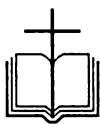


ЕВАНГЕЛЬСКИЙ
СЛОВАРЬ
БИБЛЕЙСКОГО
БОГОСЛОВИЯ



ЕВАНГЕЛЬСКИЙ
СЛОВАРЬ
БИБЛЕЙСКОГО
БОГОСЛОВИЯ



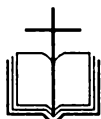
EVANGELICAL DICTIONARY OF BIBLICAL THEOLOGY

Edited by
Walter A. Elwell

BAKER BOOK HOUSE
PATERNOSTER PRESS

ЕВАНГЕЛЬСКИЙ СЛОВАРЬ БИБЛЕЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ

*Под редакцией
Уолтера Элуэлла*



«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

2000

EVANGELICAL DICTIONARY OF BIBLICAL THEOLOGY

Copyright © 1996
by Baker Book House Company

Published by
BAKER BOOK HOUSE
P.O.Box 6287, Grand Rapids
Michigan 49516-6287, U.S.A.
ISBN 0-8010-2049-2

and
PATERNOSTER PRESS
P.O.Box 300, Carlisle
Cumbria CA3 0QS, U.K.
ISBN 0-85364-690-2

Перевод Гаврилова В. Н.

Заказы на книгу, а также все замечания и пожелания
просим направлять по адресу:

196233, Санкт-Петербург, а/я 237
Христианское общество «Библия для всех»

Тел./факс: (812) 541-86-88

Эл. почта: bible@infopro.spb.su

© Русское издание, «Библия для всех», 2000

© Перевод, «Библия для всех», 2000

ISBN 5-7454-0400-0

Предисловие

Наше время, становящееся все более и более постхристианским и постмодернистским, характеризуется растущей безграмотностью не только в том, что касается исторического и фактического содержания Библии, но и в том, что касается ее богословского учения. Такая ситуация сложилась в первые десятилетия двадцатого века, и Альфред Норт Уайтхед выражал по этому поводу сожаление еще в 1930-е годы. Ситуация не поменялась к лучшему вплоть до наших дней, и теперь даже у студентов христианских колледжей, где готовят к церковному служению, можно обнаружить лишь рудиментарные познания Библии и богословия. Однако наш век — это век информационного взрыва, и интересы наших современников не могут не простираются дальше новых компьютерных игр или последних новостей Голливуда. У многих людей наблюдается стойкий интерес к библейскому богословию. Хотя существует ряд хороших книг, которые могли бы предоставить необходимую информацию, — например, «Новый международный словарь новозаветного богословия» в трех томах (The New International Dictionary of New Testament Theology) или «Богословский словарь Ветхого Завета» в двух томах (The Theological Wordbook of the Old Testament), к сожалению, эти издания требуют знания еврейского и греческого языка и потому для большинства читателей недоступны. Именно по этой причине издательство «Бейкер Бук Хаус» решило выпустить удобный для пользования однотомный Словарь, материалы которого охватывали бы и Ветхий, и Новый Завет и при этом не требовали бы

знания библейских языков. Сведения, содержащиеся в данном Словаре, опираются на еврейский и греческий тексты Библии, однако изложены так, что понять их способен практически каждый.

Настоящий Словарь предназначен для того, чтобы сделать библейское учение доступным для проповедников, преподавателей, студентов и рядовых христиан. Материалы Словаря отличаются широтой охвата и касаются как отдельных книг Библии (например, богословского учения Книги пророка Исаии), так и конкретных богословских категорий (например, искупления или пророчеств), а также отдельных слов, которые могут упоминаться в Писании всего несколько раз или единожды (например, слов *бездна* или *Армагеддон*). Авторы каждой статьи Словаря прилагали старание для того, чтобы поставить на первое место именно богословское содержание, а не исторические, социальные, географические или биографические аспекты рассматриваемой библейской книги, термина или слова. Авторы статей также не считали необходимым излагать тонкости разворачивающейся научной полемики по рассматриваемым вопросам из-за стремительности изменений и весьма эзотерического характера многих таких дискуссий, а также из-за стесненности в объеме, которую предполагает однотомное издание. Мы считали более полезным раскрывать тему непосредственно на материале Библии, нежели пытаться охватить все те специфические вопросы, с помощью которых обеспечивается ее правильное понимание (на практике для большинства читателей специфические во-

просы представляют очень мало интереса, хотя мы, ученые, обычно признаем это с большой неохотой).

Мы назвали данный Словарь евангельским, желая отметить, что в нем утверждается полная авторитетность и достоверность Писания. Все авторы признают Библию как запечатленное Слово Божие, и не только пишут в соответствии с таким представлением, но и живут в согласии с ним.

К большим статьям прилагаются списки литературы, и они опять же рассчитаны на массового читателя. Почти все упомянутые книги и статьи в настоящее время легко достать, они написаны по-английски и не вызовут затруднений при чтении у большинства англоязычных читателей. Некоторые библиографические списки отклоняются от этого замысла, однако такое бывает лишь в случае необходимости.

В своих основных намерениях и молитвах авторы данного труда исходили из же-

лания принести читателю интеллектуальную и духовную пользу. То, чему учит нас Писание, является на сегодня жизненной необходимостью. В сущности, Писание — это подлинные слова Бога, обращенные к нам и необходимые для научения, обличения, исправления, наставления в праведности. И если данный Словарь окажется полезен в этом отношении и разъяснит, что сказано в Библии по каждой из затронутых тем, значит, молитвы авторов не остались без ответа.

Я сердечно благодарен всем, кто участвовал в подготовке этого Словаря. Мне хотелось бы выразить особую признательность моей жене Барбаре, Алану Фишеру, Джиму Уиверу, Марии ден Бер, Синди Инграм, Ребекке Купер, Брюсу Полсону и Дж. Д. Дугласу, чье внимание к мелочам оказалось выше всяких похвал.

Уолтер Элуэлл

К читателям русского издания

Все цитаты и указания на стихи из Библии (когда это не оговорено особо) даются по Синодальному переводу. В фигурных скобках приводятся комментарии к русскому изданию Словаря.

Как правило, оказывается невозможным однозначно соотнести английские и русские слова, использованные при переводе Библии: одному и тому же английскому слову в разных местах Писания соответствуют разные русские слова, и наоборот. По этой причине в заголовках статей обычно приведено не одно, а несколько слов, которые соответствуют английскому слову в русской Библии или выражают различные оттенки его смысла. В конце Словаря находится указатель, позволяющий сопоставить английскую и русскую библейскую терминологию.

Сокращения

ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , ed. D. N. Freeman	EDT	<i>Evangelical Dictionary of Theology</i> , ed. W. A. Elwell
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i>	EvQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
ATR	<i>Anglican Theological Review</i>	EvRTh	<i>Evangelical Review of Theology</i>
AV	<i>Authorized Version</i>	EvTh	<i>Evangelische Theologie</i>
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>	ExpT	<i>Expository Times</i>
BAR	<i>Biblical Archaeologist Reader</i>	GraceThJ	<i>Grace Theological Journal</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>	HBD	<i>Harper's Bible Dictionary</i> , ed. M. S. Miller and J. L. Miller
BDT	<i>Baker Dictionary of Theology</i> , ed. E. F. Harrison	HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
BEB	<i>Baker Encyclopedia of the Bible</i> , ed. W. A. Elwell	HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
Bib	<i>Biblica</i>	IB	<i>Interpreter's Bible</i> , ed. G. A. Buttrick
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>	IBD	<i>Illustrated Bible Dictionary</i>
BSac	<i>Bibliotheca Sacra</i>	IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , ed. G. A. Buttrick
BT	<i>The Bible Translator</i>	Int	<i>Interpretation</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>	ISBE	<i>The International Standard Bible Encyclopedia</i> , ed. G. W. Bromiley
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>	ITQ	<i>Irish Theological Quarterly</i>
ChrEdJ	<i>Christian Education Journal</i>	JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
CTJ	<i>Calvin Theological Journal</i>	JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
CTR	<i>Criswell Theological Review</i>	JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
DAC	<i>Dictionary of the Apostolic Church</i> , ed. J. Hastings	JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> , ed. J. B. Green, S. McKnight, and I. H. Marshall	JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
DNTT	<i>Dictionary of New Testament Theology</i>	JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
DPL	<i>Dictionary of Paul and His Letters</i> , ed. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, and D. G. Reid	JRE	<i>Journal of Religious Ethics</i>
EDNT	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> , ed. H. Balz and G. Schneider	JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
		JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
		JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
		JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
		LuthThJ	<i>Lutheran Theological Journal</i>
		KJV	<i>King James Version</i>

<i>LXX</i>	<i>Septuagint</i>	<i>TAB</i>	<i>Topical Analysis of the Bible</i> , ed. W. A. Elwell
<i>NASB</i>	<i>New American Standard Bible</i>	<i>TAPS</i>	<i>Transactions of the American Philosophical Society</i>
<i>NBD</i>	<i>New Bible Dictionary</i> , ed. J. D. Douglas et al.	<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , ed. G. Kittel and G. Friedrich
<i>NEB</i>	<i>New English Bible</i>	<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>	<i>TEV</i>	<i>Today's English Version</i>
<i>NIDNTT</i>	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i> , ed. C. Brown	<i>TrinityJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>NIV</i>	<i>New International Version</i>	<i>TWOT</i>	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> , ed. R. L. Harris, G. L. Archer, Jr., and B. K. Waltke
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>	<i>TrinityJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>NRSV</i>	<i>New Revised Standard Version</i>	<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>	<i>VoxEv</i>	<i>Vox Evangelica</i>
<i>OED</i>	<i>Oxford English Dictionary</i>	<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>par/pars.</i>	<i>parallel/parallels</i>	<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>RefThR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>	<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>	<i>ZPED</i>	<i>The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible</i> , ed. M. C. Tenney
<i>RSV</i>	<i>Revised Standard Version</i>		
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>		
<i>Scr</i>	<i>Scripture</i>		
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>		
<i>St</i>	<i>Studia theologica</i>		
<i>SWJTh</i>	<i>Southwestern Journal of Theology</i>		

* * *

<i>Быт.</i>	<i>Бытие</i>	<i>Иер.</i>	<i>Иеремия</i>
<i>Исх.</i>	<i>Исход</i>	<i>Пл. И.</i>	<i>Плач Иеремии</i>
<i>Лев.</i>	<i>Левит</i>	<i>Иез.</i>	<i>Иезекииль</i>
<i>Чис.</i>	<i>Числа</i>	<i>Дан.</i>	<i>Даниил</i>
<i>Вт.</i>	<i>Второзаконие</i>	<i>Ос.</i>	<i>Осия</i>
<i>Нав.</i>	<i>Иисус Навин</i>	<i>Ам.</i>	<i>Амос</i>
<i>Суд.</i>	<i>Судей</i>	<i>Авд.</i>	<i>Авдий</i>
<i>1 Цар.</i>	<i>1 Царств</i>	<i>Мих.</i>	<i>Михей</i>
<i>2 Цар.</i>	<i>2 Царств</i>	<i>Авв.</i>	<i>Авакүм</i>
<i>3 Цар.</i>	<i>3 Царств</i>	<i>Соф.</i>	<i>Софония</i>
<i>4 Цар.</i>	<i>4 Царств</i>	<i>Агг.</i>	<i>Аггей</i>
<i>1 Пар.</i>	<i>1 Паралипоменон</i>	<i>Зах.</i>	<i>Захария</i>
<i>2 Пар.</i>	<i>2 Паралипоменон</i>	<i>Мал.</i>	<i>Малахия</i>
<i>Езд.</i>	<i>Ездра</i>	<i>Мф.</i>	<i>Матфея</i>
<i>Неем.</i>	<i>Неемия</i>	<i>Мк.</i>	<i>Марка</i>
<i>Есф.</i>	<i>Есфирь</i>	<i>Лк.</i>	<i>Луки</i>
<i>Пс.</i>	<i>Псалтирь</i>	<i>Ин.</i>	<i>Иоанна</i>
<i>Пр.</i>	<i>Притчи</i>	<i>Деян.</i>	<i>Деяния</i>
<i>Ек.</i>	<i>Екклесиаст</i>	<i>Иак.</i>	<i>Иакова</i>
<i>Песн.</i>	<i>Песнь песней</i>	<i>1 Пет.</i>	<i>1 Петра</i>
<i>Ис.</i>	<i>Исаия</i>	<i>2 Пет.</i>	<i>2 Петра</i>

1 Ин. 1 Иоанна
 2 Ин. 2 Иоанна
 3 Ин. 3 Иоанна
 Иуд. Иуды
 Рим. Римлянам
 1 Кор. 1 Коринфянам
 2 Кор. 2 Коринфянам
 Гал. Галатам
 Еф. Ефессянам
 Флп. Филиппийцам

Кол. Колоссянам
 1 Фес. 1 Фессалоникийцам
 2 Фес. 2 Фессалоникийцам
 1 Тим. 1 Тимофею
 2 Тим. 2 Тимофею
 Тит. Титу
 Флм. Филимону
 Евр. Евреям
 Отк. Откровение

* * *

2 Езд. 2 Ездры
 3 Езд. 3 Ездры
 Тов. Товит
 Прем. Книга Премудрости
 Соломона
 Сир. Книга Премудрости Иисуса,
 сына Сирахова

Вар. Варух
 1 Мак. 1 Маккавейская
 2 Мак. 2 Маккавейская
 3 Мак. 3 Маккавейская
 4 Мак. 4 Маккавейская

* * *

греч. греческий
 евр. еврейский
 лат. латинский
 ок. около

пар. параграф
 синод. по Синодальному переводу
 см. смотри
 ср. сравни

Авторы статей

Авербек, Ричард Э. Доктор философии, Дропси-колледж, Исследовательский институт Анненберга. Ассоциированный профессор по специализации «Ветхий Завет и семитские языки», Евангелическая богословская школа Троицы, Дирфилд, Иллинойс.

Адамс, Эрик У. Магистр искусств, Уитон-колледж.

Александр, Ральф Г. Доктор богословия, Далласская богословская семинария.

Арнольд, Уильям Т. Доктор философии, Объединенный еврейский колледж. Профессор по специализации «Ветхий Завет и семитские языки», Богословская семинария Асбери, Уилмор, Кентукки.

Бакуолтер, Г. Дуглас. Доктор философии, Абердинский университет. Доцент по специализации «Новый Завет», Евангелическая школа богословия, Майерстаун, Пенсильвания.

Баллок, К. Хасселл. Доктор философии, Объединенный еврейский колледж. Профессор фонда Франклина С. Дирнесса по специализации «Библейские исследования», Уитон-колледж, Уитон, Иллинойс.

Бейер, Брайан Э. Доктор философии, Объединенный еврейский колледж. Декан библейского колледжа, Колумбийский международный университет, Колумбия, Южная Каролина.

Бейкер, Дэвид У. Доктор философии, Лондонский университет. Профессор по специализации «Ветхий Завет и семитские языки»; заведующий кафедрой библейских исследований, Богословская семинария Эшленда, Эшленд, Огайо.

Бердж, Гэри М. Доктор философии, Кингз-колледж, Абердинский универси-

тет. Профессор по специализации «Новый Завет», Уитон-колледж, Уитон, Иллинойс.

Бломберг, Крейг Л. Доктор философии, Абердинский университет. Профессор по специализации «Новый Завет», Денверская семинария, Денвер, Колорадо.

Бок, Даррелл Л. Доктор философии, Абердинский университет. Профессор по специализации «Новозаветные исследования», Далласская богословская семинария, Даллас, Техас.

Борхерт, Джеральд Л. Доктор философии, Принстонская богословская семинария. Профессор фонда Т. Руперта и Люсиль Колман по специализации «Толкование Нового Завета», Южная баптистская богословская семинария, Луисвилл, Кентукки.

Браун, Уильям Э. Доктор богословия, Далласская богословская семинария. Президент, Брайан-колледж.

Бреймер, Стивен Дж. Соискатель степени доктора философии, Далласская богословская семинария. Профессор по специализации «Библейские исследования», Брикрестский библейский колледж и библейская семинария.

Бриджес-мл., Карл Б. Доктор философии, Объединенная богословская семинария в Виргинии. Профессор по специализации «Новый Завет», Библейский колледж Джонсона, Ноксвилл, Теннесси.

Ван-Гронинген, Джерард. Доктор философии, Мельбурнский университет. Адъюнкт-профессор по специализации «Ветхий Завет», Богословская семинария Завета, Сент-Луис, Миссури.

Ван-Дам, Корнелис. Доктор богословия, Немецкий богословский университет. Профессор по специализации «Ветхий Завет»,

Богословский колледж Канадской реформатской церкви, Гамильтон, Онтарио, Канада.

Ванной, Дж. Роберт. Доктор богословия, Свободный университет. Профессор по специализации «Ветхий Завет», Библейская богословская семинария, Хатфилд, Пенсильвания.

Вольф, Герберт М. Доктор философии, Университет Брэндиса. Профессор по специализации «Ветхий Завет», аспирантура Уитон-колледжа, Уитон, Иллинойс.

Вудраф, Уильям Дж. Магистр богословия, Богословская семинария Асбери. Елеонский назарянский университет, Канкаки, Иллинойс. На пенсии.

Гарретт, Дуэйн А. Доктор философии, Университет Бейлора. Профессор по специализации «Еврейский язык и Ветхий Завет», Канадская южная баптистская семинария, Кокран, Альберт, Канада.

Гесс, Ричард С. Доктор философии, Объединенный еврейский колледж. Лектор по специализации «Изучение Ветхого Завета», Институт Роухэмптона, Лондон.

Гиберт, Роберт Дж. В. Доктор философии, Торонтский университет. Профессор по специализации «Ветхий Завет», Библейский колледж Онтарио, Уиллоудейл, Онтарио, Канада.

Гольдберг, Льюис. Доктор богословия, Богословская семинария благодати. Профессор по специализации «Богословие и иудейские исследования», Библейский институт Муди, Чикаго, Иллинойс.

Грунлэр, Ройс Гордон. Доктор философии, Абердинский университет. Профессор по специализации «Новый Завет», Богословская семинария Гордона-Конуэлла, Саут-Гамильтон, Массачусетс.

Даннетт, Уолтер М. Доктор философии, Университет Кейс-Вестерн-Резерв. Ассоциированный священник, церковь Мессии (Епископальная), Сент-Пол, Миннесота.

Демпстер, Стивен Дж. Доктор философии, ассоциированный профессор по специализации «Религиозные исследования», Атлантический баптистский колледж, Монктон, Нью-Брансуик, Канада.

Джервис, Л. Энн. Доктор богословия, доцент по специализации «Новый Завет», Уилкифф-колледж, Торонто, Онтарио, Канада.

Джериг, Уэсли Л. Доктор философии, Университет Айовы. Профессор по специа-

лизации «Библия», Университет Тейлора, Форт-Уэйн, Индиана.

Диккенс, Оуэн. Доктор философии, Университет Брэндиса. Ассоциированный профессор по специализации «Религия», Асбери-колледж, Уилмор, Кентукки.

Диллард, Рэймонд Б. Доктор философии, бывший профессор по специализации «Язык и литература Ветхого Завета», Вестминстерская богословская семинария, Филадельфия, Пенсильвания.

Дисли, А. Р. Дж. Доктор философии, Манчестерский университет. Профессор по специализации «Новый Завет», Назарянская богословская семинария, Канзас-Сити, Миссури.

Докери, Дэвид С. Доктор философии, Техасский университет. Вице-президент по академическому администрированию и профессор по специализации «Богословие Нового Завета», Южная баптистская богословская семинария, Луисвилл, Кентукки.

Дориани, Дэниел. Доктор философии, Вестминстерская богословская семинария. Ассоциированный профессор по специализации «Новый Завет», Богословская семинария Завета, Сент-Луис, Миссури.

Дьюк, Родни К. Доктор философии, Университет Эмори. Доцент по специализации «Философия и религия», Аппалачский государственный университет, Бун, Северная Каролина.

Дэвидсон, Ричард М. Доктор философии, Университет Эндрюса. Профессор по специализации «Толкование Ветхого Завета», Университет Эндрюса, Берриен-Спрингс, Мичиган.

Дэйвис, Томас У. Доктор философии, Аризонский университет. Старший менеджер, отделение археологии, R.Christopher Goodwin and Associates, Inc.

Кайзер-мл., Уолтер К. Доктор философии, Университет Брэндиса, Заслуженный профессор фонда Колмана М.Моклера по специализации «Ветхий Завет» и директор фонда «Библейская этика», Богословская семинария Гордона-Конуэлла, Саут-Гамильтон, Массачусетс.

Камерон, Найджел М. де С. Доктор философии, Эдинбург. Первый вице-президент по академическому планированию и профессор по специализации «Богословие и культура», Международный университет Троицы, Дирфилд, Иллинойс.

Карлберг, Марк У. Доктор богословия, Вестминстерская богословская семинария. Богословский писатель и проповедник.

Кейлок, Лесли Р. Доктор философии, Международный университет Троицы. Профессор по специализации «Библия и богословие», Библейский институт Муди, Чикаго, Иллинойс.

Келхоффер, Джеймс А. Магистр искусств, аспирант колледжа Уитона, Чикагский университет.

Кифер-мл., Люк Л. Доктор философии, Университет Темпла. Профессор по специализации «История церкви и богословие», Богословская семинария Ашленда, Ашленд, Огайо.

Клейн, Джордж Л. Доктор философии, Дропси-колледж/Исследовательский университет Анненберга. Декан по научной работе и профессор по специализации «Ветхий Завет», Криссуэлл-колледж, Даллас, Техас.

Ларкин-мл., Уильям Дж. Доктор философии, Университет Дархэма. Профессор по специализации «Новый Завет и греческий язык», Колумбийская библейская семинария и аспирантура по миссионерской работе, Колумбия, Южная Каролина.

Лонгман III, Трениер. Доктор философии, Йельский университет. Профессор и заведующий кафедрой по специализации «Ветхий Завет», Вестминстерская богословская семинария, Филадельфия, Пенсильвания.

Лоулор, Джон И. Доктор философии, Университет Дру. Профессор по специализации «Изучение Ветхого Завета», Баптистская библейская семинария, Кларкс-Саммит, Пенсильвания.

Мак-Лин, Марк Д. Доктор философии, Гарвардский университет. Профессор по специализациям «Библейские исследования» и «Философия», Евангельский колледж, Спрингфилд, Миссури.

Мак-Найт, Скот. Доктор философии, Ноттингемский университет. Профессор фонда Карла А. Олссона по специализации «Религиозные исследования», Колледж Норт-Парка, Чикаго, Иллинойс.

Мак-Рей, Джон. Доктор философии, Чикагский университет. Профессор по специализациям «Новый Завет» и «Археология», Уитон-колледж, Уитон, Иллинойс.

Мартенс, Элмер А. Доктор философии, аспирантура Клермонта. Профессор по специализации «Ветхий Завет», Библейская

семинария меннонитского братства, Фресно, Калифорния.

Меар, У. Харольд. Доктор философии, Пенсильванский университет. Профессор по специализации «Новый Завет», Богословская семинария Завета, Сент-Луис, Миссури.

Медорз, Гэри Т. Доктор богословия, Богословская семинария Благодати. Профессор по специализации «Новый Завет», Баптистская семинария Гранд-Рапидса, Гранд-Рапидс, Мичиган.

Мейер, Сэмюэл А. Доктор философии, ассоциированный профессор по специализации «Еврейский язык», Государственный университет Огайо, Колумбус, Огайо.

Меррилл, Юджин Х. Доктор философии, Колумбийский университет. Профессор по специализации «Изучение Ветхого Завета», Богословская семинария Далласа, Даллас, Техас.

Морли, Брайан К. Доктор философии, Клермонт. Доцент, Мастер-колледж.

Моро, А. Скотт. Доктор миссиологии, Евангелическая богословская школа Троицы. Ассоциированный профессор по специализации «Миссии и кросс-культуральные исследования», Уитон-колледж, Уитон, Иллинойс.

Моррис, Леон Л. Доктор философии, Кембриджский университет. Ныне на пенсии.

Мотьер, Стивен. Доктор философии, Кингз-колледж. Лектор и научный руководитель, Лондонский библейский колледж, Нортвуд, Мидлсекс, Англия.

Моу, Дуглас Дж. Доктор философии, Университет св. Эндрюса. Профессор по специализации «Новый Завет», Евангелическая богословская школа Троицы, Дирфилд, Иллинойс.

Муллен, Брэдфорд А. Доктор философии, Бостонский университет. Ассоциированный профессор по специализации «Богословие», Колумбийская библейская семинария, Колумбия, Южная Каролина.

Нельсон-мл., Уильям Б. Доктор философии, Гарвардский университет. Ассоциированный профессор по специализации «Ветхий Завет», Колледж Уэстмонта, Санта-Барбара, Калифорния.

Окхольм, Деннис Л. Доктор философии, Принстонская богословская семинария. Ассоциированный профессор по специализации «Богословие», Уитон-колледж, Уитон, Иллинойс.

Осуолт, Джон Н. Доктор философии, Университет Брэндиса. Профессор по специальности «Ветхий Завет и семитические языки», Богословская семинария Асбери, Уилмор, Кентукки.

Парсонс, Грег У. Доктор богословия, Далласская богословская семинария. Профессор по специальности «Библейские исследования», Богословская семинария Баптистской миссионерской ассоциации, Джексонвилл, Техас.

Пейн, Филипп Бартон. Доктор философии, Кембриджский университет. Президент Linguists' Software, Inc.

Пейт, Марвин. Доктор философии, Университет Маркетта. Профессор по специальности «Библия», Библейский институт Муди, Чикаго, Иллинойс.

Петерсон, Роберт А. Доктор философии, Университет Дру. Профессор по специальности «Систематическое богословие», Богословская семинария Завета, Сент-Луис, Миссури.

Петротта, Энтони Дж. Доктор философии, Шеффилдский университет.

Райтмайер, Р. Дэвид. Доктор философии, Университет Маркетта. Профессор по специальности «Библия и богословие», Асбери-колледж, Уилмор, Кентукки.

Рейнбоу, Пол Эндрю. Доктор филологии, Оксфордский университет. Профессор по специальности «Новый Завет», Североамериканская баптистская семинария, Су-Фолс, Северная Дакота.

Сильва, Мойзес. Доктор философии, Манчестерский университет. Профессор по специальности «Новый Завет», Вестминстерская богословская семинария, Филадельфия, Пенсильвания.

Симмонс, Уильям А. Доктор философии, Университет св. Эндрюса. Ассоциированный профессор, Ли-колледж, Кливленд, Теннесси.

Скайр, Дэвид П. Доктор богословия, Семинария Конкордия. Профессор по специальности «Систематическое богословие и Новый Завет», Богословская семинария Конкордия, Форт-Уэйн, Индиана.

Скотт-мл., Дж. Джулиус. Доктор философии, Манчестерский университет. Профессор по специальности «Библейские и исторические исследования», аспирантура Уитон-колледжа, Уитон, Иллинойс.

Слейн, Крейг Дж. Доктор богословия, Лютеранская школа богословия. Профессор по специальности «Библия и богосло-

вие», Симпсон-колледж, Реддинг, Калифорния.

Смит, Бэрри Д. Доктор философии, Университет Мак-Мастера. Ассоциированный профессор по специальности «Религиозные исследования», Атлантический баптистский колледж, Монктон, Нью-Брансуик, Канада.

Смит, Эндрю Л. Доктор философии, Бостонский университет. Доцент по специальности «Библия», Баптистский колледж Гранд-Рэпидса, Гранд-Рэпидс, Мичиган.

Спендер, Роберт Д. Доктор философии, Дропси-колледж, исследования еврейского и родственных языков.

Спринкл, Джо М. Доктор философии, Объединенный еврейский колледж — Иудейский институт религии. Доцент по специальности «Ветхий Завет», Колледж Токкоа-Фолса, Токкоа-Фолс, Джорджия.

Стек, Джон Г. Магистр богословия, Вестминстерская богословская семинария. Ассоциированный профессор по специальности «Ветхий Завет», Богословская семинария Кальвина, Гранд-Рэпидс, Мичиган.

Таунер, Филип Г. Доктор философии, Абердинский университет. Научный сотрудник, кафедра Нового Завета, Абердинский университет, Абердин, Шотландия.

Тернер, Дэвид Л. Доктор богословия, Богословская семинария Благодати. Профессор по специальности «Новый Завет», Баптистская семинария Гранд-Рэпидса, Гранд-Рэпидс, Мичиган.

Тильман, Фрэнк. Доктор философии, Университет Дьюка. Ассоциированный профессор по специальности «Богословие», Богословская школа Бисона, Бирмингем, Алабама.

Трафтон, Джозеф Л. Доктор философии, Университет Дьюка. Профессор по специальности «Истоки христианства», Западный университет Кентукки, Боулинг-Грин, Кентукки.

Требилко, Пол. Доктор философии, Дархэмский университет. Профессор по специальности «Изучение Нового Завета», Богословский колледж Нокса, Данидин, Новая Зеландия.

Троттер-мл., Эндрю Х. Доктор философии, Кембриджский университет. Исполнительный директор, Центр христианских исследований.

Тун, Питер. Доктор филологии, Оксфорд. Профессор по специальности «Изучение англиканской церкви», Богословская се-

минария Филадельфии, Филадельфия, Пенсильвания.

Уайт, Р. Э. О. Бакалавр богословия, Лондон. Бывший директор, Шотландский баптистский колледж, Глазго, Соединенное Королевство.

Уилкинс, Майкл Дж. Доктор философии, Фуллеровская богословская семинария. Декан факультета, заведующий и профессор кафедры языка и литературы Нового Завета, Богословская школа Талбота, Ла-Мирада, Калифорния.

Уильямс, Уильям. Доктор философии, Нью-Йоркский университет. Профессор по специализации «Ветхий Завет», Южно-калифорнийский колледж, Коста-Меса, Калифорния.

Уинклер, Алан Н. Магистр богословия, Далласская богословская семинария. Заслуженный профессор в отставке, Брайан-колледж, Дейтон, Теннесси.

Уоллмарк, Леонард С. Доктор служения, Баптистская богословская семинария Голден-Гейта, Профессор по специализации «Библия и богословие», Симпсон-колледж, Реддинг, Калифорния.

Уолтке, Брюс К. Доктор философии, Гарвардский университет. Профессор фонда Маршалла Шеппарда по специализации «Библейские исследования», Регент-колледж, Ванкувер, Британская Колумбия, Канада.

Ури, М. Уильям. Доктор философии, Университет Дру. Ассоциированный профессор по специализации «Систематическое и историческое богословие», Богословская семинария Уэсли, Джексон, Миссисипи.

Уэгнер, Пол Д. Доктор философии, Лондонский университет. Доцент, Библейский институт Муди, Чикаго, Иллинойс.

Фаррелл, Хоберт К. Доктор философии, Бостонский университет. Профессор и координатор по специализации «Библейские исследования», Университет Ле-Турне, Лонгвью, Техас.

Фергюсон, Пол. Доктор философии, профессор по специализации «Ветхий Завет», Колледж христианской жизни, Маунт-Прспект, Иллинойс.

Филлипс, Тимоти Р. Доктор философии, Университет Вандербильта. Ассоциированный профессор по специализации «Систематическое и историческое богословие».

Финли, Харви Э. Доктор философии, Семинария Ориентал — Университет Джонса Хопкинса. Заслуженный профессор в от-

ставке по специализации «Ветхий Завет», Назарянская богословская семинария, Канзас-Сити, Миссури.

Фиск, Брюс Н. Соискатель степени доктора философии, Университет Дьюка. Преподаватель по специализации «Новый Завет», Библейский колледж Бриркреста, Каронпорт, Саскачеван, Канада.

Фоукс, Фрэнсис. Магистр искусств, Оксфорд. Бывший регент, Богословский колледж св. Иоанна, г. Окленд, Новая Зеландия.

Франц, Гордон. Магистр искусств, Колумбийская библейская семинария. Инструктор археологических исследований, Институт изучения Святой Земли, Иерусалим, Израиль.

Хамстра-мл., Сэм. Доктор философии, Университет Маркетта. Директор богослужения в студгородке, Христианский колледж Троицы, Палос-Хайтс, Иллинойс.

Харви, Джон Д. Соискатель степени доктора богословия, Торонтская школа богословия. Доцент по специализации «Новый Завет и греческий язык», Колумбийская библейская семинария и аспирантура по миссионерской работе, Колумбия, Южная Каролина.

Харрисон, Р. К. Доктор философии, Лондонский университет. Бывший профессор по специализации «Ветхий Завет», Уиклифф-колледж, Торонто.

Хейган, Дж. Майкл. Доктор философии, Калифорнийский университет в Лос-Анджелесе. Вице-президент по научной работе, профессор по специализации «Ветхий Завет», Североамериканская баптистская семинария, Су-Фолс, Южная Дакота.

Хилл, Эндрю Э. Доктор философии, Мичиганский университет. Ассоциированный профессор по специализации «Ветхий Завет», Уитон-колледж, Уитон, Иллинойс.

Хильдебранд, Дэвид. Доктор философии, Колледж Университета св. Михаила, Торонтская школа богословия. Профессор по специализации «Ветхий Завет и еврейский язык», Библейский колледж Бриркреста, Каронпорт, провинция Саскачеван, Канада.

Хоуторн, Джеральд Ф. Доктор философии, Чикагский университет. Заслуженный профессор в отставке по специализации «Греческий язык», Уитон-колледж, Уитон, Иллинойс.

Хох-мл., Карл Б. Доктор богословия, Богословская семинария Далласа. Профессор

по специализации «Новый Завет», Баптистская семинария Гранд-Рапидса, Гранд-Рапидс, Мичиган.

Хутгар, Дэвид К. Доктор философии, Университет Брэндиса. Профессор по специализации «Библия», Колледж Ньяка, Ньяк, Нью-Йорк.

Чавалас, Марк У. Доктор философии, Калифорнийский университет в Лос-Анджелесе. Доцент по специализации «История», Висконсинский университет, Ла-Кросс, Висконсин.

Чамблин, Дж. Нокс. Доктор богословия, Объединенная богословская семинария. Профессор по специализации «Новый Завет», Реформатская богословская семинария, Джексон, Миссисипи.

Шварц, Герберт Л. Доктор богословия, Университет Виктории. Профессор по специализации «Библейские исследования», Восточный менонитский университет, Гаррисонбург, Виргиния.

Шефер, Гленн Э. Доктор философии, Южная баптистская богословская семинария. Профессор по специализации «Ветхий Завет» и председатель факультета служения мирянам, Симпсон-колледж, Реддинг, Калифорния.

Шмидт, Томас Э. Доктор философии, Кембриджский университет. Профессор по специализации «Новый Завет», Уэстмонт-колледж, Санта-Барбара, Калифорния.

Шовилл, Кейт Н. Доктор философии, Висконсинский университет. Профессор по специализации «Изучение еврейского и семитических языков», Висконсинский университет, Мэдисон, Висконсин.

Шогрен, Гэри Стивен. Доктор философии, Абердинский университет. Профессор по специализации «Новый Завет», Библийская богословская семинария, Хатфилд, Пенсильвания.

Штайн, Роберт Г. Доктор философии, Принстонский университет. Профессор по

специализации «Новый Завет», Вифлеемская богословская семинария, Сент-Пол, Миннесота.

Шульц, Карл. Доктор философии, Университет Брэндиса. Профессор по специализации «Ветхий Завет» и заведующий кафедрой религии и философии, Хофтонский колледж, Хофтон, Нью-Йорк.

Шумейкер, Мелвин Г. Магистр филологии, Университет Дру. Ассоциированный профессор по специализации «Новый Завет», Богословская школа Хаггарда, Тихоокеанский университет Азусы, Азуса, Калифорния.

Эйкин, Дэниел Л. Доктор философии, Техасский университет в Арлингтоне. Ассоциированный профессор богословия, Юго-Восточная баптистская богословская семинария, Уэйк-Форест, Северная Каролина.

Элуэлл, Уолтер А. Доктор философии, Эдинбургский университет. Профессор по специализации «Библия и богословие», аспирантура Уитон-колледжа, Уитон, Иллинойс.

Энджелхарт, Дэвид Х. Доктор философии, Университет Брэндиса. Генеральный секретарь, Христианская реформатская церковь в Северной Америке, Гранд-Рапидс, Мичиган.

Энлоу-мл., Ральф Э. Доктор просвещения, Университет Вандербильта. Вице-президент по академическим делам, Колумбийский международный университет, Колумбия, Южная Каролина.

Эрикссон, Норман Р. Доктор философии, Чикагский университет. Профессор по специализации «Изучение Ветхого Завета», Уитон-Колледж, Уитон, Иллинойс.

Ярбро, Роберт У. Доктор философии, Абердинский университет. Ассоциированный профессор по специализации «Изучение Нового Завета», Богословская семинария Завета, Сент-Луис, Миссури.



ААРОН (AARON)

Аарон пользовался особыми привилегиями — он был ближайшим соратником Моисея и оказался первым человеком, избранным в первосвященники Божьего народа. Аарон и первенцы из его потомков в каждом поколении проходили особый обряд помазания, чтобы пред лицом Бога исполнять обязанности первосвященников богоизбранного народа.

Аарон, первый священник древнего Израиля, был старшим братом Моисея. Его родители, Амрам и Иохаведа, были из сынов Каафовых, из колена Левиина. Два обстоятельства ранней жизни Аарона определяют то, что он откликнулся на призыв Бога помочь Моисею, когда тот вернулся в Египет. Во-первых, Аарон был предан «Богу отцов» — Богу Авраама, Исаака и Иакова (Исх. 3:1-6). Во-вторых, он понимал, что Бог установил с Авраамом завет, который распространяется и на самого Аарона, и на народ Израиля.

До Синая. Аарон согласился помочь своему брату Моисею в том, чтобы искать избавления народа Израиля от плена. Аарон и Моисей стали орудиями в руках Яхве, непосредственно осуществляя могущественные, ни с чем несравнимые дела Яхве по спасению Израиля.

Во-первых, Аарон откликнулся на призыв Яхве выполнять обязанности глашатая Моисея перед фараоном (Исх. 4:10-17; 5:1-13; 6:10-13; 6:28 — 7:7) — обязанности довольно опасные. Аарону и Моисею пришлось быть вестниками Яхве во враждебной обстановке многобожия.

Во-вторых, в качестве пророка у Моисея (Исх. 7:1) Аарон был главным вестником слова Божьего для фараона и других египтян. Он исполнял свою священническую

роль, будучи посредником и ходатаем от имени народа Израиля.

В-третьих, как и Моисей, он был движим Духом Бога и множество раз совершал чудеса на пути к Синаю.

На Синае. Бог по Своей благодати даровал Моисею и Аарону новое откровение, когда народ Израиля стоял у Синая.

Во-первых, они удостоились беспрецедентной чести. Моисею и Аарону позволено было войти в священное присутствие Бога на Синае (Исх. 19:24; 24:9-10).

Во-вторых, Аарон и Моисей были главными представителями народа в завете, который Яхве установил с израильтянами.

В-третьих, на Синае Яхве дал Аарону и Моисею подробные указания о том, как руководить израильтянами, чтобы те стали святым народом, а Израиль — царством священников.

Нарушение верности. Аарон прямо ответствен за серьезное оскорбление, нанесенное Богу в то время, когда Моисей на горе Синай получал письменный закон для Израиля (Исх. 32:1-10). Поддавшись требованиям народа, Аарон собрал необходимые материалы и руководил изготовлением золотого тельца. Затем он сказал народу: «Вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египетской» {синод. «они [люди] сказали», Исх. 32:4, тогда как в английских переводах стоит: «Аарон сказал»}. Далее Аарон установил жертвенник и руководил народом при поклонении тельцу.

Аарон поступал вопреки известной ему воле Бога. Возможно, он еще не вполне освободился от пережитков египетского культа быка Аписа или от бытовавшего в Египте ложного поклонения Ваалу. Несмотря на свой грех, Аарон сохранил звание первосвященника. Это наиболее примечательный пример, в котором явилась благо-

дать Бога и Его сочувственное отношение к человеку.

Первосвященник Бога Всевышнего. Аарон был надлежащим образом облачен и помазан, чтобы стать священником Бога (Лев. 8 — 9). Он отправлял службы перед Яхве, облако присутствия Которого стояло над крышкой ковчега завета в Святом-святых скинии (Исх. 40:38).

Аарон был главным, когда совершал с другими священниками службы, предлагал Яхве приношения и жертвы за себя и за народ Израиля. Среди богоизбранного народа он был посредником и ходатаем перед Яхве. Его священническое облачение, особенно ефод и наперсник, украшенные драгоценными камнями с вырезанными на них названиями колен Израиля (Исх. 28:4-21), особым образом подчеркивало его служение перед Яхве от имени народа.

Харви Э. Финли

См. также: ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ; СВЯЩЕННИК.

Литература: W.F. Albright, *History, Archaeology and Christian Humanism*; O.T. Allis, *ZPEB*, 1:1-4; B.S. Childs, *The Book of Exodus*; L.G. Cox, *Exodus*; C.F.H. Henry, *God Who Speaks and Shows*; J.P. Hyatt, *Exodus*; C.F. Keil and F. Delitzsch, *The Pentateuch*; D.F. Kinlaw, *Leviticus*.

АБОРТ

(ABORTION)

Человек как единственный носитель образа Божьего. Хотя в Ветхом Завете лишь в немногих местах (все они находятся в книге Бытия) человек напрямую называется носителем образа Бога, эти места вряд ли можно считать маловажными. Ключевые слова по этой теме на иврите — *selem* («образ», «подобие»; Быт. 1:26-27; 9:6) и *dēmtūt* («форма», «очертания», «подобие»; Быт. 1:26; 5:1). Посредством этих слов человек обособляется от остальных созданий и становится выше них, так как он — творение, в котором отражается Бог.

В попытках досконально описать, в чем выражается подобие человека Богу, выдвинуто множество самых разноречивых предположений, указывающих на такие качества человека, как разум, наличие воли, нравственная ответственность, двуединство полов (Быт. 1:27), телесная форма, способность властвовать (Быт. 1:28), способность вступать в отношения (Быт. 1:26; 2:18). Однако полная точность в установлении этого подобия не только невозможна, но и бесполезна. Как показал Джеймс Барр, выбор ветхозаветными авторами слова *selem* есть отчасти просто отказ от ряда дру-

гих терминов, перегруженных значениями, которые могут носить оттенок идолопоклонства или обуславливать иные неприемлемые представления о Боге. Скорее всего, заявление о сходстве человеческого и божественного в Быт. 1 есть указание на родовую принадлежность, имеющее целью не только отделить человека от прочих творений, но и поставить его выше их. Существует непреодолимая пропасть между человечеством и животным царством (Быт. 1:24-28; ср. Быт. 2:7 с Быт. 2:19), и это различие усугубляется, когда Бог после потопы разрешает охотиться на животных и питаться ими, но запрещает убийство (Быт. 9:6).

Многие указывают, что в Ветхом Завете человек рассматривается как единое целое, без выделения его телесной и духовной составляющих. Соответственно, представление об образе Божьем, ограниченное лишь определенными духовными или психологическими качествами в отрыве от телесного измерения, оказывается слишком однобоким. Скорее, подобие Богу относится к природе человека; это внутренний атрибут человеческой сущности. Указать на бытие человека означает указать на его сходство с Богом. В Бытии нигде не указывается, что из-за непокорности подобие человека Богу исчезает (Быт. 9:6; ср. 1 Кор. 11:7; Иак. 3:9); также нигде не подразумевается, что сходство человека с Богом основано на способностях, которые возникли лишь на поздних стадиях развития человечества. Как правило, в теориях развития считается, что образ Бога полностью проявляется только в рациональных, осознающих себя личностях, — однако при этом неизбежно привлекаются инородные категории и понятия. Категория человеческой личности, как бы ее ни определяли, может оказаться полезной, но она не библейская.

В псалмах портрет человека, противопоставленного остальным творениям, дается через описание его славы и чести, его положения владыки, а не через указание на его подобие Богу (Пс. 8:4-9). Сотворен ли человек лишь немного не равным Самому Богу (Пс. 8:6 {в еврейском тексте на месте синод. *ангелам* стоит *Elohim*, т.е. *Бог*}) или ангелам небесным (NIV; ср. LXX; Евр. 2:7, 9), суть остается неизменной: среди земных творений человек уникален, и он поставлен над ними. В то же самое время псалмы твердо намечают непреодолимую грань между

человеком и его Творцом — подобие Богу ни в коем случае не означает Божественности (Пс. 8:5; 112:1-9; 143:3-4).

В нескольких местах, в совершенно разном контексте, авторы Нового Завета подтверждают это представление о славе человека и его подобии Богу. Павел в 1 Кор. 11:7 соединяет воедино смысловые нити Быт. 1; Пс. 8 и Исх. 34, утверждая, что мужчины при служении Богу не должны покрывать голову, поскольку мужчина есть образ Божий. В Деян. 17:28 Павел, проповедуя философам-стоикам, указывает на природную связь между Богом и человеком, чтобы продемонстрировать всю абсурдность уподобления Бога неодушевленным объектам. В Иак. 3:9 подчеркивается коварство языка, с помощью которого восхваляют Бога, но проклинают носителя образа Божьего. В других местах Нового Завета Христос объявляется квинтэссенцией образа Божьего, в соответствии с которым будет воссоздано спасенное человечество (Кол. 1:15; 3:10; Евр. 2:6-10; ср. Рим. 8:29; 2 Кор. 3:18; 4:4).

Легко предсказуемым выводом из ветхозаветной трактовки достоинства человека и его подобия Богу является запрет на убийство. На этом запрете основано проклятие Богом Каина (Быт. 4:10-11), он упомянут в завете Бога с Ноем (Быт. 9:5-6), имеет немалое значение в жизни Иакова (Быт. 27:41-42; 32:11-12), Иосифа (Быт. 37:21, 22, 27; 42:22) и Моисея (Исх. 2:12-14) и, наконец, сформулирован в шестой заповеди (Исх. 20:13; Вт. 5:17). Многочисленные законы разъясняют, как нужно понимать и выполнять этот запрет, а также как отличить умышленное убийство от неумышленного. Однако вместе с этим запретом на убийство появляется и смертная казнь от рук человеческих (Быт. 9:5-6), причем даже за такие преступления, как оскорбление своих родителей (Исх. 21:17) или прелюбодеяние (Вт. 22:22). А во многих случаях, чтобы отнять у человека жизнь, вмешивается Сам Бог. Таким образом, закон Моисея не позволяет обесценивать человеческую жизнь, однако обусловлено это не тем, что человек имеет бесконечную ценность и потому должен жить, а тем, что жизнь является благословенным даром Бога, отражает образ Бога и заслуживает в таком качестве высочайшего уважения. Строго говоря, не существовало (и не существует) никакого *права на жизнь*; только когда я признаю, что в

моем существовании нет ни обязательности, ни необходимости и что живу я исключительно по милости Бога, я смогу обрести мировоззренческую перспективу, требующуюся для того, чтобы оказывать милосердие другим людям и защищать их.

Зачатие как знак благословения Божьего. Во множестве повествований, особенно в Бытии, встречаются указания на активную роль Бога в зачатии и рождении детей. Здесь возникают две темы. Во-первых, зачатие и рождение есть дары Бога. Быт. 1:28 является не столько перечислением возложенных Богом обязанностей — размножаться и владычествовать, — сколько сообщением о дарованных привилегиях: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: «плодитесь и размножайтесь...»». Такое отношение к потомству как к благословию Божьему отражается в приговоре Бога змёу (Быт. 3:15) и прослеживается как сущность заповедей Аврааму (Быт. 17:6, 16; 21:1-2), Исааку (Быт. 26:3-4, 24), Иакову (Быт. 28:14; 30:22, 24; 33:5) и Израилю (Вт. 7:13); Шифра и Фуа, еврейские повивальные бабки, были вознаграждены за то, что они отказывались убивать младенцев (Исх. 1:20-21); а женщинам, ложно обвиненным в супружеской неверности, гарантируется плодовитость после того, как они пройдут испытание на чистоту (Чис. 5:28). Возвращение счастья к Иову отмечено таким благословием, как обильное потомство (Иов 42:12-17); а в псалмах это благословение, особенно сыновьями, описывается как божественное наследие и вознаграждение, защита от врагов и привилегия (Пс. 126:3-5; ср. Пс. 112:9; 127:3-4). В Новом Завете Лука говорит о чудесном зачатии Иоанна Крестителя Елисаветой как о знаке оказанной ей огромной милости Божьей (Лк. 1:25, 58), а в словах Ангела, предсказывающего Марии зачатие «Сына Всевышнего», благословение пришествия Мессии и благословение обещанной беременности объединяются в одно (Лк. 1:28-38). В наш же век, характеризующийся перенаселенностью, контролем над рождаемостью, ростом числа неполных семей, библейское представление о детях как благословении Божьем для одних может показаться странным, а для других даже тягостным. Тем не менее опрометчиво было бы огульно отбрасывать такие настойчивые свидетельства: беременность никогда не рассматривалась

как проклятие, а дети — как божественное наказание за половую распущенность.

Вторая тема, связанная с первой и наиболее явно выраженная, опять же, в Бытии, касается прямого участия Бога в наступлении или в отсутствии беременности. В ситуациях женского бесплодия и отчаяния родителей неоднократно происходит милосердное вмешательство Бога. Наиболее показательны истории, в которых участвуют три матери еврейского народа — Сарра, Ревекка и Рахиль: у каждой из них бесплодие сменилось плодовитостью, когда Бог решил выполнить Свое обещание Аврааму. Иногда вмешательство Господа отмечается мимоходом, без объяснений (Быт. 4:1; Руфь 4:13), но в других случаях беременность или бесплодие находятся в прямой связи с послушанием или непослушанием (Исх. 23:26; Лев. 20:20-21; Вт. 7:13-14; 30:5, 9; Ос. 9:11). Библейские описания не доходят до утверждения, что каждое зачатие есть прямое следствие Божьего вмешательства; равным образом и бесплодие не обязательно вызвано Божьим неудовольствием. Тем не менее активность Бога, вызывающего или предотвращающего зачатия и выкидыши, бесспорно выделяет эту область как сферу, которая затрагивает интересы Бога и в которой Он является верховным владыкой.

Молчание Ветхого Завета об абортах действительно может показаться необъяснимым. Однако с учетом такого культурного контекста, в котором беременность и потомство ценились чрезвычайно высоко — как видимое проявление Божьего благословения, более уместным будет, видимо, полагать, что для еврейской семьи намеренное прекращение беременности являлось делом неизвестным, отвратительным и просто немыслимым, нежели думать, что отношение к подобной практике было легкомысленным, терпимым или позитивным. Многие элементы закона Моисеева очевидно направлены непосредственно против склонности Израиля усваивать аморальные обычаи, глубоко укоренившиеся в ханаанской культуре, в частности, отвратительные ритуалы жертвоприношения детей. То есть можно сделать вывод: законы Ветхого Завета явно направлены против недопустимых культовых обрядов, представляющих собой очевидную угрозу, однако аборт не был достаточно распространен или опасен, чтобы назначать за них нака-

зание. Более поздняя еврейская литература убедительно доказывает, что в Израиле было совершенно не принято ни отказываться от ребенка, ни искусственно прерывать беременность (аборт, выкидыш).

Молчание Нового Завета об абортах также представляется достаточно странным, поскольку аборт был хорошо известен в греческо-римском мире I столетия. Загадку не решает ссылка на осуждение чародейства и волшебства (*pharmakeia*; Гал. 5:20; Отк. 9:21; 18:23; 21:8; 22:15); эту аргументацию нельзя считать ни однозначной, ни убедительной. Не решают вопрос и упоминания о детоубийстве (Мф. 2:16-18; Деян. 7:17-19). Как и в случае Ветхого Завета, ответ, возможно, следует искать в выборочном характере документов Нового Завета и в том, что основы нравственности Церкви унаследовала от иудаизма. Хотя многие языческие обряды проникли в раннюю Церковь, некоторые из них считались идолопоклонническими или настолько неприемлемыми в нравственном отношении, что были сразу отвергнуты. Наставлений в этом случае не требовалось. Во II и III веках, когда еврейское наследие Церкви было дополнено или затенено римским и языческим влиянием, возникла необходимость в явном запрещении абортов.

Нерожденный плод как творение Божье. Еще одна важная библейская тема, наиболее заметная в поэтических и пророческих текстах Ветхого Завета, касается прямого участия Бога в развитии плода во время беременности. В рамках закона Моисеева наиболее полное обсуждение темы неродившихся детей встречается в Исх. 21:22-25, где описываются преждевременные роды, вызванные полученным беременной женщиной ударом, почти всегда случайным. Разница между этой ситуацией и искусственно вызванным прекращением беременности очень велика, однако здесь можно уловить ряд важных намеков, касающихся характера и глубины заботы Израиля о нерожденных детях. К сожалению, частичная неоднозначность оригинала не позволяет извлечь содержащуюся здесь информацию полностью. Во-первых, заканчиваются ли досрочные роды смертью плода или плод выживает? Ключевая фраза *uēyās' ū yēlādēāh* (буквально: «и ее ребенок выйдет»), в RSV переводится: «у нее будет выкидыш» (ср. NASB, TEV), в то время как NIV дает перевод: «и она родит до срока»

{синод. «и она выкинет»}. В обоих случаях перевод неизбежно оказывается истолкованием. Хотя такое многозначное слово, как *yāšā'* («вышел», «появился»), обычно описывает нормальные роды живого ребенка (Быт. 25:25-26; 38:28-30; Иов 1:21; 3:11; Ек. 5:14; Иер. 1:5; 20:18; ср. Вт. 28:57; Иов 38:8, 29), иногда оно может относиться и к мертворожденному (Чис. 12:12); благодаря гибкости термина допустимы оба значения. Но с учетом того, что *yāšā'* связано с *yeled*, общепринятым в иврите словом для обозначения ребенка, и что существует другое слово, *šēkōl*, которое употребляется, когда автор хочет указать именно на выкидыш мертвого плода, нам представляется, что вариант с рождением живого ребенка более вероятен.

Еще одна неоднозначность возникает как следствие первой и относится к вреду или увечью, предусмотренному стихами Исх. 21:22-23. Переводы типа NASB, где говорится о *другом, дальнейшем* вреде, подразумевают, что ребенок мертв и речь идет только о вреде, причиненном матери. В соответствии с таким прочтением, увечье или смерть матери требуют соответствующего возмездия, в то время как за убийство плода полагается только штраф. Альтернативный вариант приводится в NIV, где говорится о вреде, причиненном матери *или* ребенку, — от небольшого увечья до смерти. В этом варианте правовое значение смерти матери и смерти плода одинаково, и тем самым подразумевается, что и мать, и плод имеют одинаковый юридический статус. Сторонники этого варианта указывают, что, с чисто формальной точки зрения, в тексте противопоставляются преждевременные роды и увечье, а не смерть плода и иной ущерб. Более того, автор мог бы добавить слово *ей*, если бы речь шла о вреде, причиненном именно матери. Хотя оба упомянутых варианта небесспорны, второй представляется более естественным. Но даже если принять, что в Исх. 21:22-23 мать более защищена юридически, чем ее нерожденный ребенок, в этой главе все-таки установлено, что виновный в смерти нерожденного ребенка, даже неумышленной, заслуживает нравственного осуждения. Очевидно, что здесь не дается никакого разрешения делать аборт.

В библейской поэзии неоднократно встречается описание жизни до рождения. Иов, употребляя пышные риторические фигу-

ры, оплакивает свою судьбу, проклиная день своего рождения (Иов 3:1-19; 10:18-19; ср. Иер. 20:14-18). По его словам, лучше родиться мертвым, чем переносить такие страдания; важно качество жизни, а не ее продолжительность. Очевидно, эти горькие стечения главного персонажа не выражают ни точку зрения Бога, ни мнение автора. Печальные обстоятельства загуманивают взор Иова. Читатель знает, чем кончается эта история, и испытывает потребность опровергнуть аргументы Иова о качестве жизни, как это и делается в ряде мест Книги Иова, доказывающих, что Божьи люди в своей жизни не могут и не должны избежать страданий. Перед окончательным возрождением неизбежны различные стадии несовершенного, мучительного существования.

В псалмах автор иногда говорит о заботливости Бога и необходимости уповать на Него с самых ранних лет жизни, взывая к Его защите и руководству (Пс. 21:10-11; 70:6; 118:73). Поскольку налицо существенная связь между внутриутробной и взрослой жизнью (Пс. 50:7; 138:13; ср. Иер. 1:5), забота Бога на первом этапе жизни гарантирует продолжение Его заботы и впоследствии. В иных контекстах влиянием Бога на внутриутробное развитие плода доказывается Его величие и неисповедимость (Пс. 138:13-16; ср. Ек. 11:5). Бог не просто участвует в формировании зародыша (Пс. 138:13-14), но знание Им каждой детали анатомии ребенка (Пс. 138:15) и предначертанной тому жизни (Пс. 138:16) не имеет границ. В этом месте разнообразные подробности не претендуют на рационалистическое описание физической и анатомической реальности, они в основном имеют риторическую или эмоциональную функцию, убедительно показывая, что бесконечный Бог глубоко проникнут заботой о человеческих индивидах всегда, везде и при любых обстоятельствах. Соответственно, когда о формировании человека сначала говорится, что оно происходит в чреве матери (Пс. 138:13), а затем — что в недрах земли (Пс. 138:15 {синод. «во глубине утробы»}; ср. Быт. 2:7), главная мысль о проявлении созидательного начала Бога с самых первых мгновений жизни тем самым еще более акцентируется. И когда стих 16 возвращается к самым ранним стадиям бесформенного существования (*gōlem* — «зародыш», «бесформенное создание»), а возможно, и еще более раннему периоду, прославляется без-

граничное предвидение Бога и Его providentialное участие в каждом человеке. Еще до того как приступить к созиданию, Бог все знает о Своих творениях и заботится о них.

Когда Исаия обращается к ранним этапам истории Израиля и своему предназначению пророка, он использует образы жизни в утробе, объявляя во всеуслышание, что, подобно нерожденному ребенку, Божьи люди неизменно пребывают в царстве Божьей любви и заботы (Ис. 44:2, 21, 24; 46:3; 49:1-5). А служение Иеремии в качестве пророка предначертано до его рождения — даже до зачатия (Иер. 1:4-5).

В обоих заветах зародыш характеризуетсЯ словами, которые обычно используются при разговоре о младенце (Быт. 25:22; 38:27-30; Иов 1:21; 3:3, 11-16; 10:18-19; 31:15; Пс. 50:7; Ис. 49:5; Иер. 20:14-18; Ос. 12:3; Лк. 1:15, 41, 44; Рим. 9:10-11), тем самым подразумевается как неразрывная связь между тем и другим, так и наличие у зародыша собственной индивидуальности. При этом рождение, зачатие и вскармливание выступают в качестве важных этапов биографии. И ни в чем это не проявляется с такой ясностью, как во внутриутробной борьбе между Исавом и Иаковом, а также во встрече Христа и Иоанна, зафиксированной в рассказе Луки об их рождении. Внутриутробная борьба Иакова с Исавом есть предвидение более поздних событий в их жизни (Быт. 25:21-26), а когда Иоанн Креститель за три месяца до своего рождения начал биться, «вызграл» во чреве, почувствовав присутствие недавно зачатого Христа, он выразил почитание Тому, Кто грядет (Лк. 1:39-45). И наконец, существующие свидетельства, касающиеся самого воплощения. Когда Слово стало плотью (Ин. 1:14) и последним Адамом (1 Кор. 15:45; ср. 1 Кор. 15:22; Рим. 5:14), Иисус полностью искупил человечество, чтобы возродить его. Но, в отличие от первого Адама, который появляется из праха земного полностью сформировавшимся, пришествие Христа начинается с оплодотворенной клетки в чреве Марии. Воплощение совершилось не в вифлеемском хлеву, а девятью месяцами раньше в Назарете, когда Святым Духом в чреве Девы произошло зачатие.

Все сказанное недвусмысленно свидетельствует о человеческой сущности неродившихся детей и о постоянном участии

Бога в формировании и защите зачатой жизни. Попытки вмешаться в этот божественный процесс могут считаться присвоением власти Бога, так как они уничтожают жизнь, которую Он начал созидать, и потому — безнравственны.

Бог как защитник беспомощных. Еще один полезный для рассматриваемого аспекта Писания — отношение к слабым и беззащитным членам общества. Очевидно, что к таковым относятся оба главных участника разрешения от бремени — мать и ее ребенок. В Ветхом Завете как сирота (или не имеющий отца, *yātôm*), так и вдова (*almānā*) стали объектами особой заботы из-за их специфических потребностей и повышенной уязвимости. Они находятся под защитой Бога, и обижающим их Он угрожает суровым наказанием. Законы, призванные обеспечить их благополучие (Вт. 14:29; 24:17-21; 26:12-13; ср. Вт. 16:11, 14), эхом отзываются в речах пророков, чьи призывы к социальной справедливости показывают, что пророки заботятся о сиротах, вдовах и всех беспомощных. Иов в ответ на обвинения Елифаза (Иов 22:9) с жаром возражает, что его отношение к сиротам и вдовам всегда было образцовым (Иов 29:12-13; 31:16-23). Другие свидетельства этой заботы о наименее социально защищенных людях можно найти в местах, где убийство детей и беременных женщин упоминается как одно из зверств, учиняемых войсками завоевателей (4 Цар. 8:12; 15:16; Ос. 10:14-15; Наум 3:10; ср. Мф. 2:16). Трудно подобрать другой пример столь бесчеловечных деяний.

В Новом Завете повторяются многие из этих мотивов, но, можно сказать, на более высоком уровне, поскольку наряду с однозначными текстами, например, Иак. 1:27 и 1 Тим. 5:3-16, там (в синоптических евангелиях) есть и несколько высказываний, которые выходят далеко за пределы заботы о детях; дитя становится моделью, образцом того, как входят в Царство Божье и пребывают в нем (Мф. 18:1-6; 19:13-15 и аналогичные им места). Когда Иисус опровергает прежние человеческие представления о величии, Он не только обрушивается на традиционный здравый смысл того времени, но и подчеркивает беспрецедентную ценность и величие детей.

Невозможно игнорировать содержащийся во всем изложенном материале настойчивый призыв к глубокому сочувствию

и деятельной заботе по отношению к наиболее уязвимым и зависимым членам общества. Справедливо устроенное общество принимает законы для особой защиты беременных женщин и неродившихся детей и обеспечивает тем и другим возможность выжить в трудные времена.

Брюс Н. Фиск

Литература: J. Barr, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 51 (1968-69): 11-26; M. Belz, *Suffer the Little Children: Christians, Abortion, and Civil Disobedience*; G. Bray, *TB* 42/2 (1991): 195-225; H. O. J. Brown, *Death Before Birth*; J. J. Davis, *Abortion and the Christian*; P. B. Fowler *Abortion: Toward an Evangelical Consensus*; J. Frame, *Thou Shalt Not Kill*; M. J. Gorman, *Abortion and the Early Church: Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World*; G. Grisez, *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments*; J. K. Hoffmeier, ed., *Abortion: A Christian Understanding and Response*; H. W. House, *WTJ* 41 (1978): 108-23; B. S. Jackson, *VT* 23 (1973): 273-304; D. G. Jones, *Brave New People: Ethical Issues at the Commencement of Life*; O. O'Donovan, *Begotten or Made*; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*; P. Ramsey, *The Ethics of Fetal Research*; F. A. Schaeffer, *A Christian Manifesto*; R. J. Sider, *Completely Pro-Life: Building a Consistent Stance on Abortion, the Family, Nuclear Weapons, the Poor*; J. Stott, *Decisive Issues Facing Christians Today*; R. N. Wennberg, *Life in the Balance: Exploring the Abortion Controversy*; C. Young, *The Least of These*.

АВАДДОН

(ABADDON)

В Отк. 9:1-11, когда Иоанну открывается видение после пятой трубы, огромная туча демонических всадников — саранчи, подобной коням, с человеческими лицами, — поднимается из отверстой бездны. Они посланы для того, чтобы мучить несчастных обитателей земли, но не убивать их. Их ведет вождь, называемый их царем (*basileia*), ангел бездны, чье имя приводится и на еврейском, и на греческом языке. На иврите это Аваддон, а на греческом — Аполлион, оба имени означают «губитель», «погибель», «уничтожение».

Это слово встречается только один раз в Новом Завете (Отк. 9:11) и пять раз в Ветхом (Иов 26:6; 28:22; 31:12; Пс. 87:11; Пр. 15:11 [в Синодальном переводе Аваддон не упоминается в Иова 31:12 (истребление); Пс. 87:12 (тление), но, как и в еврейском тексте, это слово есть в Пр. 27:20]). В Пс. 87:12 Аваддон упоминается в параллели с гробом, могилой; в Иова 26:6 и в Пр. 15:11 — с преисподней (шеолом), а в Иова 28:22 — со смертью. В Иова 31:12 говорится, что грех — это «огонь, поядущий до истребления». Таким образом, в Ветхом Завете Аваддон означает место полного запустения, разрушения, смерти, гибели и уничтожения.

Ангел бездны называется Губителем или Погибелью, потому что его предназначение — надзирать за мучениями обитателей земли (хотя любопытно, что его подручным позволено только мучить, но не убивать их). Отождествление его — вопрос спорный. Кое-кто утверждает, что он и есть сам сатана, в то время как другие считают его лишь одним из многочисленных злых бесов под началом сатаны.

Уолтер А. Элуэлл

АВВАКУМ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(НАВАККУК, THEOLOGY OF)

Пророк Аввакум в своей жизни столкнулся с бесчинствами и несправедливостью царя Иоакима (609 — 597 г. до Р.Х.; см. Иер. 22:13-18), а также с жестокостями завоевателей-вавилонян. Небезынтересно, что книга, носящая его имя, начинается с подробного описания нашествия халдеев. Оно приводит Аввакума в смятение (Авв. 1:6-11), заставив его еще больше сосредоточиться на злодействах, творящихся вокруг. Заканчивается книга откровением о пришествии грозного Бога (Авв. 3:3-15). Это побуждает Аввакума выделить тему Бога и наступления радостного мирного времени (Авв. 3:17-19).

Книга начинается с плача и вопросов «для чего?» и «доколе?», а завершает ее победная песнь. Торжество веры в жизни Аввакума свидетельствует, что самые трудные наши победы относятся не к нашим взаимоотношениям с окружающими, а к нашим взаимоотношениям с Богом.

Бог. Дела Божьи непостижимы, изумительны, а иногда устрашающи (Авв. 1:5; 3:2, 16). Он полновластно владычествует над человеческой историей. Кажущееся непобедимым халдейское войско безропотно покоряется малейшему Его желанию (Авв. 1:6). Его веления как будто запаздывают, но они безошибочны и неприменны (Авв. 2:3). Он воцарился в Своем святом храме, и вся земля должна перед Ним смолкнуть (Авв. 2:20).

Бог вечен и бессмертен (Авв. 1:12). Он свят и не может смотреть на злодеяния (Авв. 1:13). Его слава и сияние затмевают все силы природы. Перед Его сиянием останавливаются солнце и луна (Авв. 3:3, 11). Его пришествие сопровождается всеми ужасающими явлениями бури, и все же Он отделен от них. Вся природа — пассивное творение, обязанное выполнять Его распо-

ряжения. Он превознесен в храме (Авв. 2:20), и все-таки Он — личностный Бог, к Которому можно воззвать «Бог мой» (Авв. 1:12). Ему свойственно такое непоколебимое постоянство, что Его можно назвать «скалой» (Авв. 1:12).

Над Богом не властно время. Сегодня Он способен действовать с той же силой, что и всегда. Аввакуму на его сторожевой башне раскрывается такое богословие, что его достаточно даже для народа, стоящего перед лицом своей гибели. Псалом в Авв. 3 отражает размышления Аввакума о спасительных деяниях Бога в прошлом (Авв. 3:2). По-видимому, пророк неоднократно слышал песнопения об искупительных делах Бога, совершенных для Моисея (Вт. 33:2-5, 26-29), Деворы и Варака (Суд. 5) и для Давида (Пс. 17). Его псалом содержит почти прямые цитаты из них (ср. Пс. 17:34 с Авв. 3:19).

Наиболее заметное различие заключается в том, что древняя традиция, к которой пророк прибегает для большей выразительности, обычно описывает пришествие божественного Мужа брани с помощью совершенного вида еврейского глагола, обозначающего законченное действие. Аввакум же постоянно использует глаголы несовершенного вида, чтобы выделить продолжающееся действие, выразительно показывая, что в пророческом видении он видит, как эти счастливые события разворачиваются перед его взором.

Аввакум видит Бога, пришедшего не для того, чтобы сразить морское божество, как в ханаанской мифологии, но ради Своего рассеявшегося угнетенного народа. Зрением веры Аввакум предвидит, как грозное могущество Бога обрушивается в самый Его день на надменные народы, которые истребляли избранных Божьих (Авв. 3:13, 16).

Все силы смерти и разрушения находятся под властью Бога. В Его распоряжении — все виды непобедимого оружия. Колесницы принадлежат не фараону, а Богу. Перед Его сверкающими копьями и разящими стрелами в ужас застывают даже солнце и луна (Авв. 3:11). В ярости Своей Он попирает древнее море (Авв. 3:8, 15). При Его шествии поколеблено все самое постоянное и незыблемое (Авв. 3:6, 10). Перед Ним изменяется сам лик земли (Авв. 3:9). Видевшие Его шествие потрясены (Авв. 3:7). Дворец Ваала рассыпается в пыль, когда Яхве,

божественный Муж брани, проходит мимо него на битву.

Человечество. Людям присущи необузданность, вспыльчивость, жестокость и несправедливость. Человеческая натура такова, что когда праведный суд запаздывает, люди склоняются ко злу. Людям свойственно с ненасытной жадностью завладевать тем, что им не принадлежит (Авв. 1:5-6, 9; 2:5-8). Они поклоняются силе или тому, что считают необходимым, чтобы жить в роскоши (Авв. 1:11, 16).

И вместе с тем люди, хотя они и могут быть свирепыми, слабы, ненадежны и склонны к самоуничтожению (Авв. 1:14-15). Они могут оказаться беспомощными, как рыба, пойманная в сеть (Авв. 1:14). Могут быть неприкаянными, как твари, пресмыкающиеся по земле. Истинную жизнь нельзя обрести в надменности и самоуверенности, но только через веру в Бога (Авв. 2:4).

Спасение. Аввакум истово ищет теоретические ответы, а находит практические принципы отношения к жизни. Он призван к жизни в вере, которая проведет его через временной разрыв между пророчеством и его исполнением: «Праведный своею верою жив будет» (Авв. 2:4).

Верность — это внутреннее ощущение полного доверия, внутренняя установка, равно как и те дела, к которым она побуждает, но это не чисто внешнее поведение. Те, кто верует, оглядываясь на известные спасительные дела Бога в прошлом и могут смотреть в неизвестное будущее без боязни. Вера Аввакума столь сильна, что зрением души он способен заранее увидеть Божье спасение.

Вера Аввакума происходит от услышанного Слова. Он наполняет свое сердце словами Бога. Они становятся для него настолько реальными, что он способен пророчествовать, высказать свое подтверждение веры — одно из величайших свидетельств веры во всей Библии. Он предчувствует, что в своей жизни может встретиться и с лишениями, и с голодом, но его вера, основанная на древних традициях и живущая в его сердце в настоящем, делает его счастливым (Авв. 3:18). Его вера дает ему облегчение и радость. Он чувствует себя свободным, как олень в горах (Авв. 3:17-19).

Человек, живущий верою, противопоставляется надменным, напыщенным людям, в чьих душах нет правды перед Богом (Авв.

2:3-4). Священнописатель Послания к евреям следует Септуагинте, где первая часть этого стиха переведена как «а если *кто* поколеблется, не благоволит к тому душа Моя» (Евр. 10:38), а затем говорит, что «мы же не из колеблющихся на погибель, но стоим в вере ко спасению души» (Евр. 10:39).

Этика. Ненасытная жадность приносит только разочарования (Авв. 2:5). Подобные люди становятся персонажами насмешливых поговорок (Авв. 2:6). Личная собственность в глазах Бога неприкосновенна (Авв. 1:6). Тех, кто живет только ради вещей и пытается поработить ближнего или извлечь из него выгоду, ждет одна и та же судьба (Авв. 2:6-7). Бог особенно восприимчив к бедам слабых и беззащитных, и горе тем, кто наживается на них (2:10-12). Дом сам по себе не может быть злом, но если он построен за счет несчастий других людей, даже камни его возопиют (Авв. 2:11-12). Бог также възыщлет за хищническую эксплуатацию природных ресурсов, таких как ливанские кедровые леса, изведенные Навуходоносором на строительство, и за безжалостное истребление диких животных (Авв. 2:17).

Люди, которые в надменности своей пытаются за счет других устроить гнездо свое на высотах, в сущности, грешат против собственной души (Авв. 2:9-10). Неясно, буквальный или переносный смысл подразумевается в словах о питье с примесью злости, но чаша в конце концов вернется к тому, кто первый ее предложил (Авв. 2:15-16). Идолопоклонство содержит свое осуждение в себе самом, так как оставляет язычника без надежды (Авв. 2:18-19).

Разнообразные слова осуждения, выказанные Богом в пророчествах, свидетельствуют, что Он видит все, определенно видит больше, чем сам пророк. В Свое время благоприятное Он будет действовать. Но эмоция Он неподвластен. Он не начнет действовать, пока не наступит полнота времен.

Эсхатология. Наступит день, когда «земля наполнится познанием славы Господа, как воды наполняют море» (Авв. 2:14). Такова конечная цель всех дел Бога. История не есть циклический, никогда не кончающийся повтор одних бедствий за другими. История линейна и движется к конечной цели — Царству Божьему. Пророк знает, что ни в мире природы, ни среди всех земных правителей не существует сил,

способных помешать замыслам Бога относительно этого мира.

Бог еще не завершил Свои труды на арене человеческой истории. Он все еще не променял пророческое на апокалиптическое. Мы по-прежнему нуждаемся в остром чувстве веры, присущем Аввакуму. Все, что происходит в нашем мире, — это дела Божьи, хотя мы и не всегда постигаем эти дела.

Пол Фергюсон

См. также: ИЗРАИЛЬ; ПРОРОК.

Литература: D. Baker, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*; R. D. Haak, *Habakkuk*; A. Jepsen, *TDOT*, 1:316-20; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*; R. L. Smith, *Micah-Malachi*; M. E. Szeles, *Habakkuk and Zephaniah*; J. D. Watts, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*.

АВДИЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(OBADIAH, THEOLOGY OF)

Книга пророка Авдия, самая короткая в Ветхом Завете и состоящая всего из двадцати одного стиха, была написана, вероятно, вскоре после захвата Иудеи и Иерусалима вавилонянами в 587 г. до Р. Х. (см. 4 Цар. 25). Священнописатель, о котором неизвестно ничего, кроме имени, приведенного в начале этого Божиего слова, вселяет надежду в сердца Божиего народа, угнетенного последними событиями.

Надеждой наполнена вся книга, это проявляется даже в том, что источником пророчеств в первом и последнем стихах указан Господь (см. также Авд. 1:4, 8, 15, 18). «Господь» — это обычный перевод употребляемого в завете личного имени Яхве/Иеговы, Бога Израилева. Яхве обещал Авраму вступить с ним в особые взаимоотношения (Быт. 12:1-3). Эти отношения были продолжены в завете, который Яхве установил с потомками Аврама на горе Синай (Исх. 19 — 24). С Давидом Бог обновил и развил эти уникальные отношения завета (2 Цар. 7), в котором особо отмечены были Сион в качестве столицы и потомки Давида в качестве царей.

Иудеи, пережив разрушение своей столицы и низложение своего царя, опасались, что Бог либо умер, либо забыл их и покинул из-за их грехов. Можно вообразить, какое они испытали облегчение, когда Бог в этом пророчестве не только обратился к ним со словами утешения, но и назвал Свое особое, личное имя, употреблявшееся в завете. Он по-прежнему их Бог, а они, несмотря на свои грехи — по-прежнему Его народ.

Авдий также вселяет в сердца израильтян надежды более конкретного свойства, предрекая поражение извечного их врага, Едома. Этот народ в Библии отмечен в качестве родственного народу Израиля, так как он состоит из потомков Исава (Быт. 36, в особенности Быт. 36:1, 9), хотя на протяжении большей части своей истории эти две нации не поддерживали хороших взаимоотношений. Едом доставлял неприятности Израилю во время скитаний в пустыне (Чис. 20:14-21; 24:18) и на протяжении всего периода монархии (1 Цар. 14:47; 2 Цар. 8:13-14; 3 Цар. 9:26-28; 11:15-16; 2 Цар. 20:1-2; 25:11-12). Хотя это не подтверждается никакими другими историческими источниками, идумей, сделавшиеся вассалами сначала Ассирии, а затем Вавилона, обвиняются в сожжении Иерусалимского храма, когда Иерусалим был захвачен вавилонянами в 587 г. до Р. Х. (2 Езд. 4:45).

О Едоме говорится в первой части Книги Авдия. Уверившись в собственной неуязвимости благодаря своему труднодоступному географическому положению в «расселинах скал» Заиорданья (Авд. 1:3), Едом все-таки не смог избежать гнева самого могущественного своего врага. Бог, испытывающий к Своему народу Израилю особые чувства и давший ему особые обетования, в Своем величии стоит выше крепостей Едома. Он посрамит гордость идумеев, полагающих, что в своей неуязвимости они могут кичливо противостоять Божию народу, оставаясь безнаказанными (Авд. 1:4). Судя по самому тексту пророчества, Едом не только оставался в стороне, когда Иудея подверглась нападению, но и злорадствовал, видя ее несчастья, и даже вошел в столицу, видимо, для грабежа, и хладнокровно выдал беженцев завоевателям, презрев родственные чувства (Авд. 1:11-14).

Бог обещал не оставить Иудею неотмщенной и вскоре обрушить на Едом Свой суд. В течение следующего столетия счастье стало изменять Едому, его земли отошли к арабам, хотя его этническое присутствие по-прежнему отмечалось в южном Заиорданье и в Палестине (Неем. 2:19; 4:7; 6:1) и сказывалось даже много позднее — в том, что область Негев в южной Палестине называется Идумея (1 Мак. 4:29).

Такой ответный суд свидетельствует, что противостояние Богу, будь оно прямым или косвенным — как в том случае, когда идумей действовали против Его избранного на-

рода, — не останется незамеченным. Бог, праведный и святой, в надлежащее время предпримет ответные действия. Для Израиля это наказание его врагов отчасти стало утешением и поддержкой.

Во второй части книги (с Авд. 1:15) в центре внимания уже не Едом, а весь остальной мир. Едом служит примером того, что Бог в конечном счете призывает все народы к ответу за их дела. Как к Едому пришел день суда (Авд. 1:8), так и более грозный день Господень (Авд. 1:15) принесет суд на все народы.

Наказание соответствует вызвавшим его провинностям. Гордость (Авд. 1:3) навлечет презрение (Авд. 1:2), а те, кто равнодушно следил за разорением своих соседей (Авд. 1:11-14), сами испытают ту же участь (Авд. 1:5-9). Те, кто вредил бегущим от бедствия (Авд. 1:14), сами не смогут убежать от него (Авд. 1:18); и те, кто отнимал у своих братьев дома и земли (Авд. 1:14), сами будут изгнаны (Авд. 1:7, 19). Этот богословский принцип *lex talionis*, принцип наказания, соответствующего и родственного преступлению, особо оговорен в стихе Авд. 1:15. Общепринятый в Ветхом Завете, этот принцип свидетельствует, что суд не просто каприз, не просто прихоть переменчивого Бога. Суд следует за нарушением общеизвестных законов. Это наказание, как ни странно, обеспечивает безопасность для последователей раскрывающего Себя Бога. Будь то в древнем Израиле или сегодня, человек не стал бы иметь дело с божеством, способным в любой момент изменить свои требования и свои взгляды. Личность и воля Яхве известны, как известно и Его вознаграждение тем, кто следует Его путями.

Дэвид У. Бейкер

См. также: ИЗРАИЛЬ; ПРОРОК.

Литература: L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*; D. W. Baker, *Obadiah*.

АВРААМ

(АВРАНАМ)

Ветхий Завет. Этот человек, имя которого, вероятно, означает «отец превознесенный», был первым из великих патриархов Израиля. В древности на Ближнем Востоке патриарх являлся основателем и руководителем рода, однако статус Авраама выше, поскольку он был основателем целой нации — евреев, а также других народов. История его жизни (Быт. 11:27 — 25:12) очевидно соответствует одной из одиннадцати месопотамских таблиц, на которой содер-

жалась информация Бытия и которая, в типичном для них стиле, имела, вероятно, заглавие: «Аврам, Нахор и Аран» (Быт. 11:27) — и заканчивалась словами: «вот родословие» (то есть история потомков, Быт. 25:12). Этот материал, очевидно, был собран во времена Исаака при Безр-лахай-рои (Быт. 25:11) и в окончательном виде включал, вероятно, серию малых таблиц, объединенных общей темой.

Дата рождения Авраама в Уре Халдейском (то есть в южном Уре) точно не известна, но может быть приблизительно вычислена по археологическим данным, полученным в Баб-эд-Дра, около Содома. Последний был разрушен примерно в 1900 году до Р. Х. От патриарха не сохранилось никаких памятников, однако находки в Мари, Нузи и других местах показали, что его жизнь относится к среднему бронзовому веку в Месопотамии (ок. 2000 — 1500 г. до Р. Х.). В таком случае, Авраам вырос в среде высокоразвитой культуры и отнюдь не был безграмотным пастухом, как полагали некоторые библейские критики девятнадцатого столетия.

Значение Авраама в религии очень велико, так как он является историческим предком двенадцати племен, «семени Авраамова», которые неоднократно называют своего Бога «Богом Авраама». Благодаря тому что израильтяне были детьми Божьего обетования (Быт. 12:2), они стали среди народов живым доказательством существования Бога и Его власти. Обещание, сформулированное в общих чертах, было уточнено в завете между Богом и Авраамом (Быт. 15:8-18; 17:1-14), согласно которому потомкам патриарха отводились во владение значительные территории. Авраам должен был стать отцом многих народов (Быт. 17:5), и завет, заключенный с ним и его потомками, должен был стать вечным.

Понятие завета, то есть принимаемых сторонами взаимных обязательств, существовало уже в начале среднего бронзового века, и по соглашению сторон в нем могли предусматриваться наказания за нарушение условий договора. Обычно заключение завета отмечалось какими-либо обрядами (Быт. 15:9-17), которые подчеркивали важность и торжественность момента. Авраам получил указание соблюдать установления завета, а материальным знаком верности завету стал обряд обрезания, предписанного ему и его потомкам. Выполнением этой

процедуры формально отмечается вступление в ряды израильского сообщества.

Хотя Авраам происходил из города Ур, где царила атмосфера многобожия и идолопоклонства, его отец, Фарра, воспитывал ребенка в вере и поклонении единому истинному Богу. А когда взрослый Авраам услышал призыв Господа, он понял, что избран для выполнения особой части божественного замысла, относящейся к предназначению человечества. Ему не пришлось выполнять свою задачу в одиночку, потому что вместе с ним был Господь (Быт. 12:4). От Авраама требовалось неуклонно исполнять волю Бога, как бы трудно это ни было, и без сомнений веровать в наставления, которые он получит на основе договоренностей завета. Следует отметить, что Аврааму в качестве условий завета даже не предлагалось стать покорным. Правильнее было бы сказать, что Авраам верой откликнулся на призыв Бога, поскольку к тому моменту уже многое знал о Нем от своих предков, а потому его решение было обусловлено не столько знаниями, сколько верой. Что же касается неукоснительности подчинения Господу, то в сфере ветхозаветного богословия она была чем-то само собой разумеющимся. Люди понимали, что только при беспрекословном выполнении поставленных Богом условий они могли наладить хорошие отношения с Господом, а народ завета — получить благословение.

Неизбывную веру Авраама можно проиллюстрировать на примере четырех особых событий в его жизни. Первым было распоряжение Бога покинуть и семью, и родину, с тем чтобы переселиться в чужую страну (Быт. 12:1). Разрыв эмоциональных связей не мог не быть болезненным, однако Авраам, веруя, что Бог силен исполнить Свои обетования, двинулся в путь, ни разу не поставив под сомнение Его указания.

Второе событие, по сути, следует из первого — Авраам расстается со своим племянником Лотом (Быт. 13:1-16) из-за распри между их пастухами. Хотя Авраам был, несомненно, огорчен разрывом с родственником, он великодушно позволил Лоту самому выбирать себе земли (Быт. 13:8-11), и Бог снова пообещал бездетному Аврааму многочисленное потомство и обширные территории.

Третье событие произошло позднее, когда снова был подтвержден завет, на этот раз в более детализированном виде (Быт. 17:1-

27). Бог обещал Аврааму сына, который будет зваться Исааком (Быт. 17:16) и станет наследником вечного завета (Быт. 17:19, 21). Авраам, кажется, считал, что эту роль следует отвести Измаилу, но, получив отрицательный ответ, покорно признал волю Господа и, пребывая в вере, ожидал исполнения обещания о том, что все народы Земли благословятся в нем (Быт. 18:18).

Возможно, самое серьезное испытание веры и послушания Авраам пережил, когда Бог приказал ему принести в жертву именно того, кто должен был сохранить завет, — Исаака (Быт. 22:1-2). Покорно и без лишних рассуждений Авраам приступил к выполнению обрядовых действий, и лишь в критический момент Бог заступился за Исаака (Быт. 22:11), объявив, что Авраам выдержал божественное испытание веры и покорности (Быт. 22:12). Благодаря своей богобоязненности Авраам стал образцом верности завету. Во 2 Пар. 20:7 (ср. Иак. 2:23) Авраам назван другом Бога. Уже во времена Нового Завета Авраам и Сарра восхваляются как люди, которые жили и умерли в вере (Евр. 11:8-19).

Новый Завет. Во исполнение божественного замысла о спасении человечества Господу приходится искать тех, кого можно призвать к служению и кому можно доверить осуществление этой задачи. Лишь после суровых проверок выявляется сравнительная надежность служителей Божьих. В случае Авраама его непоколебимая вера обеспечила выполнение обетований завета в отношении великого народа, который даже спустя столетия гордится Авраамом как своим отцом (Ин. 8:39; Рим. 4:16). Эта привилегия, однако, распространяется не только на евреев, но разделяется также приверженцами таких мировых религий, как христианство и ислам.

Пророчество, согласно которому все народы человечества будут благословенны (или «благословятся»), свершилось через дела Иисуса Христа, Божьего Мессии, который явился как давно обещанный потомок Авраама (Мф. 1:1; Гал. 3:16). Его искупительная смерть свергла власть греха над людьми и позволила им примириться с Богом благодаря раскаянию и вере. Спасительное служение Христа возвещается отношениями нового завета, предсказанного Иеремией (Иер. 31:31) и окончательно воплотившегося в христианской церкви, где люди должны служить Иисусу как Царю и

Господу через послушание и веру. Благословение этой привилегированной группы людей состоит в том, что они уверены в Божьей любви к ним и в Его власти спасти всех, кто в Него верует. Однако христианской церкви, получающей благословение, одновременно поручается выполнять обязанности (Мф. 28:19), неизвестные во времена Ветхого Завета. И благословения Авраама сбываются именно в том, что грешники из евреев и язычников получают прощение и духовно возрождаются через проповедь Благой Вести.

Итак, христианская вера составляет звено неразрывной духовной цепи, тянущейся сквозь века. Сущность Нового Завета, на котором основана христианская церковь, состоит в личных отношениях с Богом во Христе, а не в корпоративной договоренности Господа с замкнутой группой людей, например, родом. Христово искупление на Голгофе было достигнуто Человеком, Который — полностью, как и Авраам, вверив Себя Богу (Флп. 2:8), — излил поток божественной благодати на недостойный того мир и наделил жизнь верующих благословенными плодами Духа (Гал. 5:22-23).

Апостол Павел подчеркивает, что ставшие детьми Бога благодаря вере в Иисуса становятся, по сути дела, потомками Авраама, а потому и наследниками обетований (Гал. 3:26-29). Следовательно, христиане могут уверенно называть Авраама «отцом верующих» и славить милость Божью, так как именно благодаря верности патриарха в незапамятные времена к нам пришло вечное спасение. Авраам, Сарра, Исаак и другие — это не те бледные образы, которые прежде нередко расценивались критиками Библии как легендарные или мифические. Наоборот, участники Авраамова завета — реальные люди, и современные христиане разделяют привилегию присоединиться к ним в свидетельстве о власти Бога и о Его замысле спасения через Иисуса Христа. Однако христиане, имеющие право ликовать по поводу того, что благословения завета с Авраамом распространяются теперь и на них, не должны забывать слов Иисуса о том, что истинные дети Авраама также вершат *дела* Авраама (Ин. 8:39).

Хотя завет Авраама постоянно обновлялся, само по себе биологическое происхождение от славного патриарха не обеспечивает личного спасения; об этом говорил еще Иоанн Креститель (Мф. 3:9). Неправильно

также думать, будто бы в древнем Израиле не было неверующих (Рим. 9:6). Только те участники завета, в чьей жизни присутствует такая же покорность и вера, как у патриарха, будут иметь долю в благословениях завета. Для Павла Авраам был образцом веры (Рим. 4:16-22; Гал. 3:6-12), а Иаков видит в этом человеке пример того, что оправдание верой удостоверяется делами, обусловленными этой верой (Иак. 2:20-24). Основной упор, однако, делается на истинном характере веры, а не на тех делах, которые вера может повлечь за собой.

Р. К. Харрисон

См. также: ИЗРАИЛЬ.

Литература: G. Bush, *Notes on Genesis*; D. Kidner, *Genesis*; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*; F. B. Meyer, *Abraham: The Obedience of Faith*; C. F. Pfeiffer, *The Patriarchal Age*; A. R. Millard and D. J. Wiseman, *Essays on the Patriarchal Narratives*.

АВТОРИТЕТ, ГОСПОДСТВО, ВЛАСТЬ

(AUTHORITY)

Категория власти сравнительно редко задействована в Ветхом Завете. В основном она используется в Новом Завете, где греческое слово *exousia* имеет по меньшей мере четыре значения.

Во-первых, власть есть свобода принимать решения или право действовать без ограничений. Вся власть такого рода начинается с Бога, поскольку нет власти не от Бога (Рим. 13:1). Бог имеет право лепить из глины то, что хочет (Рим. 9:21), и устанавливать времена и сроки (Деян. 1:7). Бог дал Павлу право проповедовать Евангелие (1 Кор. 9:18). Верующим дана власть быть чадами Божьими (Ин. 1:12), и им принадлежит свобода в отношении законов (1 Кор. 8:9). Хотя власть бесполезна без силы, благодаря которой она становится действенной, мы вполне можем четко разграничить два эти понятия. Власть в первом значении отличается, следовательно, от силы и связана в первую очередь с исключительностью прав.

Во-вторых, представление о власти связано с силой, способностью или возможностью осуществить какое-либо действие. Иисусу дана власть прощать грехи (Мф. 9:6-8) и власть над нечистыми духами (Мк. 6:7). Семидесяти двум ученикам Иисус дал власть наступать на змей и скорпионов (Лк. 10:19). Симон стремился к тому, чтобы у него была власть давать Святого Духа (Деян. 8:19). Сатана имеет власть действовать

в пределах, установленных для него Богом (Деян. 26:18).

В-третьих, слово *власть* используется в смысле полномочий — доверенности, разрешения или права делать что-либо. Иисуса спрашивали, какой властью Он учит (Мф. 21:23). Власть для Своего служения Он получил от Бога Отца (Ин. 10:18). Савл был послан в Дамаск для преследования христиан с властью и поручением от первосвященников (Деян. 26:12). Бог дал апостолам власть созидать Церковь (2 Кор. 10:8).

В-четвертых, в силу естественного переноса значения, слово *exousia* относится к области, в которой применяется власть. Бог установил в мире разные сферы правления — например, для светских властей. Иисус был предан власти правителя (Лк. 20:20). Когда Пилат узнал, что Иисус происходит из области Иродовой, то есть подпадает под власть последнего, он отослал Его к Ироду (Лк. 23:7). У правителей и царей есть свои сферы влияния (Рим. 13:1), как и у сатаны (Кол. 1:13), но Христос вознесен превыше всякого начальства и власти (Еф. 1:21). Более часто *exousia* означает власть, имеющуюся у правителей и другого начальства в силу занимаемого ими положения — например, в городском самоуправлении (Тит. 3:1). В таком случае речь идет об общественных отношениях между по крайней мере двумя людьми, из которых один является главным. При таких отношениях младший выполняет распоряжения старшего не по внешнему принуждению, но благодаря внутренней убежденности, что тот имеет право отдавать приказы, а обязанностью подчиненных — выполнять их и признавать статус начальника и его авторитет.

С богословской точки зрения, четвертое значение власти наиболее важно. Вопрос о властях — это фундаментальная проблема, с которой сталкивается каждый человек, в особенности верующий. Этот вопрос невозможно переоценить. В жизни каждого человека существуют власти, которым он подчиняется — не по принуждению, а по убеждению. Более того, Бог создал человека, чтобы тот жил под Его властью. Когда человек предпочитает в жизни иное руководство, своеволие или власть идола, он совершает грех. Таково, вкратце, учение в первых главах книги Бытия (Быт. 1 — 3). Эта часть Писания иллюстрирует стремление человека, движимого гордостью, осво-

бодиться от всякой власти извне и самому окончательно утвердиться в качестве господина своей жизни.

Как же Бог осуществляет Свою власть над творением и всеми созданиями? По свидетельству Писания, Бог установил три фундаментальных сферы влияния, в которых Он передает власть человеку. Эти три сферы — светская власть, семья и Церковь. Верующий обязан в этих сферах подчиняться тем, кто облечен властью. Граждане государства должны подчиняться правительству (1 Пет. 2:13-14). Детям надлежит слушаться родителей (Еф. 6:1-2). Верующие должны быть покорны церковным авторитетам, например, апостолам, которые требуют повиновения на основании того, что служение возложено на них Господом. Существуют и исключения. Когда облеченный властью человек не оправдывает ответственности, возложенной на него Богом — источником всякой власти, то те, кто ему подвластен, имеют право, а по сути — даже обязаны «повиноваться больше Богу, нежели человеку» (Деян. 5:29). Апостол Петр в своем послании призывает учеников Христа подчиняться гражданским властям (1 Пет. 2:13). Однако, согласно апостолу Луке, когда власти запретили Петру проповедовать вероучение, он подал яркий пример того, что сейчас называется гражданским неповиновением, и не подчинился (Деян. 5:29).

Перед современными христианами стоит вопрос: как Бог осуществляет Свою власть в сфере духовной, то есть в Церкви? В Ветхом Завете ответ был очевиден. Бог осуществлял Свою власть через посредство пророков, священников и царей. Во времена Христа ученики подчинялись господству Бога Отца, повинаясь Иисусу. Затем Христос передал власть апостолам, которые управляли делами ранней Церкви. Когда Христос придет во второй раз, Он будет править с нового престола в новом Царстве.

А как Бог во Христе осуществляет Свою власть в промежутке между двумя Его пришествиями? Передается ли власть апостолов по преемственности или через хиротонию (рукоположение) епископов? Евангельский ответ на этот вопрос найден благодаря протестантской Реформации; это принцип *sola Scriptura* (только Писание). Евангельское богословие обращается к авторитету Писания, поскольку считает Библию запечатленным Словом Божиим —

книгой, указывающей на высший и абсолютный авторитет, живое и трансцендентное Слово Божие. Бог осуществляет власть над Церковью через Писание, которое сообщает нам истину, освященную властью Бога. В Библии содержатся точные указания. Она устанавливает господствующие нормы, в соответствии с которыми должны быть сформированы все представления и принципы как отдельных верующих, так и Церкви в целом. Библия есть запись и объяснение божественного откровения, являющееся одновременно полным (достаточным) и ясным (постижимым); другими словами, в ней содержится все, что в этом мире нужно знать Церкви для наставления верующих в спасении и в служении.

Сэм Хамстра-мл.

Lutepatupa: B. Holmberg, Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church.

АГГЕЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ (HAGGAI, THEOLOGY OF)

Пророки Аггей и Захария в 520 г. до Р. Х. объединили свои усилия, чтобы способствовать восстановлению храма после вавилонского плена. В 538 г. до Р. Х. персидский царь Кир позволил евреям вернуться в Иерусалим, и в 536 г. до Р. Х. работы по возведению фундамента храма были окончены. Однако затем в связи с нарастающим сопротивлением работы остановились — до тех пор, пока в дело не вмешались Аггей и Захария. Благодаря их убедительной проповеди к 515 г. до Р. Х. правитель Зороваель и первосвященник Иисус Иоседеков смогли окончить «второй храм», и у евреев снова появился объединяющий их в единый народ центр для поклонения Богу.

Книга Аггея состоит из четырех коротких пророчеств, сделанных в период с августа по декабрь 520 г. до Р. Х., на второй год правления Дария Гистаспа. Однозначная датировка пророчеств и схожесть их стиля дают основания говорить о единстве книги. Короткие, но суровые проповеди Аггея трогали сердца уцелевшего остатка иудеев, и народ охотно откликнулся на призыв пророка достроить храм.

Кары и благословения. Хотя возвратившиеся из плена жили на родине, в Израиле, всего восемнадцать лет, непослушание народа уже породило ряд проблем, характерных скорее для периода перед пленом. Бог послал засуху и неурожай, из-за чего экономика пришла в плачевное состояние. Моисей предупреждал, что несоблюдение за-

вета непременно приведет к подобным бедствиям, а в конце концов — к порабощению (Вт. 28:38-40). Ржавчина и блеклость хлеба, упомянутые в Агг. 2:17, особо оговорены в качестве проклятий завета во Вт. 28:22 {синод. «ржавчина» и «чахлость»}. Израильтяне не стали достраивать храм, но зато украшали свои дома и допустили, чтобы это Господне дело пришло в полное запустение (Агг. 1:4).

Задетые справедливостью обвинений Аггея, раскаявшиеся израильтяне пробудились от летаргии и в сентябре 520 г. до Р. Х. возобновили возведение храма. Точно также, как Господь возбудил дух людей, чтобы им вернуться домой в 538 г. до Р. Х. (Езд. 1:5), Он возбудил дух Зоровавеля и Иисуса, чтобы они еще раз привели народ к послушанию Богу (Агг. 1:14). И хотя земля дала тогда очень мало винограда, смокв и маслин, Бог обещал: «От сего дня Я благословлю их» (Агг. 2:19). Послушание всегда приносит благословение, и готовность людей поставить Бога на первое место в своей жизни принесет им как материальные, так и духовные благословения. Урожай снова сделается изобильными, а засуха и голод прекратятся.

Присутствие Бога со Своим народом. Когда израильтяне с благочестием откликнулись на призывы Аггея, милостивый Бог пообещал быть с ними (Агг. 1:13). Бог был с Иисусом Навином, когда тот вел народ в обетованную землю (Нав. 1:1), а теперь другому Иисусу было сказано: «Ободришь... и производите работы, ибо Я с вами» (Агг. 2:4). Когда на Соломона возложена была тяжкая ответственность строить первый храм, и ему тоже было сказано оставаться твердым и приступать к делу (1 Пар. 28:10, 20).

Упоминание Святого Духа и синайского завета в Агг. 2:5 призвано напомнить о том, что Святой Дух поддерживал Моисея и семьдесят старейшин, когда они вывели Израиль из Египта и вели его через пустыню (Чис. 11:16-17, 25). Восстановить храм будет не легче, но Божья помощь израильтянам обеспечена.

Присутствие Бога со Своим народом может также подразумеваться в словах «слава сего последнего храма» в Агг. 2:9. В Ветхом Завете слава Божья связана со столпом облачным, который наполнил скинию, а позже — храм. Эти события относились к числу самых важных в израильской истории

(см. Исх. 40:34-35; 3 Цар. 8:10-11), поэтому будущее, которое Аггей пророчит остатку израильтян, даже более славно, чем знаменитое прошлое этого народа.

Грядущий Мессия. Одной из причин того, что слава второго храма превзойдет славу храма Соломона, является присутствие в храме Зоровавеля Сына Человеческого. Когда Младенец Иисус был принесен в храм, престарелый Симеон назвал Его светом к просвещению язычников и славою народа Израйля (Лк. 2:32). Связь Мессии со «славою» может быть еще сильнее, если слова «Желаемый [или “желание”] всеми народами» в Агг. 2:7 тоже относятся к Христу. Из контекста очевидно, что «желание» может соотноситься с ценностями, такими как серебро и золото (Агг. 2:8), однако из других мест с не меньшей очевидностью следует, что то же соотносится и с людьми. Даниил три раза назван «муж желаний» (Дан. 9:23; 10:11, 19). Возможно, термин был выбран, чтобы обозначить одновременно ценную собственность и высоко ценимого человека и тем самым вместить всю полноту понятия *слава*.

Еще одно мессианское предвосхищение обнаруживаем в последнем стихе книги, где Зороваель назван «раб Мой» и «печать, ибо Я избрал тебя» (Агг. 2:23). Слово *раб* относится к Христу в основном в Исаии (Ис. 49:3; 50:10; 52:13); там же Иисус, «Отрок Мой», назван также «избранным Моим» (Ис. 42:1). Непонятная ссылка на перстень-печать проясняется благодаря Иер. 22:24, где предок Зоровавеля, Иехония, сорван подобно перстню и отдан Навуходоносор. Сравнивая Зоровавеля со Своим «перстнем», Господь, возможно, отменяет проклятие против Иехонии, восстановив его род, так что его потомок сможет снова взойти на престол Израйля. Зороваель не предназначен был стать царем, но потомком его являлся Христос, имеющий права на престол. И Иехония, и Зороваель упомянуты в родословии Христа в Мф. 1:12.

Потрясение всех народов. Дважды во второй главе Аггей утверждает, что Господь потрясет небо и землю (Агг. 2:6, 21). Затем в Агг. 2:6 предсказывается, что Бог «потрясет все народы», а в Агг. 2:22 — что Он ниспровергнет престолы царств. Точно так же, как Бог обрушил Свой суд на фараона и его колесницы в Чермном море, Он снова проявит Свою грозную силу в суде над народами в конце времен. В Евр. 12:26

цитируется пророчество Агг. 2:6 о втором пришествии Христа и поражении царства мира сего. Поскольку Аггей говорит, что потрясение народов «будет скоро», не исключено, что под ближайшим исполнением пророчества подразумевается падение Персидской империи и возвышение Греции и Рима.

Герберт М. Вольф

См. также: ЗАХАРИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: R. Alden, *Haggai*; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*; R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*; C. L. Meyers and E. M. Haggai, *Zechariah 1-8*; R. L. Smith, *Micah-Malachi*; H. M. Wolf, *Haggai and Malachi*.

АГНЕЦ, АГНЕЦ БОЖИЙ

(LAMB, LAMB OF GOD)

Определение. В скотоводческой культуре, где появилась Библия, существовало множество слов для обозначения ягненка или овцы. К еврейским словам относятся *kebeš*, «ягненок», «агнец однолетний» (Исх. 29:38-39), *kešeb*, «ягненок» (Лев. 3:7), *šb'n*, «мелкий рогатый скот, овцы и козы, стадо, стада» (1 Цар. 25:2), *'ayil*, «овен» (Быт. 15:9), *kar*, «баран, стенобитный таран» (Ис. 16:1), *šeh*, «одно животное из стада, овца (или коза)» (Ис. 43:23), *tāleh*, «ягненок-со-сунок» (1 Цар. 7:9). Арамейское слово *'immērīn* обозначает ягненка как предмет жертвоприношения (Езд. 6:9).

Греческие слова включают в себя *amnos*, «ягненок» (Ин. 1:29, 36; Деян. 8:32), *arēn*, «ягненок» в качестве животного для заклания (Лк. 10:3), *arnion*, «овца, ягненок», обычно уменьшительное от *arēn*, но не в Новом Завете, а в Книге Откровение — обозначение Христа (Отк. 5:6; 6:1), *probaton*, «овца, мелкий рогатый скот» (Мф. 12:11; 18:12; Мк. 6:34; 14:27; Ин. 2:14; 10:1-16, 26; Рим. 8:36).

Ветхий Завет. Скотоводство. Овцы или агнцы пасутся (Ис. 5:17; Ос. 4:16), дают шерсть (Иов 31:20; Пр. 27:26) и мясо (2 Цар. 12:14), их также приносят в жертву (Лев. 9:3). В рамках скотоводческой культуры метафора, называющая Господа пастырем Своего народа, была продиктована самой жизнью (Пс. 22:1; Ис. 40:11; Иез. 34:12-16); так, люди без руководителей подобны овцам без пастуха (Чис. 27:17; 3 Цар. 22:17; Иез. 34:5).

Пасхальный агнец. Праздник Пасхи отмечался в честь решающей, десятой казни египетской, которая повлекла за собой исход израильтян из Египта и освобождение

от рабства. Каждая семья брала из своего стада агнца, однолетнего, мужского пола, без порока, и вечером в четырнадцатый день месяца его закалывали (Исх. 12:1-30). Кровью агнца мазали перекладину и оба косяка дверей. Затем агнца запекали и съедали. В еврейской традиции этот праздник стал очень важным священным днем, и повсюду в Ветхом Завете это отмечено.

Жертвенный агнец. Двух однолетних агнцев (*kebeš*) закалывали на жертвеннике скинии или храма ежедневно, одного утром и одного вечером (Исх. 29:38-41; Чис. 28:3-8). Овцу или агнца приносили в жертву за грех (Лев. 4:32-35), а также в жертву всесожжения для очищения священника (Лев. 9:3), для очищения матери после родов (Лев. 12:6-7), для очищения святилища и народа (2 Пар. 29:21) и вернувшихся из плена (Езд. 8:35). В дополнение к ведущей роли жертвенного агнца в пасхальной трапезе от семи до четырнадцати агнцев приносились в жертву всесожжения во время праздника труб (Чис. 29:2), в день искупления (Чис. 29:8) и в каждый день праздника кушей (Чис. 29:13).

Раб, Который страдал добровольно / Агнец. Текст про обезображенного и страдающего Раба в Ис. 52:13 — 53:12 обычно понимают как мессианское пророчество. Раб будет низкого происхождения, будет презираем и отвергнут, изведает скорби и болезни, с Ним будут обращаться, как с прокаженным, а Он примет на Себя наши немощи и болезни, понесет наши грехи и беззакония и претерпит наказание, заслуженное нами. В высшей точке Своего самоотверженного служения и мук, принятых за грехи многих, Раб сравнивается с агнцем, ведомым на заклание, но безгласным (Ис. 53:7).

Новый Завет. Евангелия. Четвертое евангелие, по-видимому, можно считать обобщением ветхозаветной типологии. Иоанн Креститель указывает своим ученикам на Иисуса и свидетельствует: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29, 36). К этому определению евангелист присовокупляет еще такие названия, как «Сын Божий» (Ин. 1:34, 49), «Мессия» (Ин. 1:41), «Царь Израилев» (Ин. 1:49) и «Сын Человеческий» (Ин. 1:51). Иисус, Агнец Божий, входит во двор храма во время праздника Пасхи (Ин. 2:13, 23), делает бич из веревки, выгоняет из храма овец и волов, рассыпает деньги меновщиков и объявля-

ет: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2:19). Он говорил о храме Тела Своего (Ин. 2:21), но никто этого не понял до Его воскресения (Ин. 2:22). В Евангелии от Иоанна распространен мотив праздника Пасхи (Ин. 2:13, 23; 6:4; 11:55; 12:1; 13:1; 18:28, 39; 19:14, 31, 42), там же встречаем многочисленные указания на прославление Иисуса в Его крестной смерти (Ин. 3:14-15, 16-17; 8:28; 12:23, 32; 3:31; 17:1, 5). Образ страдающего Раа/Агнца из Ис. 53:7 находит свое завершение в эпизоде омовения Иисусом ног ученикам (Ин. 13:1-17). Как в Мк. 14:12, а также Лк. 22:7, взятие Иисуса под стражу, суд, распятие ассоциированы с обрядом заклания пасхального агнца.

Книга Деяний и послания. Принятое ранней церковью толкование Ис. 53:7-8 Лука риводит в рассказе о проповеди Филиппа римскому царедворцу (Деян. 8:26-40). агнец, что «веден был... на заклание», является богословским средоточием благовестия о Иисусе (Деян. 8:35). По-видимому, эта метафора была менее значима для урбанизированной нееврейской аудитории Павла, так как слова «Пасха наша, Христос» встречаются у него только однажды, в Кор. 5:7. Однако Христос, распятый Сын южий, остается средоточием благовестия у Павла тоже. Хотя термин *Агнец* в Полании к евреям не употреблен ни разу, в ехсте подтверждается, что Иисус Христосыл обетованной Божией жертвой, предназначенной умереть однажды для уничтожения греха (Евр. 7:27; 9:26-28; 10:1-18). Те, кто верует, искуплены «драгоценною Кроию Христа, как непорочного и чистого гнца» (1 Пет. 1:19; ср. Мк. 10:45).

Откровение. Христология Агнца Божияго достигает своего апогея в последней книге канона, где слово *arnion* появляется в греческом тексте двадцать девять раз. В небесном видении главы Отк. 4 хор из двадцати четырех старцев и четырех исполненных очей животных прославляет «Госюда Бога», Сидящего на престоле, достойного «приятъ славу» (Отк. 4:11). Бог деркит запечатанную книгу — Священное Писание о Его воле и Его завете — в Своей еснице. Для открытия обетованного наледия Тот, Кто заключал завет, должен умереть. На протяжении веков люди, подобные Иоанну, ожидали, что появится божественный победоносный воитель — «лев от колена Иудина» (Отк. 5:5), преодолеваю-

щий силы зла. Однако победа Бога приходит благодаря Его Сыну, Сыну Давидову, Который выглядит, как Агнец (Отк. 5:6). Агнец, «как-бы закланный» (Отк. 5:6, 9, 12; 13:8), находится в центре престола. Он один достоин раскрыть книгу. Как только Он берет книгу, молитвы святых исполняются (Отк. 5:8) и все небо и вся земля возносят хвалу: «Достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение» (Отк. 5:12). Итак, Иисус, Агнец Божий — это «Господь господствующих и Царь царей» (Отк. 17:14).

Мелвин Г. Шумейкер

См. также: ИСКУПЛЕНИЕ; ВОССОЕДИНЕНИЕ С БОГОМ; ИСАИЯ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ИИСУС ХРИСТОС; ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ.

Литература: С. К. Barrett, *NTS*(1955): 210-18; G. R. Beasley-Murray, *John*; R. E. Brown, *The Gospel According to John (1-12)*; G. L. Carey, *Tyn Bul* 32 (1981): 97-122; J. D. Charles, *JETS* 34/4 (1991): 461-73; G. Florensky, *SJT* 4 (1951): 13-28; N. Hillyer, *Euv* 39 (1967): 228-36; J. Jeremias, *TDNT*, 1:185-86, 338-41; 5:896-904; I. H. Marshall, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, pp. 432-34; H. Preisker and S. Schulz, *TDNT*, 6:689-92; M. G. Reddish, *JSNT* 33 (1988): 85-95; D. B. Sandy, *JETS* 34/4 (1991): 447-60; W. C. van Unnik, *Melanges Bibliques en Hommage*, pp. 445-61; S. Virgulin, *Scr* 13 (1961): 74-80.

АД, ПРЕИСПОДНЯЯ (HADES)

Греческий термин, широко употребляемый для обозначения божества подземного мира и обители мертвых. Новозаветное употребление слова *hadēs* основано на его еврейской параллели, «шеол» (*šē'ôl*), и в Септуагинте являлось предпочтительным переводом.

Ветхий Завет. Преисподняя ассоциируется в основном со смертью и с обителью умерших, как нечестивых, так и праведных (Быт. 37:35; Пс. 15:10; 87:11-13; Ис. 14:9). Их продолжающие думать и чувствовать души ожидает летаргическое существование, в котором, очевидно, нет им ни вознаграждения, ни возмездия (Иов 10:21; Ек. 9:10; Ис. 14:10). Поскольку смерть — это состояние не естественно наступающее, а появившееся в творении из-за греха и губительных дел сатаны (Быт. 2 — 3), в Ветхом Завете преисподняя отождествляется с владениями сатаны и его бесовских воинств (Иов 18:14; Пс. 17:5-6; Ис. 28:15; Иер. 9:21). Хотя и являясь антагонистом, ад в конечном счете существует для службы Яхве (1 Цар. 2:6; Пс. 54:24; 138:8). В Ветхом Завете с уверенностью ожидается победа Бога над преисподней (Пс. 97; Ис. 25:8; Ос.

13:14). Однако конкретные ожидания телесного воскресения нечестивых и родственная концепция пребывания в преисподней в качестве промежуточного состояния относятся к более позднему периоду (Дан. 12:2).

Новый Завет. Расплывчатая картина иудейского преисподней и ее греческого аналога, загробного царства Аида, в период между заветами допускала самые разнообразные свои толкования среди иудеев. В Новом Завете откровение Христа и Его спасительные деяния придали этому понятию строгие очертания. Ведь Христос утверждал, превыше всякой власти и силы (Еф. 1:20-23), превыше даже «имеющего державу смерти» (Евр. 2:14; 2 Тим. 1:10). Христос владычествует «и над мертвыми и над живыми» (Рим. 14:9).

Ад — это состояние, в котором пребывают все умершие. В Новом Завете нисхождение в преисподнюю может подразумевать просто чью-либо смерть и бестелесное существование. В этом смысле даже Иисус сошел в ад. Следуя пророчеству Давида в Пс. 15:10, Петр истолковывает воскресение как Божье избавление Христа из ада (Деян. 2:27, 31). Сходным образом, Иисус предсказывает, что Сын Человеческий будет выведен из сердца земли подобно тому, как Иона был выведен из преисподней (Мф. 12:40 «из чрева кита»). В обоих случаях преисподняя понимается как внетелесное существование.

В Новом Завете не выясняется, где и как в точности происходило сошествие Иисуса в ад, в отличие от поздней церковной традиции о «разорении ада» и «Евангелии ада». Практически общепризнанно, что проповедь из 1 Пет. 3:19 имела место после воскресения Христа, а не до него (1 Пет. 3:18 — «ожив духом»), и что «мертвые» в 1 Пет. 4:6 — это усопшие верующие, которые услышали Благоую Весть еще при жизни. Тем не менее сошествие Иисуса в ад имеет большое богословское значение. Таков путь ветхозаветных праведников (Ис. 53). Более того, это сошествие подтверждает, что Бог воспринял человеческую природу и даже наш грешный удел, смерть (2 Кор. 5:14, 21; Евр. 2:14). И наконец, восшествие Христа из ада открыло для человечества новую жизнь (1 Кор. 15).

Притча Иисуса о богаче и Лазаре раскрывает дополнительные черты этого состояния (Лк. 16:19-31). Непреодолимая про-

пасть разделяет умерших беззаконных и праведных. Со смертью человека определяется его удел и не остается возможности для покаяния в дальнейшем. Богач, осознав свою судьбу и судьбу своих родных, горестно взывает к Аврааму, чтобы тот послал им на землю знак и облегчил его страдания, но все тщетно. Обычно в подробностях притчей не следует искать уточнений проповедваемой ими доктрины. В данном же случае красочное описание Иисусом основных черт положения праведных и неправедных после их смерти необходимо для раскрытия смысла этой притчи. В других текстах Нового Завета тоже описываются стенания умерших и неизменность их будущего (2 Кор. 5:10; Евр. 9:27; Отк. 6:9-10).

Ад — это место, где пребывают и подвергаются наказанию умершие грешники. В притче о богаче и Лазаре богач испытывает мучения в аду. Это промежуточное состояние, так как телесное воскресение и последний суд еще остаются делом будущего. Иисус показывает, что преисподняя служит предвосхищением последнего суда над богачом. Сходным образом, Лазарь покоится на лоне Авраамовом, под которым подразумевается счастливая обитель умерших праведников (Лк. 16:23).

Это разделение на умерших праведных и умерших неправедных прослеживается во всем Новом Завете. Умершие праведники «водворились у Господа» (2 Кор. 5:8), «в раю» (Лк. 23:43) или рядом с Богом (Отк. 6:9; 7:9; 14:3). Неправедные подвергаются наказанию, и нечестивые духи содержатся в узах в Тартаре — это греческое слово обозначает нижнюю часть ада (1 Пет. 3:19; 2 Пет. 2:4, 9; Иуд. 6). Проклятие Иисуса о низвержении в ад нераскаявшегося Калернауа — это не просто предсказание его земного падения, а суд над ним (Лк. 10:15).

Некоторые толкователи считают эти ссылки на ад и мертвых проблематичными и противоречащими Ветхому Завету. Дж. Ваз, решая эту проблему, проводит различие между адом в качестве бестелесного состояния всех умерших и адом в качестве особой обители для нечестивых. Как он пронизательно отмечает, только неправедные обитают в месте наказания под названием *ад*. Усопшие праведники пребывают вместе с Иисусом во внетелесном состоянии, которое тоже называется *ад*. Ветхозаветная концепция ада как объятый мраком обители всех усопших в Новом Завете

подверглась значительным изменениям. Развитие ее, однако, согласуется с представлениями о власти Иисуса над живыми и мертвыми.

Владения ада покорены. Подобно Ветхому Завету, Новый Завет персонифицирует понятие ада и родственные понятия, такие как смерть, бездна и Аваддон, понимая под ними бесовские силы, олицетворяющие грех и погибель (Деян. 2:24; Рим. 5:14, 17; 1 Кор. 15:25-26; Отк. 6:8; 9:1-11; 20:14). Когда Иисус обещает, что «врата ада» никогда не одолеют Церковь (Мф. 16:18), Его слова переключаются с ветхозаветным выражением, связанным с властью зла и бедствиями (Пс. 9:14; 106:16-19). Упоминание Иисусом будущего в Мф. 16:18 согласуется с пророчеством Откровения о последнем сражении сатаны с Божиим народом (Отк. 19:19; 20:7-9). Иисус обещал, что Он победит ад, так что тот не сможет одолеть Церковь. Действительно, Его воскресение засвидетельствовало, что это царство зла уже сломлено. Ныне Христос держит ключи, знак власти над адом и смертью (Отк. 1:18)!

Конец ада. Иисус победил все силы и власти. Он превознесен и в таком качестве дарует благодать Своей Церкви (Еф. 4:7-10). Верующие знают, что после победы над адом (Отк. 1:18) ничто, даже сама смерть, не в силах отлучить их от Христа (Рим. 8:39). Они по-прежнему ожидают следующего события в истории спасения, когда Иисус завершит установление Своего Царства. Тогда ад отдаст пребывающих в нем мертвых для последнего воскресения и суда (Отк. 20:13). После этого ад, сатана и беззаконные будут ввержены в геенну, в место окончательного Божьего возмездия. (Ад обладает лишь ограниченным существованием, а геенна является местом окончательного суда для беззаконных).

Итак, Новый Завет подтверждает, что Христос победил ад. Пока умершие верующие находятся в этом состоянии, они одновременно пребывают «с Господом». Ад также обозначает покоренную цитадель царства сатаны, конец которого предопределен и которое является местом промежуточного пребывания и наказания для умерших нечестивцев, ожидающих последнего суда.

Тимоти Р. Филлипс

См. также: ЛОНО АВРААМОВО; СМЕРТЬ; МОГИЛА; ГЕЕННА; ШЕОЛ.

Литература: J. W. Cooper, *Body, Soul and Life Everlasting*; W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18 — 4:6*; M. J. Harris, *Themelios* 11

(1986): 47-52; R. L. Harris, *TWOT*, 2:892-93; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*; J. Jeremias, *TDNT*, 1:146-49, 657-58; 6:924-28; T. J. Lewis, *ABD*, 2:101-5; G. Vos, *ISBE*, 2:1314-15.

АДАМ

(АДАМ)

Адам — это одновременно имя первого человека и обозначение всего человечества. Сам Бог назвал так Адама и Еву (Быт. 5:1-2). В иврите корень *ādām* ассоциируется с красным цветом. Возможно, здесь нашел свое отражение красный цвет почвы, из которой создан человек.

Адам был сотворен из праха земного (Быт. 2:7). Явно прослеживается созвучие между словами *Адам* и *земля* (*ādāmā*). Немаловажно, что Адам отождествляется со всем человечеством, а не с каким-то конкретным народом. Не указано, из какой страны был взят прах для сотворения. Рабби считали, что прах был собран со всей земли, а потому никто не может заявить: «Мои предки лучше ваших».

Слово *создал* подразумевает любовную работу гончара, изваявшего изысканное произведение искусства. В этот глиняный сосуд Бог вдохнул дыхание жизни (Быт. 2:7). Такими словами описываются глубокие и личные отношения между человеком и Богом, не распространяющиеся на животный мир.

Адам в акте творения стал чуть ниже ангелов (или Бога), и Бог «славою и честью увенчал его» (Пс. 8:6). (Рабби полагали, что сияние пяты Адама способно затмить солнце.) Адам был поставлен наместником над всем творением Бога. Обороты «владычествовать», «поставил владыкою», «все положить под ноги его» (Быт. 1:28; Пс. 8:7) подразумевают власть над природой, но не над другими людьми.

В Писании отсутствуют многие детали, характерные для месопотамских преданий о сотворении мира, например, из «Энума элиш». Ничего не говорится о нисходящем с небес корабле, символизирующем самодержавную власть. Человечеству не было послано и формы для изготовления кирпичей. На Адама не возлагалась обязанность строить города и храмы. Он был создан не для того, чтобы освободить Бога от черной работы, — в Адаме выразилась забота Творца о природе. Неверно также, что Бог сотворил первого человека смертным, закрепив вечную жизнь исключительно за Собой, как это следует из эпоса о Гильгамеше.

В раю при появлении Адама не было никаких окультуренных деревьев и подстриженных кустарников. Человек очутился в пустынном месте (Быт. 2:5-7). Первым, что увидел Адам, возможно, оказался Бог, насаждавший для него сад. И Адам мог воочию убедиться, что все совершенные и ценные дары — от Господа Бога.

Человеку поселен посреди этой красоты, посреди райского сада, чтобы «возделывать его и хранить его» (Быт. 2:15). В отличие от шумерского сказания о рае с Энки и Нинхурсаг, у Адама в услужении не было садовника. Творческая, исполненная глубокого смысла работа всегда была частью райского существования. Адам помещен в рай не в качестве одного из растений, а в качестве того, кто их выращивает. Человек создан не для того, чтобы его обслуживали, а для того, чтобы помогать Творцу сохранять и возделывать Его творение.

Человеку были созданы все условия для приятной и плодотворной жизни, какие только мог обеспечить Бог. Адам получил предупреждение о дереве познания добра и зла (Быт. 2:17). В иврите слово *познание* подразумевает познание на личном опыте. Запретный плод предоставлял возможность выбрать противоположное тому, что исходит из рук Бога. Бог хотел уберечь Адама от страданий и смерти, но в то же время оставил ему свободу выбора, выводящего за пределы отведенной Адаму сферы.

Адам мог не только трудиться, но и думать. Бог привел к человеку всех животных, чтобы узнать, как он назовет их. В рамках древнейших представлений, дать чему-то имя одновременно означает получить власть над ним. (Вспомним, как приведенные к царю сыны Иудины получили другие имена — Дан. 1:7.)

Адам вскоре обнаружил, что порученная ему работа для одного человека непосильна. В животном царстве он не смог найти себе подходящего помощника. Тот помощник, без которого жизнь первого человека не была бы полна, появился из собственного ребра Адама. Они стали одной плотью (Быт. 2:18-24). Этот сюжет разительно отличается от сексуальных походов Энки («владыки земли») в шумерском предании о рае.

Самое хитрое из животных восстало против человека, под пята которого было помещено (Быт. 1:28; 3:1). Выбрал ли змей Еву по той причине, что ее в каком-то смысле

легче было обмануть? Или змей начал с самого опасного противника? Примечательно, что нам ничего не говорится о каких-то особых усилиях для соблазнения Адама. Похоже, он без всяких возражений съел то, что ему предложили (Быт. 3:6). Тем не менее важно отметить, что с Адама было спрошено в первую очередь, поскольку его положение владыки налагало на него большую ответственность за это деяние (Быт. 3:9).

Возможность «стать как боги» так и не реализовалась. Существование Адама и Евы не стало идеальным, оно оказалось исполненным несчастий и бренности. Им пришлось покинуть сад, чтобы испытать, как-то жить вне совершенной воли Бога.

Пол Фергюсон

См. также: ЕВА; ГРЕХОПАДЕНИЕ; БЫТИЕ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: W. Brueggemann, *Genesis*; J. Davis, *Paradise to Prison*; L. Harris, *Man — God's Eternal Creation*; A. Ross, *Creation and Blessing*.

АДАМ, ВТОРОЙ

(ADAM, THE SECOND)

Христос есть «образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1:15). Как и первый Адам, Он — «начало создания Божия» (Отк. 3:14). Он начальник и совершитель веры (Евр. 12:2). Всякий, кто во Христе, — «новая тварь» (2 Кор. 5:17).

Второй Адам существовал в виде Бога, и все же Он не считал нужным специально стремиться к равенству с Богом (Флп. 2:6). Он не хочет быть выше, чем человек (Флп. 2:7-8). Христос «во всем уподобился братиям», чтобы Своей «смертью лишить силы имеющего державу смерти» и освободить тех, кого страх смерти удерживал в рабстве (Евр. 2:14, 17).

Христос увенчан славой и честью еще только грядущего мира (Евр. 2:5-7). Первый Адам лишился своего венца и стал смертен. Второй же Адам был увенчан «за претерпение смерти», поскольку вкусил смерть за всех (Евр. 2:8-9). Грех и смерть для всех людей появились в мире из-за одного человека. Благодаря послушанию второго Адама праведность преизобилует во многих (Рим. 5:12-19).

Он подвергся всевозможным искушениям, как и первый Адам, и все-таки остался без греха (Мф. 4:1-11; Евр. 4:15). Он сказал то же, что змей: «Возьмите и ешьте» (Мф. 26:26), но эта еда дает миру жизнь (Ин. 6:33). Христос и Адам оба были сынами

Божьими (Мф. 1:1; Лк. 3:37). Они оба стали сынами, будучи осенены Его силой (Быт. 2:7; Лк. 1:35; Рим. 1:4). Бог вдохнул в Адама дыхание жизни. Иисус дунул на Своих учеников и сказал: «Примите Духа Святого» (Ин. 20:22).

«Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22). Адам был образом Того, Кто грядет (Рим. 5:14). Лучшее из сказанного о первом Адаме — то, что он стал «душою живою». Христос же есть «дух животворящий» (1 Кор. 15:45). Эта духовная животворящая сила не делает нас снова рабами страха, но пронизывает сердца наши духом Сына, взывающего: «Авва, Отче!» (Рим. 8:15; Гал. 4:6-7).

Первый Адам создан из праха. Второй Адам сошел с небес (1 Кор. 15:47). Он сошел с небес для того, чтобы творить не Свою волю, но волю пославшего Его (Ин. 6:38). Бог воззвал к первому человеку, когда тот спрятался (Быт. 3:9). Второй Адам Сам зовет к Своим овцам — и они слышат Его голос (Ин. 10:3). Грядет день, когда мертвые услышат голос Сына Божьего. Те, кто услышат, оживут (Ин. 5:25).

Мы рождаемся в образе земного человека, первого Адама. По воскресении мы обретаем подобие человека небесного (1 Кор. 15:49). Посредством силы, благодаря которой все в Его власти, Он так изменит наши бренные тела, что они станут подобны Его нетленному телу. Последний враг, низложенный под ноги второго Адама, — смерть (Пс. 109:1; 1 Кор. 15:26). Второй Адам не станет тянуться к расширению Своей власти — Он все предаст Богу, Который будет все во всем (1 Кор. 15:28).

Пол Фергюсон

См. также: ХРИСТОС: ХРИСТОЛОГИЯ; ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ.

Литература: С. К. Barrett, *From First Adam to Last*; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making*; H. Ridderbos, *Paul*; R. Scroggs, *The Last Adam*.

АДМИНИСТРАЦИЯ см. ПРАВИТЕЛЬСТВО

АЛЛЕГОРИЯ

(ALLEGORY)

Популярный литературный прием, при котором повествование обретает скрытый или символический иносказательный смысл. Определенным элементом — персонажам, предметам, событиям — соответствуют элементы иной сферы реальности или иного смыслового слоя. Чем теснее соответ-

ствие между этими двумя аспектами повествования, тем детальнее аллегория. Лучшие из аллегорий представляют собой увлекательные популярные произведения, литературно самостоятельные и позволяющие благодаря своему сюжету взглянуть на подразумеваемую реальность с неожиданной стороны (например, «Путешествие Пилигрима» и «Хроники Нарнии»). Семитские притчи, в том числе евангельские, содержат признаки аллегии в разном объеме. Те притчи, в которых соответствующих друг другу элементов из разных смысловых слоев достаточно много, по праву можно называть аллегориями.

При иносказательном толковании, иногда называемом также аллегорической интерпретацией, тексты рассматриваются как аллегии вне зависимости от того, входило ли в намерения их авторов придать текстам переносный смысл. Даже в случае подлинных аллегорий иносказательное толкование может оказаться ошибочным либо из-за неверного определения подразумеваемого элемента реальности, либо из-за того, что толкователь находит соответствие там, где оно изначально не предусматривалось. И та, и другая ошибка обычно искажает смысловую цельность текста и авторский замысел. Подобные произвольные толкования были характерны для святоотеческого периода Церкви и нередко подвергались осмеянию в кругах гностиков.

Притча Нафана о богатом человеке, который убил единственную овечку бедняка (2 Цар. 12:1-4), иносказательно описывает деяния Давида, пославшего Урию на смерть, чтобы забрать себе его жену. Однако притча оказывается достаточно завуалированной, чтобы Давид не смог сразу выявить соответствие и осудил безнравственного богача. Слова Нафана «ты — тот человек!» буквально срывают Давида, потому что царь сознает сходство между своими поступками и поступком богача, отождествляет Урию с бедняком, а жену Урии — с овечкой. Сходным образом притча, рассказанная мудрой женщиной из Фекои во 2 Цар. 14:4-7, заставляет Давида взглянуть на происходящее с другой стороны и пощадить Авессалома. (Другие ветхозаветные аллегии можно найти в Ис. 5:1-6; Иез. 17:1-24; 24:3-14; Дан. 2:31-45; 4:10-33; 7:1-28; 8:1-27.)

В притчах Христа реальность аллегорического соответствия меняется в широких пределах. Вслед за притчей о сеятеле приводится ее иносказательное толкование (Мк. 4:14-20), которое нередко вызывало нарекания; однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что выдвигаемые обычно возражения могут, скорее, послужить подтверждением подлинности текста. Например, изображение сатаны в образе птиц вовсе не уникально, а наоборот, часто использовалось для обозначения сатаны в раввинистической литературе, скажем, в Юбил. 11:5-24, где птицы пожирают семена во время сева. Если же, как настаивают многие, для евангельской традиции характерно усиление тенденции к иносказательным толкованиям, то представляется довольно странным, почему больше всего аллегорических элементов содержится в ранних евангелиях (у Марка, Матфея), в то время как в поздних евангелиях (Луки, Иоанна) их количество уменьшается.

В Гал. 4:21-31 Павел использует образы сыновей Сарры и Агари (Исаака и Измаила), а также образы небесного Иерусалима и горы Синай для создания двойной аллегории, где обе пары выражают противопоставление завета свободы и завета рабства. Эта аллегория добавляет земное, эмоциональное измерение к аргументации Павла о свободе во Христе.

Филипп Бартон Пейн

См. также: ПРИТЧА.

Литература: P. B. Payne, *Gospel Perspectives*, pp. 163-207.

АЛТАРЬ

(ALTAR)

Сооружение, на котором совершаются приношения божеству. На иврите алтарь обозначается словом *mizbe'ah*, происходящим от глагольного корня со значением «убивать», «закалывать». Греки передают это слово как *thusiastērion* — «место жертвоприношения». В случае развитых религиозных ритуалов одно и то же слово может использоваться для обозначения как алтаря для всесожжения, так и алтаря для курения фимиама. Таким образом, алтарь есть место, где приносят жертвы, даже если жертва не подразумевает заклание.

Алтари могут быть как природными объектами, так и творением рук человеческих. В письменных памятниках упоминаются четыре материала, из которых могут состоять алтари: камень, земля, металл и кир-

пич. Археологи обнаружили на территории Палестины множество алтарей, датированных III тысячелетием до Р. Х. Использовались также природные валуны (Суд. 6:20). Алтарь может располагаться обособленно либо стоять во дворе святилища.

В иерусалимском храме было два алтаря: каменный алтарь и алтарь всесожжения (жертвенник). Каменный алтарь находился в святилище перед завесой, ограждающей Святое-святых. Он был сделан из дерева, обложенного золотом. Алтарь стоял вертикально и имел размеры 1×1×2 локтя. Археологические данные свидетельствуют, что в его верхней части все четыре угла были заострены в форме рогов. Дважды в день на алтаре воскурялся фимиам.

Алтарь для всесожжений стоял во дворе храма. Как и другие находившиеся там предметы, он был сделан из меди. Его размеры составляли 20×20×10 локтей (2 Пар. 4). Ахаз заменил этот алтарь на новый, сделанный по образцу того, что он видел в Дамаске (4 Цар. 16:10-11). Старый алтарь Ахаз передвинул и использовал для предсказаний. В видении Иезекииля алтарь также имел рога (Иез. 43:15).

Алтарь был местом, где пересекались два мира — мир божественного и мир человеческого. Алтарь был местом общения, взаимодействия и взаимопроникновения этих двух миров. Бог деятельно откликается на совершаемые у алтаря обряды. В состязании Илии с пророками Ваала фигурирует жертвенник, на котором должно проявиться вмешательство Яхве или Ваала (3 Цар. 18:16-40). Ной устроил жертвенник и принес на нем жертву Богу. Благоухание ее было приятно Богу. В ответ на приношение Ноя Бог объявил, что больше никогда не подвергнет землю проклятию (Быт. 8:20-22). В патриархальный период алтарями отмечались места, где происходила встреча с Богом (Быт. 12:7), а бывало, что алтари просто служили признаком обитаемости данной земли. Авраам воздвиг алтарь на том месте, где разбил шатер между Вефилем и Гаем. По-видимому, от этого алтаря он и «призвал имя Господа» (Быт. 12:8). Интересно заметить, что нам не сообщает, последовал ли на это обращение отклик. Однако далее Авраам направляется в Египет и совершает там грех, из страха солгав фараону о своих отношениях с Сарой. Надо полагать, что на алтаре между Вефилем и

Гаем подлинного общения с Богом у Авраама не было.

Жертвоприношения были главным средством обращения к Богу в алтарных обрядах. В уставе для священников и левитов немалое место отведено описанию того, как правильно приносить жертвы и какие жертвы должны приноситься в различных обстоятельствах. Жертвоприношение было внешним проявлением поклонения Богу. В отличие от богов других народов, живших вокруг древнего Израиля, Яхве не нуждался в жертвах для того, чтобы существовать. Однако самим израильтянам для того, чтобы не погибнуть, требовалось совершать обряды жертвоприношения (Исх. 30:21). В акте жертвоприношения предлагались дары от мира земного миру святого, от мира видимого — невидимому. Посредством этого обряда поклоняющиеся запечатлевали отношения завета с Богом. Кровь, которая считалась вместилищем «жизни» животного (или человека), была особенно важна в таких обрядах. Кровью окропляли жертвенник (Лев. 1); раз в год кровью мазали роги кадильного алтаря.

Роги жертвенника могли служить межвековыми веками, отделяющими священное место, где мир божественного пересекался с миром человеческого. В трогательной и суровой истории об общении Авраама с Богом в земле Мориа Авраам устраивает жертвенник и раскладывает дрова (Быт. 22:9). После того как Исаак был возложен на алтарь, но до принесения его в жертву Бог говорит, что теперь знает: Авраам «не пожалел сына своего». Поместив Исаака на алтарь, Авраам передает его из земного мира в мир священного.

Священный жертвенник и его роги, на которые кропили кровь искупления, стал также местом убежища. Виновный в непреднамеренном убийстве мог искать защиты у алтаря (Исх. 21:13-14). Но если убийство было умышленным, алтарь явно оскверняло присутствие убийцы, которого в таком случае можно было увести и казнить. Держащемуся за роги жертвенника Иову было отказано в праве убежища, поскольку он убил Амессая и Авенира по злому умыслу (3 Цар. 2:28-34). В пророчестве Амоса Бог предупреждает: «и отсечены будут роги алтаря и падут на землю» (Ам. 3:14). Смысл угрозы прозрачен: не останется места для обращения к Богу, не останется места для священного убежища.

По возвращении из плена первым делом восстанавливается жертвенник. Новый храм был построен лишь впоследствии. Алтарь, безусловно, приоритетней храма. Христос, осуждая фарисейство, подчеркивает святость алтаря и недвусмысленно указывает, что жертвенник «освящает дар» (Мф. 23:19). В Откровении Иоанна алтарь в небесном храме укрывает души убиенных и даже говорит (Отк. 16:7 {синод. «другой от жертвенника говорящий»}). Новозаветный автор Послания к евреям дает понять, что вышший и последний жертвенник — это Крест (Евр. 13:10). Здесь завершается взаимопроникновение человеческого и божественного. Крест становится священным убежищем для верующего, избавляя его от наказания за грех.

Томас У. Дэйвис

См. также: ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ; СВЯЩЕННИК.

Литература: R. de Vaux, *Ancient Israel*; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*; C. L. Meyers, *HBD*, pp. 22-25.

АЛЧНОСТЬ, ЗАВИСТЬ, ЖАДНОСТЬ, ЛЮБОСТЯЖАНИЕ, КОРЫСТОЛЮБИЕ (COVETOUSNESS)

Сильное желание иметь то, что принадлежит другому. В Писании зависть считается очень тяжким пороком. Десятая заповедь запрещает желать то, что принадлежит ближнему, в том числе его дом, его жену, его рабов, его вола или осла, — все, что у него есть (Исх. 20:17). Иисус причислял зависть к тем многим грехам, исходящим изнутри, таким, как прелюбодеяние, кражи и убийство, которые оскверняют человека (Мк. 7:22). Павел напоминает ефесянам, что любостяжание приравнивается к блуду и нечистоте, так что этого чувства следует избегать (Еф. 5:3). Любостяжатель есть идолослужитель (Еф. 5:5), а любостяжание — идолослужение (Кол. 3:5). Иаков предупреждает, что люди убивают и завидуют, потому что не могут иметь того, что хотят (Иак. 4:2).

Зависть, таким образом, является коренным пороком в заповедях против убийства, прелюбодеяния, воровства и лжи. Те, кто берут взятки, алчут чужого, и это ведет к кровопролитию (Иез. 22:12). Желание жены ближнего — разновидность прелюбодеяния (Исх. 20:17). Ахан захотел одеяний, серебра и золота, а в результате украл их и согрешил тем самым против Господа (Нав. 7:20-22). Гиезий, слуга Елисея, так сильно возжелал имущество Неемана, что солгал

для того, чтобы получить желаемое от прокаженного Неемана (4 Цар. 5:19-27), и сам заразился проказой. Книга Притчей предупреждает, что корыстолюбивый человек приносит несчастья своей семье (Пр. 15:27). Итак, алчность лежит в основе всех грехов, поэтому Иисус и предупреждал: «Смотри-те, берегитесь любостяжания» (Лк. 12:15).

Уильям Дж. Вудраф

См. также: ЗАВИСТЬ.

АМИНЬ

(AMEN)

В современном языке слово *аминь* служит всего лишь для обрядового завершения молитвы. Однако соответствующие слова на иврите и древнегреческом встречаются в Писании сотни раз и имеют различное значение. *Аминь* — это транслитерация еврейского слова *’āmēn*. Его глагольная форма используется в Ветхом Завете свыше ста раз и означает «заботиться», «быть верным, надежным или непоколебимым», «полагаться на кого-то или что-то». Представление о чем-то надежном, достойном веры, по-видимому, и служит основанием того, что слово *аминь* двадцать пять раз использовано в Ветхом Завете в качестве торжественного восклицания. Израиль говорит: «Аминь!» — объединяясь в вознесении хвалы Богу (1 Пар. 16:36; Неем. 8:6; и в конце каждого из первых четырех разделов Псалтири: Пс. 40:14; 71:19; 88:53; 105:48).

В Ветхом Завете слово *аминь* употребляется не только для усиления благословения. Израиль посредством этого восклицания также одобряет проклятие греха Богом (двенадцать раз во Вт. 27 и в Неем. 5:13), а один раз Иеремия признает таким образом благословение и проклятие Бога, связанные с заветом (Иер. 11:5). Словом *аминь* может также подтверждаться приговор народа (Чис. 5:22; 3 Цар. 1:36; Неем. 5:13). На такого рода использовании основано распространное и в общем-то верное представление, что *аминь* означает «да будет так».

Аминь используется и в других контекстах. С его помощью Иеремия иронизирует над предсказаниями лжепророка (Иер. 28:6). Поскольку Бог праведен, Исаия может называть Его «Богом Истины», Чьим именем слуги Его должны скреплять клятвы и произносить благословения (Ис. 65:16; см. также Отк. 3:14). Но самым уди-

вительным нововведением оказывается то, как использует слово *аминь* Иисус.

В тексте евангелий Иисус начинает Свои поучения словами *amēn legō humin* — то есть «истинно говорю вам» — почти в семидесяти случаях (тридцать раз у Матфея, тринадцать у Марка, шесть у Луки и двадцать у Иоанна, у которого *аминь* всегда повторяется дважды). И если пророки утверждали: «так говорит Господь», — то Иисус нередко заявляет: «Я истинно говорю вам». Хотя некоторые богословы считают эту формулу просто способом подчеркнуть значимость высказывания, в действительности она служит важной составной частью не выраженного в явной форме учения Христа о Себе. Мы должны рассматривать использование Иисусом слова *аминь* в контексте других высказанных Им в неявной форме утверждений о Своей Божественности — таких, как право отпускать грехи и судить человечество, а также возможность совершать чудеса Своим именем. Человек не имеет права отпускать грехи, но Иисус отпускает грехи. Судья человечеству Бог, но людей судит Иисус. Вedomые Богом пророки, совершая чудеса, говорят об исполнении воли Бога и славят Бога, а Иисус совершает чудеса Своей властью и от Своего имени. Точно так же пророчества больше никем не произносятся от своего имени. Пророки утверждают: «так говорит Господь». Или же, как Павел, говорят, что получили откровение с небес. Но Иисус десятки раз повторяет: «Истинно [Я] говорю вам», — настаивая, что Его слова верны уже в силу одного того, что их произносит Он.

Эту формулу Иисус часто использует, когда исправляет заблуждения или участвует в споре. Например, наставляя Никодима, Иисус ссылается не на Писание, а на собственный авторитет: «истинно, истинно (*amēn, amēn*), говорю тебе» (Ин. 3:3, 5; см. также: Мф. 6:2, 5, 16; 18:3; Лк. 13:35; Ин. 5:19, 24, 25; 6:26, 32, 47, 53). Словами *amēn legō humin* также выделяются утверждения, содержащие новые по сравнению с Ветхим Заветом истины и другие удивляющие слушателей высказывания, которым Христос не приводит иных доказательств, кроме ссылки на собственный авторитет. В таких случаях *аминь* подразумевает, что слова Христа, как и слова Его Отца, истинны уже потому, что произнесены Им (Мф. 24:34; 26:13; Мк. 3:28; Лк. 12:37; Ин. 10:1). Так, в Евангелии от Матфея Иисус,

комментируя Ветхий Завет и то, как его понимают иудеи, шесть раз говорит: «Вы слышали, что сказано... а Я говорю вам...» В конце первой части проповеди Он произносит: «*amēn legō humin*» (Мф. 5:26) — и тем самым утверждает, что Его авторитет выше, чем у иудейских книжников, и даже — что Его откровения превосходят законы Ветхого Завета.

Таким образом, когда бы Иисус ни говорил: «*amēn legō humin*», Он свидетельствует о Своем авторитете, о Своей божественной природе. Это указание на осведомленность Христа о Своем мессианстве очень важно, потому что помогает противостоять скептическим нападкам на веру. Критики стараются отвергнуть многие тексты, в которых говорится о Божественности Христа, на том основании, что они не подлинны. Однако утверждения о Своей Божественности, которые Христос делает, используя слова «*amēn legō humin*» или иными способами, встречаются практически в каждой главе евангелий и не могут быть просто так отброшены.

Павел применяет слово *аминь* в таком же значении, в котором оно употребляется у ветхозаветных авторов, за тем исключением, что он использует его только в благословениях, а не в проклятиях. Много раз в посланиях Павла выражаются благословения Богу Отцу или Богу Сыну, за которыми следует *аминь* (Рим. 1:25; 9:5; 11:36; Гал. 1:3-5; Еф. 3:21; Флп. 4:20; 1 Тим. 1:17; 6:16; 2 Тим. 4:18). В нескольких посланиях хвала Богу возносится в конце или ближе к концу и каждый раз сопровождается словом *аминь*. Другие послания кончаются благословением их адресатов, после чего тоже говорится *аминь* (1 Кор. 16:23-24; Гал. 6:18). Кроме того, Павел призывает читателей сказать *аминь* в ответ на обещания Бога (2 Кор. 1:20; см. также: Отк. 22:20). Словом *аминь* также завершаются эпизодические благословения Богу в Откровении Иоанна, однако здесь хвала возносится чаще Сыну, чем Отцу (Отк. 1:6-7; 5:14; 7:12; 19:4). Здесь Павел и автор Откровения следуют тогдашнему еврейскому обычаю, согласно которому евреи произносили *аминь*, когда бы ни услышали, что кто-то возносит хвалу Богу, — будь то в личной молитве (Тов. 8:8) или в проповеди. Однако новозаветные авторы делают это с большей непосредственностью, искренностью и энтузиазмом.

В Новом Завете авторы нескольких других посланий по примеру Павла возносят хвалу Богу и/или зывают к Нему с просьбой о благословении, в котором нуждаются читатели (Евр. 13:20-21; 1 Пет. 4:11; 5:10-11; 2 Пет. 3:17-18; Иуд. 1:24-25; Отк. 22:21). Как и у Павла, в этих заключительных фразах нередко обобщаются главные темы посланий, и авторы скрепляют их словом *аминь*, одновременно утверждающим и зывающим: «Да будет так! Да прославится Бог за ниспосланные дары, в которых нуждается Его народ».

Дэниел Дориани

АМОС: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(AMOS. THEOLOGY OF)

Подобно всем библейским пророкам, Амос возвещал народу пророчества Яхве, Бога Израилева, в совершенно конкретных обстоятельствах. Чтобы понять богословские аспекты книги, которая носит имя пророка Амоса, нам необходимо хотя бы в общих чертах ознакомиться с этими обстоятельствами.

Первоначальными слушателями пророчеств Амоса были жители Северного Израильского Царства, и происходило это примерно в 760 г. до Р.Х. То, что Яхве для обращения к ним призвал к пророческому служению Амоса, само по себе довольно примечательно, поскольку Амос не был ни профессиональным религиозным деятелем, ни даже северянином, а был простым иудейским крестьянином из Фекои (Ам. 1:1; 7:14-15). Означает же это (для любого, кто только настроится это воспринять), что Яхве — не тот бог, которого смущали бы принятые у людей условности при выборе человека для решения конкретной задачи, даже если кандидатура могла показаться недостаточно квалифицированной. А текущая задача заключалась в том, чтобы пастух с юга отправился в чужую, по сути дела, страну и обратился с суровыми речами к народу, жившему в относительном благополучии.

Израиль при правлении Иеровоама II (793 — 753 г. до Р.Х.) вознесся к вершинам могущества и процветания, неизвестных со времен Давида и Соломона. Многих охватило ощущение благополучия, порождавшее оптимизм при взгляде в будущее. Хотя армия была сильна и страна много производила, тем не менее углублялось состояние общественного, нравственного и духовного

разложения. Возник вопиющий контраст между привилегированными и бесправными слоями общества, между богатством и нищетой. Судьи продавались за взятки. Религия свелась к рьяному соблюдению внешней обрядности в беспринципном поклоне одновременно и Яхве, и разнообразным языческим богам. Тот факт, что в этой ситуации Яхве пришлось прибегнуть к посредничеству Амоса, звучит убийственным обвинением в адрес как религиозных, так и светских наставников Израиля, лишенных необходимой этической основы. Приметное исключение составлял лишь Осия, который своим обличением духовного отступничества Израиля дополнял сделанные Амосом разоблачения социального и нравственного состояния общества.

Яхве. Любое обсуждение богословских аспектов книги Амоса должно начинаться с изображенного в ней портрета Яхве. Из книги можно довольно много узнать о Его характере и делах. Три наиболее примечательные черты этого портрета Яхве — верховная власть, справедливость и благодать.

На протяжении всей книги в высказываниях, содержащих необычайно много форм первого лица единственного числа, Яхве свидетельствует о Своей власти, неоднократно настаивая, что Он — начало всех вещей. События — как прошлые (Ам. 2:9-11; 4:6-11; 9:7), так и будущие (Ам. 1:4-5; 2:13-16; 5:27; 6:14; 9:11-15) — являются результатом не игры случайных сил, но промысла Яхве. Более того, Он предвещает о Своих делах заблаговременно (Ам. 3:6-8).

В пророчествах Амоса присутствуют две основные сферы, власть над которыми провозглашает Яхве: природа и человечество. Вряд ли мест владычества Яхве над природой доказывается Его ролью Творца (Ам. 4:13; 5:8), а также обузданием устрашающих природных стихий для использования в Своих целях (Ам. 4:6-11; 5:8-9; 7:1-6; 8:7-14; 9:5-6). В этих и других местах (Ам. 1:2; 3:8) раскрывается великая власть и грозное могущество Бога, с Которым Израиль должен соблюдать завет.

Яхве также свидетельствует о Своей верховной власти над народами. Как и следовало ожидать, Амос показывает, что Яхве — владыка над Израилем. Именно Он избрал народ Израиля для особых отношений, выраженных заветом; Он избавил Израиль от рабства в Египте и провел через все бедствия к земле обетованной, которую Он

отнял у аморреев (Ам. 2:9-10; 3:1-2; ср. Быт. 15:12-16). Теперь же Яхве объявляет, что Он покарает и рассеет нынешний народ завета, который не сохранил Ему верность (Ам. 2:13; 3:14; 5:26-27). В конце же концов Яхве восстановит Израиль (Ам. 9:11-15).

Однако, как утверждает Амос, Яхве правит не только делами Израиля, Он также управляет судьбами других народов (Ам. 9:7), избирает их для исполнения Своей воли (Ам. 6:14) и судит их в соответствии с законами, которые для них установил (Ам. 1:3 — 2:3).

Еще одна существенная черта данного Амосом портрета Яхве — это Его справедливость. Справедливость Яхве есть результат Его святости и праведности — качеств, которые выражают самую Его сущность и которые Он ожидает встретить в тех, кто называет Его своим Богом (Исх. 19:5-6; Лев. 11:44-45; 20:7; Ам. 5:14-15, 24). Как уже указывалось, основа, на которой Яхве строит Свои отношения с Израилем, — это Его завет с ним. В завете Бог выразил Свои ожидания — то, каким образом израильяне должны относиться к Нему и друг к другу. Эти отношения должны характеризоваться такой любовью, которая проявляет себя в верности и послушании Богу (Вт. 6:4-14; Ам. 5:4-6), а также в справедливости и сочувствии по отношению к ближним (Лев. 19:9-18; Ам. 5:15, 24). Яхве также разъясняет (с помощью терминологии, напоминающей древние договоры между метрополиями и зависимыми государствами) последствия, ожидающие Израиль в случае соблюдения им верности завету (благословение) и в случае нарушения обязательств (осуждение) — Лев. 26:3-39; Вт. 28:1-68; 29:22-28. Яхве благословляет в соответствии с обетованиями завета (Вт. 30:1-10; Ам. 9:11-15) и вершит суд, причем не так, как злобное божество, время от времени по своему произволу обрушивающее на людей мстительные наказания, но как Бог, осуществляющий предусмотренные заветом санкции — проклятия завета (Ам. 7:1-9). Это становится очевидным вследствие ссылок на голод и неурожай (Ам. 4:6; 8:11-12; ср. Лев. 26:26; Вт. 28:48, 51-57), засуху и жажду (Ам. 4:7-8; 8:13-14; ср. Лев. 26:19-20; Вт. 28:22-24, 48), мора и болезней (Ам. 4:9-10; ср. Лев. 26:16, 25; Вт. 28:21-22, 27, 35, 38-40, 42, 59-61), разорения (Ам. 4:11; ср. Вт. 29:22-23), военных поражений и

разрухи (Ам. 2:14-16; 3:11, 14-15; 4:10; 5:3; 6:11, 14; 7:9, 17; 8:3; 9:1, 8, 10; ср. Лев. 26:17, 25, 30-33; Вт. 28:25, 48-57), изгнания (Ам. 4:2-3; 5:5, 27; 6:7; 7:11, 17; 9:4; ср. Лев. 26:33-39; Вт. 28:36-37, 41, 63-68).

Справедливость Яхве с не меньшей очевидностью проявляется в Его отношении к другим народам. От них ожидается, что они будут вести себя в соответствии с основными этическими и моральными принципами, входящими как составная часть во всеобщее откровение. Эти принципы запечатлены в сознании даже тех людей, которые не смогли ознакомиться с законами Израиля (Пс. 18:1-5; Деян. 14:17; 17:24-28; Рим. 1:18-32; 2:14-15). Если народ не в состоянии соответствовать таким основополагающим принципам, то, по мнению Яхве, этот народ должен подвергнуться справедливому наказанию (Ам. 1:3 — 2:3).

В книге Амоса содержится также ясные указания на благодать Яхве, то есть на Его любовь и милосердие, которые Он щедро расточает людям независимо от их достоинств. Эта благодать в первую очередь видна в избранничестве Израиля (Ам. 3:2; ср. Исх. 19:3-8). Яхве неоднократно объясняет Своему народу, что привилегии дарованы ему не за многочисленность или праведность, поскольку ни тем, ни другим израильтяне не отличаются. Он избрал их и дал им обетованную землю по Своей любви к ним во исполнение данной патриархам клятвы и из-за того, что воспылал гневом к прежним нечестивым обитателям этой земли (Вт. 7:6-9; 9:4-6). На протяжении истории Израиля Он проявлял любовную заботу о Своем народе, совершая чудеса и другие дела, доказывающие Его могущество. Но израильтяне отвечали неверностью и отвергали тех, кого Он посылал, чтобы вернуть заблудших (Ам. 2:6-12; 7:12-16). Он пробовал вывести их из духовной летаргии и привести к раскаянию, насылая те бедствия, которые оговаривались в завете, — но безуспешно (Ам. 4:6-11). И все же Он не прекращал Своих призывов обратиться к Нему и жить, как должно (Ам. 5:4-6, 14-15, 24). Хотя в сложившейся ситуации Он уже не может щадить людей (Ам. 7:1-8; 8:1-2), Он все еще говорит о выживании части народа (Ам. 5:15; 9:8-10). Он также проводит сквозь мрак подступающих бедствий те времена, когда Он восстановит землю и поселит на ней оставшихся в живых (Ам. 9:11-15). Благодать Яхве проявляется не

только в Его благословениях, но и в Его суде.

Израиль. В центре пророчеств Амоса находится, конечно, народ Израиля. Как уже говорилось, Амос подчеркивает факт избранничества Израиля. Но пророк далее заявляет, что сопутствующие избранникам привилегии подразумевают и более высокую степень ответственности перед Богом, с Которым у Израиля установлен завет. Законы, по которым судят Израиль, более строги, чем законы для других народов. Следовательно, Израиль подвержен особому суду (Ам. 3:2) — и все же, парадоксальным образом, на этом суде уподоблен другим народам (Ам. 1:3 — 2:16; 9:7-8).

Основание для суда над Израилем — его неверность по отношению к Яхве. Это отступничество выражается множеством способов, но в подоплеке каждого из них лежит тот факт, что избранный народ не соответствует ожиданиям Яхве (Ам. 7:7-8). Вместо того чтобы соблюдать принципы равенства и братства, характерные для большинства установлений Пятикнижия (Исх. 23:9; Лев. 19:15; 25:35-43; Вт. 17:18-20; 24:14-18), израильское общество разбивается на классы, расслаивается по экономическим и политическим критериям (Ам. 2:6-8; 3:9-10, 15; 4:1; 5:11-12; 6:1, 4-7, 11; 7:1; 8:4-6). Несмотря на детальные установления завета о необходимости заботиться о бедных и бесправных (Исх. 22:22-27; 23:10-11; Лев. 19:9-10; 25:35-55; Вт. 10:17-19; 15:7-15; 24:19-22), израильтяне, имеющие власть и богатство, угнетают остальных, еще больше обогащаясь за счет этих несчастных (Ам. 2:6-8; 3:9-10; 4:1; 5:11-12; 8:4, 6). Наперекор настояниям Яхве о том, что правосудие должно отправляться в атмосфере честности, непредвзятости и нелицеприятия (Исх. 23:1-3, 6-8; Вт. 10:17-18; 19:15-19; 25:1-3), израильский суд допускает ложь, недобросовестность, и приговоры его благоприятны для тех, у кого больше средств, чтобы платить (Ам. 2:6-8; 5:7, 10-12; 6:12; 8:6). В нарушение недвусмысленных указаний вести дела честно (Лев. 19:35-36; Вт. 25:13-16) жадные торговцы обманывают покупателей, продавая им низкосортные товары по завышенным ценам (Ам. 8:4-6).

Эта литания о жадности и коррупции становится еще горше оттого, что описывает народ, который славится — и гордится — своей набожностью (Ам. 4:4-5; 5:21-23;

8:10). Более того, израильтяне имеют дерзость заявлять, что Бог с ними (Ам. 5:14). Вне всяких сомнений, те, кто имеет доступ к власти и национальным богатствам, трактуют это как свидетельство благословения и благорасположения Яхве, которые, по их мнению, будут нескончаемы (Ам. 9:10). Амос гневно осуждает проповедников этого извращенного евангелия процветания, их ограниченное самодовольство, ложное ощущение благополучия и непомерную гордость (Ам. 6:1-14; 8:7). Эти люди живут вовсе не в сиянии неизменно благосклонной улыбки Яхве, как они полагают, а, напротив, находятся в полосе затишья перед бурей Божьего суда (Ам. 2:13-16; 6:11; 7:7-9; 8:1-2). Здесь, очевидно, речь идет о том, что многие с горящим взором рассуждают о дне Яхве (Ам. 5:18), о дне, когда messiанское царство (в котором они рассчитывают занять высокое положение) вытеснит существующий порядок (Ам. 5:18-20; 9:8-15). Однако религия, с помощью которой они надеются обеспечить себе местечко в грядущем царстве, есть религия откровенно ложная, характеризующаяся большим количеством обрядов и ритуалов, предназначенных для того, чтобы умиротворить божество и манипулировать им. Она не оказывает должного влияния на повседневное поведение своих приверженцев (Ам. 8:4-6). Под поверхностью скрывается отнюдь не то чистое поклонение Яхве, которое предусматривалось Пятикнижием с его преданностью исключительно Богу Израиля и централизованным культом (Исх. 20:2-6; Вт. 5:6-10; 6:4-5; 12:1 — 13:18). Этой религии свойственно скорее многобожие и уязвимость пред лицом вторжения языческих богов с их ритуалами, нередко аморальными (Ам. 2:7-8; 3:14; 4:4; 5:5, 26; 7:9; 8:14). Религия такого рода для Яхве отвратительна и побуждает Его разразиться праведным гневом (Ам. 5:21-24).

Судьба Израиля предreshена (Ам. 3:11; 5:27; 8:1-3), потому что он неоднократно упускал возможность примириться с Богом завета (Ам. 4:6-11; 5:4-6, 14-15, 24). Больше уже ничего нельзя сказать или сделать, разве что предупредить народ Израиля, чтобы он готовился встретить Бога, идущего вершить суд (Ам. 4:12).

Народы. Хотя в центре пророчеств Амоса находится Израиль, в них также содержатся немаловажные упоминания о соседних народах. В этом Амос похож на других про-

роков, в чьих речах тоже встречались предсказания о судьбах других народов (ср. Ис. 13 — 23; Иер. 46 — 51; Иез. 25 — 32; Соф. 2:4-15). В большинстве этих предсказаний говорится о Божьем суде. Все они основаны на представлении, что власть Яхве простирается за пределы Израиля, что Он вершит судьбы народов в других странах и что те несут перед Богом ответственность за свои действия.

Ответственность других народов перед Яхве, по-видимому, основывается на отношениях, выраженных заветом, подобном завету Яхве с народом Израиля. Это естественным образом следует из представления о власти Яхве над другими народами, у которых, как и у Израиля, само их возникновение, перемещения и судьба находятся в ведении Яхве (Ам. 1:3 — 2:5; 2:9-10; 4:10-11; 6:14; 9:7, 11-12).

С другой стороны, легко заметить, что представителей народов, удостоенных особого внимания Амоса в 1-й и 2-й главах книги, можно рассматривать в качестве подданных Яхве. Занимаемые ими территории первоначально находились в пределах той земли, которую Яхве обещал отдать потомкам Авраама (Быт. 15:18). Впоследствии эти территории находились под властью Давида (2 Цар. 8:1-14) и Соломона (3 Цар. 4:21, 24), а в конечном счете они будут включены в состав messiанского царства, предсказанного пророками. Более того, Едом (Быт. 25:21-26; 36:1, 8), Аммон и Моав (Быт. 19:36-38) имели с Израилем общего предка. Таким образом, все перечисленные выше племена могут считаться родственными друг другу и связанными с Яхве отношениями завета.

Все эти народы тем или иным способом постоянно проявляли свою неверность по отношению к Яхве. Словами «не пощажу» (Ам. 1:3, 6, 9, 11, 13; 2:1, 4, 6) Он объявляет о намерении не умерять гром Своего гнева против каждого народа, нарушившего завет (Ам. 1:2), либо о решении не вступать в прежние отношения с таким народом, не принимать его более в качестве добросовестного участника завета. В любом случае, эти народы ждет судьба, на которую и должно рассчитывать любое зависимое государство, восставшее против своей метрополии, — жестокие карательные меры, в том числе уничтожение главных городов.

Целью пророчеств Амоса, касающихся тех земель, которые в VIII в. до Р. Х. нахо-

дились вне пределов Израильского царства, было не только предупреждение о неотвратимом возмездии нарушителям завета. По сути дела, эти пророчества так и не были услышаны теми, кто в них фигурировал; исключение составили лишь жители Иудеи, да и то с некоторым запозданием. Первоначально пророчества предназначались для жителей Израиля (Ам. 1:1). Когда Амос торжественно объявлял об уничтожении ближайших противников Израиля, он, несомненно, добивался сочувственного внимания народа, к которому был послан, чтобы передать слова Яхве. Люди ждали, что, когда пророк, наконец, заговорит о собственном народе, речь пойдет об оправдании и спасении. Но когда Амос начинает обличать израильтян так же, как он обличал соседние народы, становится ясно, что его намерением с самого начала было подвергнуть Израиль огню всесторонней критики (Ам. 1:4, 7, 10, 12, 14; 2:2, 5). Израиль теперь стоит особняком — как последняя жертва гнева Яхве. Терпение Бога по отношению к Израилю, как и по отношению к другим народам, истощилось (Ам. 2:6-13).

Суд. Из книги Амоса можно почерпнуть некоторые важные представления о суде Божьем. Яхве посылает кары как Израилю, так и соседним народам за умышленные и неоднократные нарушения завета. При этом Он действует не с суровой непреклонностью, но перемежает Свой гнев благодатью в надежде, что нарушители договора опомнятся и смогут избежать окончательного уничтожения. Обращаясь к богословским аспектам пророчеств Амоса о суде Божьем, следует подчеркнуть три дополнительных обстоятельства.

Во-первых, нередко Яхве производит суд по принципу «око за око». Это именно возмездие или нечто в этом роде. И потому те, кто угнетает других и обогащается за счет беспомощных, не смогут насладиться плодами своего коварства (Ам. 5:11-12). Грabbители и насильники сами будут ограблены (Ам. 3:10-11). Сильные, которые полагаются на свое физическое превосходство и похваляются военными подвигами, будут побеждены другими, более могучими (Ам. 2:14-16; 6:13-14). Первые люди в израильском обществе, самодовольные и благодушные, станут первыми, кто отправится в плен (Ам. 6:1, 7). Люди, отвергавшие пророков Яхве, будут испытывать жажду услышать слово Господне, будут скитаться и

искать это слово повсюду, но безуспешно (Ам. 2:12; 7:12-16; 8:11-12). Те, кто поклоняется богам других народов, будут рассеяны среди этих народов (Ам. 5:26-27).

Во-вторых, суд Яхве становится всеобъемлющим и безжалостным, если не умеряется Его милосердием (Ам. 1:2; 5:16-17; 6:14). Его суд почувствуют по всей земле. Никто не сможет скрыться от не знающего устали «грома небесного» (Ам. 9:1-4). Ко времени, когда ярость Яхве будет утолена, в живых от народа останется ужасающе мало (Ам. 3:12).

В-третьих, суд Яхве и эсхатологический день Яхве — события взаимосвязанные. Израильтяне во времена Амоса предвидели этот день (Ам. 5:18), ожидая, вероятно, что нееврейские народы будут рассеяны, а Израиль будет возведен на первое место среди народов благодаря своим особым отношениям с Яхве. Но Амос осаживает их, предупреждая: Яхве намерен свести счеты не только с остальными народами, но и с Израилем (Ам. 2:13-16; 5:18-20; 8:1-3, 9-14). Отождествляя близящийся суд над Израилем с днем Яхве, Амос пытается рассеять ложные представления и провозглашает, что в этот день состоится решающая встреча народа с Богом.

Надежда и возрождение. Пророчества Амоса в основном мрачные, но не все они таковы. Даже в некоторых грозных предупреждениях Яхве о ждущих Израиль карах можно уловить проблески надежды, связанной с тем, что часть народа уцелеет (Ам. 3:12; 5:3, 15; 9:8-10). Этими местами готовится почва для последних пяти стихов книги, которые настолько отличаются своим тоном и открывающейся в них перспективой, что большинство специалистов по Библии склонны считать их более поздней вставкой. Стихи Ам. 9:11-15 абсолютно позитивны по интонации и не содержат даже намек на суд. Перспектива, по-видимому, относится к временам, следующим за изгнанием из Иудеи: здесь встречаются указания на возвращение из плена (Ам. 9:14; ср. Вт. 30:1-3; Иер. 30:3), восстановление разрушенного (Ам. 9:11, 14), захват остатка Едома (Ам. 9:12). Хотя такие обещания, где речь идет о покорении Едома и других народов, действительно следует рассматривать в контексте давней мечты Израиля о восстановлении царства Давида (Ам. 9:11; ср. Ис. 9:1-7; 11:10-16), акцент на предположительно наказанном остатке Едома в

Ам. 9:12 наводит на большое количество библейских мотивов осуждения потомков Исава за их охотное объединение с вавилонскими завоевателями Иудеи в 586 г. до Р. Х. (Пс. 136:7; Пл. И. 4:21-22; Иез. 25:12-14; Авд. 1:5-21). Независимо от того, принадлежит этот последний отрывок из книги Амоса данному пророку или нет, оснований сомневаться, что он по праву занимает свое место во вдохновенном каноне Писания, у верующих не больше, чем в случае любой другой из библейских книг, для которой вопрос об авторстве остается открытым.

Слова, которыми начинается упомянутый отрывок: «в тот день» (Ам. 9:11), — связывают события, перечисленные в идущем следом предсказании спасения, с эсхатологическим днем Яхве. Описывается позитивная сторона этого дня, но он может так никогда и не взойти над упрямыми израильтянами, к которым обращается Амос. Это будет день счастья или день плача — в зависимости от личных отношений каждого с Яхве (ср. Иоиль 3:12-21; Авд. 1:15-21; Зах. 12:1-9; 14:1-21; Мал. 4:1-6).

В изложении Амоса две основные темы увязываются с основаниями вечного царства Яхве. Одна из них, упомянутая в первую очередь, — возвращение к золотому веку истории Израиля, времени правления царя Давида (Ам. 9:11-12). В стихе 11, по-видимому, косвенно подразумевается то, о чем другие пророки говорят прямо, а именно, что Яхве восстановит объединенное царство, в котором будет править эсхатологический Давид (ср. Ис. 11:10-14; Иер. 33:23-26; Иез. 37:15-28; Ос. 1:11; 3:4-5). В стихе 12 мы читаем о возврате территорий, которые некогда входили в империю Давида. То есть Яхве возобновит Свои отношения с народами, которые во дни Давида присоединялись к Его завету с Израилем. То, что в контексте этого завета выглядит как проповедь империализма, в контексте Нового Завета прозвучит как становление Вселенской Церкви Христовой (Деян. 15:15-17).

Второй основной темой отрывка является отмена проклятий завета (Ам. 9:13-15). Эти сцены разыгрываются на земле, которую Яхве первоначально отдал патриархам и их потомкам (Быт. 13:14-17; 26:2-3; 28:10-13), но которую Израиль утратил из-за своей неверности Богу (Лев. 18:24-28; 26:27-39; 4 Цар. 17:3-23; 21:1-16; 23:26-27; 24:1-4; 2 Пар. 36:11-21). Пророк предвидит время беспрецедентного нового расцвета.

Вернувшиеся после изгнания прочно оседают на земле, будут отстраивать здания и наслаждаться ее райским изобилием. Это обновленное существование описывается в выражениях, предполагающих воссоздание Едема и новое творение (ср. Ис. 65:17-25; Иез. 47:1-12; Иоиль 3:18). Становится понятно, что намеченное возрождение Израиля после изгнания представляет собой первый этап в установлении Его вечного царства, подобно тому как близящееся проявление гнева Яхве связано с Его последним судебным днем. Таким образом, книга, предсказания которой по большей части характеризуются мрачностью, завершается выражением надежды, созвучной надеждам верующих всех веков.

Роберт Дж. В. Гиберт

Литература: M. L. Barré, *JBL* 105 (1986): 611-31; R. Clements, *When God's Patience Runs Out: the Truth of Amos for Today*; P. C. Craigie, *The Twelve Prophets*; R. S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*; E. Hammershaimb, *The Book of Amos: A Commentary*; J. H. Hayes, *Amos, the Eighth-Century Prophet: His Times and Preaching*; P. J. King, *Amos, Hosea, Micah — An Archaeological Commentary*; J. Marsh, *Amos and Micah: Introduction and Commentary*; J. L. Mays, *Amos*; J. A. Motyer, *The Message of Amos*; D. Stuart, *Hosea — Jonah*; J. A. Ward, *Amos, Hosea*; H. W. Wolff, *Joel and Amos*.

АНГЕЛ

(ANGEL)

Сверхчеловеческое или небесное существо, которое выступает в роли Божьего посланника. И еврейское (*mal'āk*), и греческое (*angelos*) слова предполагают, что эти существа прибегают к решительным действиям ради свершения в мире воли Бога. Однако эти два имени употребляются и по отношению к человеческим существам, выступающим в роли вестников (3 Цар. 19:2; Агг. 1:13; Лк. 7:24). Ангелы упоминаются в Писании почти триста раз, и примечательно, что они отсутствуют только в таких книгах, как Руфь, Неемия, Есфирь, послания Иоанна и Иакова.

Ветхий Завет. Ангелы с самого начала были частью божественной иерархии. Это сотворенные существа (Пс. 148:2, 5), и они были ликующими свидетелями сотворения мира (Иов 38:7). По природе своей ангелы являются духовными сущностями и потому не ведают ограничений, свойственных человеческой плоти. Будучи святы, ангелы иногда могут вести себя неправильно (Иов 4:18) и даже не заслуживать доверия (Иов 15:15). Возможно, эти качества привели к «падению» некоторых ангелов, в том числе сатаны, однако в Библии не содержится

описания данного события. Когда ангелы появляются среди людей, они похожи на обыкновенных мужчин (Быт. 18:2, 16; Иез. 9:2) и никогда не бывают одеты по-женски.

Однако, в какой бы форме ангелы ни появлялись, их главной целью было объявить и исполнить волю Бога. В редких случаях они действуют как воины-разрушители (Быт. 19:13; 2 Цар. 24:16; 4 Цар. 19:35 и др.). Иногда ангелы обращаются к людям во сне (как это было в случае с Иаковом — Быт. 28:12; 31:11) и могут быть опознаны животными раньше, чем люди поймут, кто перед ними (как в эпизоде с Валаамом — Чис. 22:22-34). Божественные вестники в целом обозначаются сочетанием «воинство небесное»; они окружают Бога (3 Цар. 22:19) и постоянно восхваляют Его величие (Пс. 102:21). Господь, их полководец, известен был евреям в качестве «Господа воинств». По-видимому, среди ангелов существует какого-то рода духовная иерархия. Так, вестник, который давал указания Иисусу Навину, называл себя «вождем воинства Господня» (Нав. 5:14-15), хотя этот титул может также означать, что с Иисусом Навином говорил Сам Бог.

В Книге пророка Даниила два ангела, объясняющие его видения, остались безымянными (Дан. 7:16; 10:5), но еще одно видение Даниилу объяснил ангел Гавриил, которому велел взяться за эту задачу «голос человеческий» (Дан. 8:15-16). Когда небесный вестник является Даниилу на берегу реки Тигр, он называет Михаила «одним из первых князей» (Дан. 10:13, 21). Этот могучий ангел в грядущие времена восстанет за сынов народа Божьего (Дан. 12:1). Поэтому евреи считали его своим ангелом-хранителем. В период после плена слово *вестник* применяется для характеристики наставнических функций священника (Мал. 2:7), а в более узком смысле — по отношению к тому, кто должен приготовить пути для Мессии Господа (Мал. 3:1).

В различные периоды израильской истории употребляются еще два слова, относящиеся к духовным существам. Во-первых, *херувим* (еврейская форма множественного числа); он представляется в виде крылатого создания (Исх. 25:20) и впервые упоминается в связи с изгнанием Адама и Евы из Едемского сада (Быт. 3:24). Однако, помимо упоминания о возложенных на них обязанностях стражников, херувимам не дается никаких характеристик. При обустрой-

стве скинии собрания Бог повелел, чтобы два золотых херувима возвышались над крышкой ковчега откровения и осеняли ее крылами. Их называют «херувимы славы» (Евр. 9:5). Изображения херувимов были также вышиты на внутренней завесе (Исх. 26:31) и на покрывалах скинии (Исх. 26:1).

Соломон поместил в Святое-святых храма двух обращенных лицами к святилищу деревянных херувимов, покрытых золотыми листьями. В высоту они достигали десяти локтей (ок. 430 см), а их крылья простирались до 5 локтей в длину (ок. 215 см). Археологические раскопки на Ближнем Востоке выявили, насколько популярным в древности было представление о крылатых существах. Трон Хирама в Библосе (ок. 1200 г. до Р. Х.) поддерживали два существа с человеческими лицами, львиными телами и большими распростертыми крыльями. Именно на херувимах восседает Господь воинств Саваоф (1 Цар. 4:4).

Серафимы также считались крылатыми, и в видении Исаии они стоят у престола Господа (Ис. 6:1-2). Фигуры у них, по-видимому, были человеческие, у них были лица и ноги, они говорили. Согласно этому видению, серафимы участвуют в многоголосом величальном пении Господу. Они также выступают в несколько неопределенном качестве посредников в общении между небом и землей (Ис. 6:6). Существа в видении Иезекииля (Иез. 1:5-14) состоят из человеческих и животных частей — особенность типично месопотамская; они, по-видимому, олицетворяют всемогущество и всеведение Бога.

Апокрифы. В поздний период после плена ангелология прочно утвердилась в иудейской религии. Ангел Михаил считался небесным хранителем иудаизма, и еще три других архангела упоминаются в апокрифах в качестве главных в ангельской иерархии. Главным среди них считался Рафаил, который доносил молитвы благочестивых евреев Богу (Тов. 12:15). Уриил разъяснил Еноху многие из его видений (1 Еноха 21:5-10; 27:2-4), истолковал видение Ездры о небесном Иерусалиме (3 Езд. 10:28-57) и рассказал о судьбе павших ангелов, которые предположительно женились на дочерях человеческих (1 Еноха 19:1-9; ср. Быт. 6:2). Гавриил, Михаил, Рафаил и Уриил (1 Еноха 40:3,6) свидетельствовали перед Богом о развращении человечества и получали соответствующие указания. Согласно пред-

ставлениям того времени, Гавриил сидел по левую сторону от Бога, а Михаил — по правую (2 Еноха 24:1). Однако главной задачей этих двух ангелов, по-видимому, было попечение о земных делах у первого, и о небесных — у второго. В раввинистическом иудаизме им приписываются черты, которыми свойственна яркая образность, но которые не находят подтверждения в божественном откровении.

Новый Завет. При такой вере в ангелов, активно участвующих в земных делах, не приходится удивляться, что оказалось необходимым выбрать ангела Гавриила для того, чтобы посетить священника Захарию, совершавшего во храме богослужение, и сообщить ему, что он скоро должен стать отцом и что ему следует назвать своего сына Иоанном (Лк. 1:11-20). Гавриил в этом месте не называется архангелом. Греческое слово *archangelos* появляется только в 1 Фес. 4:16 для обозначения никак иначе не названного ангела, а также в Иуд. 1:9, где говорится о Михаиле архангеле. Спустя шесть месяцев после своего явления Захарию Гавриил приносит Марии весть, что Бог выбрал Ее в качестве Матери Иисуса, обетованного Мессии (Лк. 1:26-33).

В поведении Гавриила ничто не входит в противоречие с учением Ветхого Завета об ангелах. Исследователи нередко отмечают, что на заре новой эры божественной благодати, связанной с рождением Христа, ангелы активно проявляют себя — подобно тому, как деятельно вели себя они при сотворении мира. Иосифу трижды является ангел в видениях, касающихся Иисуса (Мф. 1:20; 2:13, 19). В первых двух случаях небесный вестник именуется «Ангел Господень», что, возможно, является обозначением Самого Бога. При последнем посещении небесный гость назван просто «ангелом Господним» (с неопределенным артиклем). Скорее же всего, эти небесные существа были одного ранга и выполняли среди людей обязанности, обычно закрепленные за таким ангелом, как Гавриил (Лк. 1:19).

О внешности этого ангела ничего не сказано, хотя Захария, по-видимому, сразу же опознал в нем небесного вестника и несколько испугался (Лк. 1:12). Наказание Захарию, которого так ничему и не научил опыт его предка Авраама (Лк. 1:18; ср. Быт. 17:17), было снято только с рождением его сына Иоанна (Лк. 1:20). А когда Гавриил объявляет Марии, что Она станет Ма-

терью Иисуса (Лк. 1:31), Ее, похоже, больше взволновало само сообщение, чем наружность вестника. О рождении Иисуса вифлеемским пастухам было объявлено ангелом Господним; поскольку же их осенила и слава Господа, этим «ангелом» вполне мог быть и Сам Господь. Когда была провозглашена радостная весть, небесные воинства ангелов, возникнув, в продолжение некоторого времени возносили хвалу Богу (Лк. 2:13-14) — как это происходило и при сотворении мира (Иов 38:7), — после чего исчезли.

Во время уединения Иисуса в пустыне ангелы пришли и служили Ему после того, как Он выдержал искушение дьявола (Мф. 4:11). И еще раз, когда Иисус в Гефсиманском саду покорился воле Бога (Лк. 22:40-44), с небес сошел ангел и укреплял Его. По воскрешении ангел Господень отвалил камень от гроба Иисуса (Мф. 28:2), при этом говорится, что вид его был как молния, а одежда бела как снег (Мф. 28:3). Дальнейшее служение этого небесного существа состояло в том, что оно выразило любовь и ободрение и Марии Магдалине, и другой Марии, которые впоследствии общаются, что видели «явление Ангелов» (Лк. 24:23). По Евангелию от Иоанна, Мария Магдалина видела двух ангелов в белых одеждах, сидящих у пустой гробницы, как раз перед тем как встретила воскресшего Господа (Ин. 20:12-16).

В Деяниях заточенные апостолы были освобождены ангелом (Деян. 5:19). Ангел приказал Филиппу встретиться с эфиопским вельможей (Деян. 8:26-28), а еще один небесный вестник явился Корнилию (Деян. 10:3). Петра освободил из темницы ангел Господень (Деян. 12:7-11), и он же впоследствии поразил Ирода смертельным недугом (Деян. 12:23). Когда Павел и его спутники терпели бедствие на море, апостол утешал и ободрял всех, говоря о присутствии ангела-хранителя (Деян. 27:23-24).

Павел упоминает об ангельской иерархии (престолы, господства, начальства, власти) впоследствии, когда возвещает вселенское превосходство Иисуса (Кол. 1:15-16; ср. 1 Пет. 3:22) и в стремлении искоренить непредусмотренные обряды запрещает колосской церкви поклоняться ангелам (Кол. 2:18). Упоминание им ангелов в 1 Кор. 11:10 могло быть предупреждением о том, что эти существа следят за людьми при богослужении, а потому коринфянам следует

избегать недопустимых действий или нарушений приличия.

В ангелологии Второго послания Петра и Послания Иуды нашли свое отражение некоторые иудейские традиции периода между заветами, касающиеся падших ангелов. В Откровении встречается множество символических упоминаний ангелов, поклонение которым запрещено (Отк. 22:8-9). А «Ангелы семи церквей» (Отк. 1:20) являются своеобразными духовными представителями этих христианских общин или их олицетворением. Особенно же зловещей фигурой выступает Авaddon (по-гречески Аполлион), «ангел бездны» (Отк. 9:11), который со своими подручными участвовал в жестокой битве против Михаила и его ангелов (Отк. 12:7-9).

Иисус считает правильными содержащиеся в Ветхом Завете ссылки на ангелов Божьих и описание их служения (Мф. 22:30), при этом Он отдельно упоминает «дьявола и ангелов его» (Мф. 25:41), предназначенных на погибель. Он углубляет представление об ангелах, посылаемых на служение ради верующих (ср. Евр. 1:14) и заботящихся о благополучии детей (Мф. 18:10). Он говорит об ангелах как о святых созданиях (Мк. 8:38), которые ликуют, когда раскается даже один грешник (Лк. 15:10). Ангелы лишены признаков пола (Мф. 22:30), и хотя они были высоко разумными исполнителями воли Бога, они не всеведущи (ср. Мф. 24:36).

Христос, схваченный в Гефсиманском саду, говорил о более чем двенадцати легионах ангелов (приблизительно семьдесят две тысячи), которые могли бы освободить Его, если бы Он захотел призвать их на помощь (Мф. 26:53). Он учил, что Его будут сопровождать ангелы, когда Он вернется на землю при втором пришествии (Мф. 25:31), и что они будут деятельно участвовать в последнем суде (Мф. 13:41, 49). И наконец, ангелы дают тот пример подчинения воле Бога на небесах, которым должна вдохновляться христианская Церковь (ср. Мф. 6:10).

Некоторые писатели противопоставляют небесных существ и «падших ангелов» и насчитывают среди последних две разновидности. К первой относятся не пребывающие в заточении слуги зла, действующие под началом сатаны и, как правило, называемые бесами (Лк. 4:35; 11:15; Ин. 10:21). Вторая разновидность — это заточенные

(2 Пет. 2:4; Иуд. 1:6) духи, утратившие свое первоначальное положение на небесах. Новозаветным авторам они представлялись наиболее опасными. В Писании не разъясняется детально разница в природе и поведении этих двух разновидностей, хотя кое-кто полагает, что ко второй из них относятся те самые «сыны Божии», которые сожительствова-ли с земными женщинами (Быт. 6:1-2). Это, однако, не более чем догадка. Предположительно, заточенные ангелы — это те, кого будут судить святые (1 Кор. 6:3).

Библия учит, что в материальном мире, который также населен добрыми и злыми духами, небесные ангелы подают пример рвения в неукоснительном исполнении воли Бога. Они признают Иисуса высшим над собой и соответственно Ему поклоняются. Ангелы продолжают нести свое служение среди людей, и благодаря этим их обязанностям возникло представление об ангелах-хранителях, подсказанное, возможно, словами Христа из Мф. 18:10. Не вполне ясно, имеется ли у каждого человека личный ангел-хранитель, но, определенно, нет никаких оснований сомневаться, что ангел может быть назначен для заботы о судьбах нескольких людей, например, семьи. Влияние этих небесных служителей особенно велико, когда объекты их заботы восприимчивы в своей жизни к воле Бога.

P. K. Харрисон

Литература: G. B. Caird, *Principalities and Powers*; A. C. Gaebelein, *The Angels of God*; B. Graham, *Angels: God's Secret Agents*; H. Lockyer, *The Mystery and Ministry of Angels*; A. Whyte, *The Nature of Angels*.

АНГЕЛ ГОСПОДЕНЬ

(ANGEL OF THE LORD)

Евр. *mal'ak yehwah*

Сверхъестественное существо, которое приносит весть по поручению Бога. Во многих местах Ветхого Завета ангел Господень отождествляется с Богом, в то время как в других местах между ангелом и Господом делается различие. Однако в целом выражения *Ангел Господень*, *Господь* и *Бог* взаимозаменяемы.

Ангел Господень может приносить как хорошие, так и плохие вести. К Агари, которая бежит от притесняющей ее Сары (Быт. 16:7-14), он является, чтобы уверить ее, что Бог слышал о ее несчастьях и что ее потомство будет так многочисленно, что невозможно сосчитать. Она обращается к Нем: «Ты Бог видящий меня» (Быт. 16:13).

Ангел Господень призывает проклятие на народ Мероза, потому что они отказываются прийти на помощь Господу (Суд. 5:23).

Ангел Господень вершит суд от имени Господа. Он уничтожает сто восемьдесят пять тысяч ассирийских воинов в их стане, спасая таким образом Иерусалим от опустошения (4 Цар. 19:35).

Ангел Господень одновременно раздает поручения и хвалит служителей Божьих. Вождь воинства небесного поручает Иисусу Навину идти на Господню битву против царей ханаанских, и Моисей точно так же получил наказ выступить против фараона (Нав. 5:13-15; ср. Исх. 3:5). Ангел Господень является и Аврааму. Он удерживает Авраама от принесения в жертву Исаака и хвалит его за то, что для Бога он не пожалел своего единственного сына (Быт. 22:11-18). Авраам считает этого Ангела Богом, назвав место несотоявшегося жертвоприношения «Господь усмотрит».

Ангел Господень служит в качестве примирителя. Он вопрошает, как долго Бог не смилостивится над Иерусалимом и городами Иуды (Зах. 1:12).

Невозможно отрицать связь между ангелом Господним и явлениями Мессии, предшествующими Его воплощению. Маной встречает Ангела Господня и заявляет, что видел Бога. Ангел принимает поклонение от Маноя и его жены не как простой ангел и об имени Своем говорит, что оно «чудно» (Суд. 13:9-22) — то же самое слово используется как имя будущего избавителя в Ис. 9:6. Служение Ангела Господня в Ветхом Завете предвосхищает примирительное служение Иисуса. Новозаветный Ангел Господень — это Сам Мессия.

Льюис Гольдберг

См. также: БОГОЯВЛЕНИЕ.

Литература: A. Bowling, *TWOT*, 1:464-65; G. B. Funderburk, *ZPEB*, 1:160-66; J. B. Payne, *Theology of the Older Testament*.

АНТИХРИСТ (ANTICHRIST)

Слово *антихрист* встречается только в 1 и 2 Посланиях Иоанна, причем как во множественном числе, так и в единственном. Оно входит как составная часть в комплекс образов и персонажей, отражающий деяния и силу зла — то есть власти, враждебной Богу. В Ветхом Завете фигурируют змей или чудовище, которое символизирует противоборство зла с Богом, длящееся от сотворения мира до окончательной победы

Бога (Ис. 27:1; ср. Быт. 1:21; см. также ссылки на Раава — дракона или морское чудовище, низложенное при сотворении мира: Пс. 88:10-11; ср. Иов 9:13; 26:12). Образ дракона или чудовища ассоциируется с поднебесными силами, которые являются врагами Бога, например, Навуходоносором (Иер. 51:34) и фараоном (Иез. 32:2). Образ зверя также связан с властями (особенно политическими), враждебными Богу (Дан. 7). Оба эти образа снова появляются в Новом Завете, в частности, в Откровении. Дракон упоминается в Откровении двенадцать раз и обозначает дьявола или сатану, врага Божьего Мессии. Образ зверя является в Откровении центральным и используется как символ всего, что противостоит Богу и пытается подменить Его.

Наличие вселенского противостояния Богу отмечается в Новом Завете в первую очередь посредством ссылок на силы, народ или личность, старающуюся обмануть тех, кто уже знает о Божьем Мессии. Средоточием этой вселенской борьбы со злом выступает ныне Церковь. Так что дух антихриста (1 Ин. 4:3), лжехристы (Мк. 13:22) и антихристы (1 Ин. 2:18), антихрист (1 Ин. 2:18, 22; 4:3; 2 Ин. 1:7), человек греха (2 Фес. 2:3) и мерзость запустения (Мк. 13:14 — здесь грамматический определитель мужского рода показывает, что речь идет о личности наподобие антихриста) — все они нацеливаются на избранных, на общество верующих. Эти существа (существа) лгут и отвергают Христа (1 Ин. 2:22; 2 Ин. 1:7; ср. 1 Ин. 4:3), сбивают с истинного пути, «обольщают» (Мк. 13:22), противостоят Богу и даже выдают себя за Бога в храме (2 Фес. 2:4; ср. Мк. 13:14).

В обоих заветах эти образы используются не только в описаниях сил зла и создаваемой им угрозы, но и для подтверждения власти Бога над сотворенным миром. В Ветхом и Новом Заветах образ зверя используется как для того, чтобы свидетельствовать о мощи и глубине зла, так и для того, чтобы провозгласить окончательную победу Бога. Образы антихриста и человека греха не встречаются в Ветхом Завете, хотя их упоминания в Новом Завете перенасыщены ветхозаветными аллюзиями. В Новом Завете эти образы используются в русле утверждений Ветхого Завета о том, что Бог в конце концов поразит силы зла.

Главным контекстом этих образов в Библии является разговор о последних днях.

Приближение эсхатологического рубежа может быть опознано по разнужданности зла и будет характеризоваться особенно ожесточенным и драматическим столкновением между Богом и Его врагом (2 Фес. 2; 1 Ин. 2:18). Эти представления согласуются с еврейской апокалиптической литературой (Пророчества Сивиллы, книга 3; 3 Езд. 5:6) и литературой раннего католицизма (*Дидахе* 16:1-4). В Библии постоянно выражается убежденность, что Бог в конце концов одержит победу над любыми Своими врагами и врагами Своего народа независимо от того, проявятся их враждебность в земных или сверхъестественных силах. Последняя битва будет выиграна Богом, и победителем в ней станет народ Божий.

Л. Энн Джервис

Литература: M. D. Hooker, *BJRL* 65 (1982): 78-99; H. K. Larondelle, *Andrews University Seminary Studies* 21 (1983): 61-69.

АНТРОПОМОРФИЗМ

(ANTHROPOMORPHISM)

Греч. *anthrōpos* [человек] + *morphē* [форма]. Приписывание человеческих качеств объектам, не являющимся людьми. Библейские антропоморфизмы в основном встречаются в ссылках на Бога, Который невидим (Ин. 1:18) и не есть человек (Чис. 23:19; 1 Цар. 15:29). Антропоморфизм проявляется также в приписывании человеческих качеств ангелам (Быт. 16:7; 18:1 — 19:1), сатане (1 Пар. 21:1; Лк. 13:16) и бесам (Лк. 8:32). Зло также персонифицируется, изображается как убивающее (Пс. 33:22) и преследующее (Пр. 13:21). Человеческие свойства изредка приписываются животным (Чис. 22:28-30) или растениям (Суд. 9:7-15).

Использование очеловеченных понятий в разговоре о Боге необходимо, когда мы в своей ограниченности хотим выразить истину о Божестве, Которое по самой Его природе не можем ни познать, ни описать. С библейских времен до современности люди чувствуют потребность объяснить, на что похож Бог, однако никакие выражения, кроме антропоморфических терминов, не в состоянии передать никакого смыслового подобия того, что неопишимо. Поэтому в одной только книге Бытия Бог творит (Быт. 1:1), носит (Быт. 1:2), говорит (Быт. 1:3), видит (Быт. 1:4), отделяет (Быт. 1:4), ставит (Быт. 1:17), благословляет (Быт. 1:22), насаждает (Быт. 2:8), ходит (Быт. 3:8), заготавливает (Быт. 7:16), обоняет (Быт. 8:21), сходит (Быт. 11:5), рассеивает (Быт. 11:8),

слышит (Быт. 21:17), искушает (Быт. 22:1) и судит (Быт. 30:6).

Возможно, самым глубинным антропоморфизмом является описание Бога, устнавляющего завет, ведь заключать завет — это чисто человеческое занятие. Бог заключает договор (завет) с Израилем на Синае (Исх. 19:5-6), это продолжение более раннего завета, установленного с Авраамом (Быт. 17:1-18). Позднее этот договор превращается в новый завет через Иисуса Христа (Мф. 26:26-29). С богословской точки зрения, юридическое соглашение, предложенное Богом, становится средством для установления близких личных отношений Его с народом как в собирательном смысле, так и в индивидуальном порядке. Без антропоморфических выражений эта богословская реальность осталась бы практически неизъяснимой.

В антропоморфизмах Богу также приписываются человеческие черты и формы. Бог освобождает Израиль из египетского плена, простирая Свою мышцу (Исх. 6:6). Моисей и его соратники видят Бога, они с Ним едят и пьют (Исх. 24:10-11). В других местах упоминаются спина, лицо, рот, губы, уши, глаза, рука и палец Бога. Небезынтересно выражение «и возгорелся гнев Господень» (Исх. 4:14). Буквальный перевод его с иврита звучит: «и нос Господа загорелся».

Встречаются также неявные антропоморфические выражения, например: меч и стрелы Господа, престол и подножие Бога.

Близки к антропоморфизмам так называемые антропопафизмы (греч. *anthrōpos* + *pathos* [страсть]), используемые для описания чувств Бога. Бог есть Бог ревнитель (Исх. 20:5), Который ненавидит (Ам. 5:21) и бывает гневен (Иер. 7:20), но Он также любит (Исх. 20:6) и радуется (Вт. 28:63).

Антропоморфизмы и антропопафизмы являются фигурами речи, с помощью которых люди выражают богословскую истину о Боге. Эти фигуры вводят в заблуждение только при буквальном их истолковании. На самом же деле это именно метафорические формы выражения: посредством аналогии они создают концептуальную основу, благодаря которой находящийся вне нашего разума Бог становится личностью — Тем, Кого мы можем любить. В Новом Завете эта аналогия становится реальностью в таинстве боговоплощения (Ин. 1:1-18).

Кейт Н. Шовилл

Литература: J. Barr, *HBD*, p.32; E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible*; M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1; W. E. Miles, ed., *Mercer Dictionary of the Bible*.

АПОКАЛИПТИКА

(APOCALYPTIC)

Разновидность библейской литературы, посвященной снятию завесы таинственности между землей и небом, а также откровениям о Боге и Его замыслах относительно мира. Апокалиптические книги характеризуются определенными литературными особенностями, в частности, предсказаниями будущего, описаниями видений и путешествий на небеса, нередко содержат очень образную символику. Более поздние апокалипсисы зачастую опираются на символику ранних текстов, углубляют и развивают ее. Особенно это верно в случае книги Откровения, в которой идеи и образы заимствованы не только из более ранних апокалипсисов, но и из всего Ветхого Завета. Читатель ее должен быть начеку, чтобы заметить даже неявные ссылки.

Нередко утверждают, что апокалипсисы являются откликом на народные бедствия и помогают страждущим людям понять, что судьба их находится во власти Бога и что в итоге их обязательно ждет избавление. В таких утверждениях содержится доля истины. Однако в качестве исчерпывающего объяснения они непригодны. Апокалипсисы — это не только библейский ответ на бедствия, поэтому их появление может объясняться и другими факторами. Более того, апокалиптическая литература и взгляды, по-видимому, процветали и в те периоды, когда не наблюдалось особенных бедствий. Не совсем ясно, например, каким образом Откровение является *ответом* на бедствия, если именно они в нем и предсказываются (Отк. 12:10; 13:10). С социологической точки зрения представляется более правильным утверждение, что апокалипсисы появляются в результате склонности к пророчеству и стремления раскрыть истинную суть всего, что происходит на небе и на земле (слово *апокалипсис*, греческое название книги Откровения Иоанна, означает «раскрытие»).

Библейские апокалиптические тексты характеризуются определенным набором богословских идей, которые мы рассмотрим ниже. В них проявляется особенный интерес к отношениям между небом и землей, к власти Бога над тем и другим и к Его

конечной победе над злом. Однако подобные идеи можно обнаружить не только в апокалипсисах; они в тех или иных формах служат темами всех библейских свидетельств о Боге. Следовательно, обращение к данным темам само по себе еще не является критерием для точного определения апокалиптической литературы. Таким критерием выступает только обращение к ним в особой литературной форме, берущей начало от особого общественного течения, связанного с пророчествами, которое и сделало апокалипсисы тем, что они есть.

В Библии содержатся два великих апокалипсиса: Книга пророка Даниила и Откровение Иоанна Богослова. Но по мере появления специфически апокалиптических тем во многих других частях Писания мы отчасти встречаем там и соответствующую литературную форму (Иез. 1 — 3; Зах. 1 — 6; Мф. 24; Еф. 1:15-23; Евр. 12:22-24). Внебиблейские апокалиптические тексты, такие, как 1 Еноха (I в. до Р. Х. и позднейшие вставки) или 4 Ездры и 2 Варух (обе книги — I в. по Р. Х.), соотносятся с местами апокалиптического характера во многих других книгах. Конец I в. по Р. Х. изобилует апокалиптической литературой, возникшей вслед за разрушением храма и Иерусалима, — поскольку евреи жаждали от Бога откровения, чтобы объяснить эти ужасающие бедствия. Небезынтересно, что именно этим периодом обычно датируется книга Откровения Иоанна, которая, несомненно, представляет собой величайший пример апокалипсиса.

В иудейском вероучении апокалипсисы постепенно исчезли, однако эта визионерская апокалиптическая традиция с тех пор не угасала в христианстве. Тем не менее ни одна из последующих книг, как древних, так и современных, не смогла сравниться с мощью и величием канонического Откровения Иоанна.

Апокалиптика и Откровение. Основопологающим представлением в апокалиптической литературе является убеждение, что мир постижим, однако постижение мира возможно лишь через откровение. Формы такого откровения различны. У Даниила обычно бывают пророческие видения во сне (Дан. 2:19; 7:1), но у него бывают и видения наяву (Дан. 10:4-5), и он способен передавать слова Бога, подобно традиционным пророкам (Дан. 5:25-28). Иоанн получил свое откровение во время пребывания

«в духе» (Отк. 1:10), что в данном случае, по-видимому, означает внетелесное вознесение на небо (Отк. 4:1 — о чем заявляется и в других апокалипсисах того же периода).

Апокалипсисы отличаются от других форм пророчества тем, что в них редко говорит Сам Бог. Откровение передается при посредничестве ангелов или других небесных существ. Как в книге Даниила, так и в книге Откровения встречается много прямой речи, однако в обоих книгах единственный случай, когда слышен голос, несомненно принадлежащий Богу, — это Отк. 21:5-8, и кульминационный характер отрывка усиливается благодаря этой его исключительности. В обеих книгах в качестве сопровождающего и наставника действует специальный ангел (Дан. 9:21; Отк. 17:1; 22:8).

Одно интересное различие между Откровением Иоанна и всеми другими апокалипсисами заключается в том, что видения в нем в значительной степени остаются необъясненными. В типичных случаях, как в книге Даниила и внебиблейских апокалипсисах, за видением следует разъяснение его символического значения (Дан. 7:15-27; Зах. 1:7-21), подобно тому как за притчами Иисуса следует их толкование (Мф. 13:24-30, 36-43; Мк. 4:1-20).

В Откровении это происходит лишь эпизодически. В Отк. 7:13 небесный старец фактически просит Иоанна дать свое объяснение тому, что тот только что увидел (но затем сам объясняет это Иоанну). В большинстве случаев о видениях просто рассказывается, так что читатель чувствует необходимость самому истолковывать их, как и большую часть притчей Иисуса. Не случайно каждое из обращений к церквям кончается восклицанием, ассоциирующимся с евангельскими притчами: «Имеющий ухо слышать да слышит». Правильное толкование требует определенных духовных качеств и озарения.

Взаимосвязь между небом и землей. Эта взаимосвязь в равной мере прослеживается как в форме откровений, так и в самом их факте. Вознесение Иоанна на небеса является знамением близости неба к земле. Попав на небо, Иоанн способен со своей точки наблюдения смотреть и на небеса, и на землю и увидеть, что земное, по сути дела, можно понять лишь тогда, когда оно рассматривается как половинка единого целого. То

же самое справедливо, хотя и не так явно, в случае пророка Даниила.

Эта взаимосвязь проявляется различными способами. Для земных реалий существуют их небесные соответствия наподобие «ангелов семи церквей» (Отк. 1:20) и четырех животных на престоле (Отк. 4:6), а также «Сына человеческого» из Дан. 7:13, Который в каком-то смысле представляет на небесах богоизбранный народ (Дан. 7:18). Подобным же образом существуют земные соответствия для небесных реалий, и это можно усмотреть, например, в поразительном противопоставлении двух женщин, упомянутых в Отк. 17 — 21, которые одновременно являются земными городами: с одной стороны — великая блудница, которая поработала мир войнами и торговлей, а с другой — невеста Христа, несущая на народ спасение.

Наблюдается взаимопроникновение, проявляющееся одновременно в том, что воскресший Христос присутствует внутри Своей Церкви и с нею (Отк. 1 — 3), а также в том, что земные власти, как видно, подпитываются силой зверя (Отк. 17). Жизнь на земле определяется с небес: от престола исходят указания, касающиеся земли (Отк. 16:1; ср. Дан. 7:26), а события на небе оказывают решающее влияние на земные дела (например, свержение побежденного дракона с небес в Отк. 12:9, 12).

Хотя вотчины дракона и зверя является земля, небо и земля рассматриваются как единое целое. Это выразительно проявляется во впечатляющем видении всеобщего поклонения в Отк. 5, когда Иоанн видит (и слышит), как вознесение хвалы Агнцу расходитя концентрическими кругами от престола, начиная от животных и двадцати четырех старцев, потом к мириадам ангелов (Отк. 5:11) и, наконец, доносится до «всякого создания, находящегося на небе и на земле, и под землею» (Отк. 5:13), с заключительным прославлением Бога, сопровождающимся восклицанием «Амины!» — снова от престола. В конце времен будут созданы заново и небо, и земля (Отк. 21:1).

Власть Бога над хаосом мира. Главный смысл Дан. 2 — 5 состоит в том, что «над царством человеческим владычествует Всевышний Бог и поставляет над ним, кого хочет» (Дан. 5:21). Близкое по смыслу, но использующее совершенно другие средства видение печатей в Отк. 6 учит, что воля Бога попускает весь хаотический ужас че-

ловческого существования, в том числе имперской политики (Отк. 6:2), войн (Отк. 6:4), насильственной и преждевременной смерти (Отк. 6:8) и высшей (необъяснимой ничем?) несправедливости быть убитым за преданность Творцу (Отк. 6:9-11).

Как и в книге Иова, в Откровении никак не разъясняется причина существования такого зла в Божьем мире, но, тем не менее, дается мудрый ответ: все происходящее определяется книгой, которую достоин открыть лишь закланный Агнец (Отк. 5:1-10). Подобному злу разрешено существовать в мире лишь потому, что Агнец — Сам Бог во Христе — лично претерпел все это зло (вылоть до распятия).

В конце концов власть Бога над миром должна проявиться в том, что будут низвержены силы, порождающие подобное зло (Отк. 6:15-17 — предвосхищающая кульминационное падение великого Вавилона в Отк. 17 — 19).

Зашита народа Божьего. Предстоянием «Сына человеческого» перед Богом обеспечивается положение и безопасность «святых Всевышнего» (Дан. 7:13, 22). Это не означает, что они застрахованы от страданий. Великий зверь, чья власть, согласно видению Даниила, передается «Сыну человеческого», по-прежнему будет вести войну против святых и побеждать их (Дан. 7:21, 25). Но поскольку было ниспослано видение, в котором власть зверя уже уничтожена, народ Божий может быть уверен, что он не погибнет, пока сохраняется власть зверя.

В Откровении та же самая идея передается непосредственно благодаря видению воскресшего Христа, стоящего среди семи светильников, олицетворяющих семь церквей (Отк. 1:20), и тем прямым словам ободрения и поддержки, с которыми Он обращается к Иоанну. Христос держит ангелов церквей в Своей деснице. Разворачивается также драматическая интерлюдия, в которой лейтмотивом вводится повтор числа «семь». Между снятием шестой и седьмой печати Иоанн становится свидетелем «запечатления» (игра слов) «рабов Бога нашего» (Отк. 7:3), так что их не затронут бедствия, которые только что видел Иоанн. На них запечатлен знак принадлежности не для того, чтобы уберечь их от войн, голода и болезней, но чтобы они оказались среди тех, кто «пришел от великой скорби» (Отк.

7:14) и кто больше не будет испытывать ни голода, ни жажды (Отк. 7:16).

Подобным же образом между шестой и седьмой трубой есть еще одна интерлюдия (Отк. 10:8 — 11:13), посвященная проповеди Евангелия во враждебном мире. Два свидетеля остаются невреждены, пока проповедуют, несмотря на то, что они побеждены «зверем, выходящим из бездны», и следуют за своим Господом в смерти и воскресении (Отк. 11:5-12).

Смысл книги заключается в том, что мы хотя и не можем, будучи обитателями этого мира, не нести на себе печать зверя (Отк. 13:16), однако, с точки зрения небес, носим на нашем челе запечатленное имя Бога и Агнца и благодаря Ему останемся невреждены (Отк. 14:1-5).

Окончательная победа Бога. Это тема, которая объединяет библейский апокалипсис с другими апокалипсисами того же периода. Власти этого мира будут уничтожены и заменены Царством Божьим. Здесь подразумеваются как мирские власти, так и власть поддерживающего их зла. Апокалипсис одухотворен видением того дня, когда «царство мира соделается Царством Господа нашего и Христа Его» (Отк. 11:15).

Стивен Мотьер

См. также: ОТКРОВЕНИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism*; F. C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses*; R. H. Charles, *The Book of Enoch*; idem, *Testaments of the Twelve Patriarchs*; S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*; D. Guthrie, *The Relevance of John's Apocalypse*; J. R. Harris, *The Odes*; idem, *Psalms of Solomon*; P. S. Minear, *New Testament Apocalyptic*; F. C. Porter, *The Message of the Apocalyptic Writers*; C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*; H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*; idem, *The Relevance of Apocalyptic*; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*; L. L. Thompson, *The Book of Revelation*.

АПОКРИФЫ

(АПОСКРҮНА)

Слово *апокриф* происходит от греческого *apocrypha*, означающего нечто потаенное, секретное. Апокрифами называют два собрания древних иудейских и христианских книг, которые в каком-то смысле подобны различным книгам Ветхого и Нового Завета, но в целом в христианстве не канонизированы — это ветхозаветные апокрифы и новозаветные апокрифы, причем ветхозаветные апокрифы некоторыми христианами все-таки приравниваются к каноническим, а новозаветные — нет.

Ветхозаветные апокрифы — иногда их еще называют второканоническими или не-

каноническими книгами Библии — являются собранием иудейских книг, которые Римская Католическая и Восточная Православная Церковь включают в текст Ветхого Завета, а протестантские церкви не включают. По большей части эти книги были написаны на иврите еще до христианской эры, но, по-видимому, никогда не признавались евреями в качестве составной части иудейского вероучения. Очень давно они были переведены на греческий язык и в таком виде начали использоваться христианами еще в конце I в. по Р.Х. Далее они были включены в христианские списки греческого перевода Ветхого Завета, а затем и в латинскую Вульгату. Деятели Реформации хотя и признавали исключительный авторитет иудейского канона, но полагали, что апокрифы полезны для чтения. Со временем, однако, апокрифы перестали использоваться протестантами.

Апокрифы римского католицизма состоят из книг Товит, Иудифь, добавлений к Книге Есфирь, добавлений к Книге пророка Даниила (молитва Азарии и трех юношей, Сусанна, Вил и дракон), а также книг Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова (*Ecclesiasticus*), Варуха (также называется 1-я Варуха), Послания Иеремии, 1 Маккавейской и 2 Маккавейской. Кроме того, Греческая Православная церковь добавляет: еще одну книгу Ездры, псалом 151, молитву Манассии, 3 Маккавейскую (с 4 Маккавейской в приложении). Русская же Православная церковь добавляет: две книги Ездры, Псалом 151 и 3 Маккавейскую. Католическая церковь помещает молитву Манассии и две добавленные книги Ездры в приложение, что не подразумевает их канонизации.

Некоторые из этих текстов тесно связаны с книгами Ветхого Завета. Например, Вторая книга Ездры в основном пересказывает содержание книг: 2 Пар. 35:1 — 36:23, канонической книги Ездры и Неем. 7:6 — 8:12. Пс. 151 считается еще одним псалмом Давида. Более интересны добавления к Книге Есфирь. Вставленные в стратегически важных местах, эти явно вторичные добавления, содержащие, помимо прочего, молитвы Мардохея и Есфири, призваны придать Книге Есфирь явно выраженный религиозный уклон, ведь ее оригинальный текст не содержит ни одной молитвы и даже ни одного упоминания Бога. Цель добавлений к Книге пророка Даниила не так

однозначна. История Сусанны (гл. 13 в греческом переводе книги Даниила) — это очаровательный рассказ, подтверждающий заботу Бога о тех, кто верит в Него, а сюжет про Вилу и дракона (гл. 14 в греческом переводе) выявляет тщету идолопоклонства. Молитва Азарии и трех юношей, помещаемая после Дан. 3:23, — исповедание веры в Бога, вознесенное к небу Азарией (он же Авденаго — Дан. 1:7) и его товарищами (Седрахом и Мисахом) из пламени раскаленной печи. В молитве замечательно выражена уверенность в том, что Бог примет жертвоприношение от кающегося сердцем и смиренного духом. Еще одна замечательная (и написанная позже) молитва — это молитва Манассии, составленная, очевидно, чтобы рассказать о содержании покаянной мольбы Манассии, упомянутой во 2 Пар. 33:12-13. В ней мы находим выразительное описание раскаяния в грехах и веры в благодать Бога. С именем пророка Иеремии связаны две книги: Послание Иеремии является обличением идолопоклонства, а книга Варуха, автором которой считают писца Иеремии (ср. Иер. 36:4-8), возносит достоинство Мудрости, отождествляемой с Законом.

В апокрифах мы находим и две другие книги мудрости. В Премудрости Соломона, приписываемой царю Соломону, обсуждается будущее вознаграждение праведных и наказание нечестивых, возносится хвала Мудрости, а в пересказе истории исхода выражается ликование по поводу божественного вознесения Израиля теми самыми средствами, которыми были унижены его враги. Встречающиеся среди прочего утверждения о предсуществовании и бессмертии души свидетельствуют о значительном греческом влиянии, которое испытал ее автор. В книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, содержатся поучения, по форме напоминающие книгу Притчей Соломоновых и принадлежащие еврейскому законоучителю II в. до Р.Х. по имени Иисус Бен Сира. Автор восхваляет и олицетворяет (ср. Пр. 8:22-31) Мудрость, отождествляя ее с Законом, и дает практические рекомендации для повседневной жизни. В книге содержатся многочисленные параллели с этическими разделами Нового Завета, особенно с Посланием Иакова.

В двух очень популярных книгах апокрифов рассказывается о двух неизвестных по другим источникам и, несомненно, леген-

дарных героях. Повествующая о временах Навуходоносора Книга Иудифь представляет собой увлекательное и драматичное повествование о красивой еврейской вдове, которая благодаря сочетанию необыкновенной храбрости и веры в Бога спасла свой народ в бедственное время. Книга Товит, которую относят ко временам ассирийского плена, сочетает сюжетные линии поисков, романтической любви и победы над злом в истории исцеления Богом Его верного слуги Товита и избавления от несчастий юной вдовы Сарры. Книга свидетельствует о глубоком развитии демонологии и ангелологии в иудаизме; в ней подчеркивается, как важно совершать добрые дела, содержится также несколько поразительных параллелей с новозаветными нравственными наставлениями, в том числе золотое правило, выраженное в форме отрицания («что ненави́сто тебе самому, того не делай никому» — ср. Мф. 7:12).

Четыре книги связаны, по крайней мере, по названию, с Маккавеями, еврейскими героями, которые, ведомые Иудой Маккавеем, подняли во II в. до Р.Х. Маккавейское восстание против греческого тирана Антиоха IV, пытавшегося запретить исповедание иудаизма. Первая книга Маккавеев — наиболее обширная и подробная хроника — является самым важным историческим источником по этому восстанию. Кроме самоочевидной поддержки восстания и недовольства предшествовавшей ему эллинизацией иудаизма, религиозная позиция автора, по-видимому, сводится в основном к тому, что Бог — или, скорее, небо — помогает людям, которые проявляют инициативу и веруют в Бога. Вторая книга Маккавеев более явно посвящена богословию и утверждает такие идеи, как героизм самопожертвования, страдания мучеников, искупающих грехи народа, телесное воскресение, молитвы за умерших и заступничество святых. Обе книги имеют важнейшее значение для понимания исторических условий возникновения хануки, еврейского праздника обновления храма, который ведет свое происхождение от восстания Маккавеев.

Четвертая книга Маккавейская — предполагаемый труд мучеников, упомянутых во 2 Маккавейской, — представляет собой явную смесь иудейских и эллинистических взглядов. Подтверждая идею о бессмертии для праведников и вечном наказании для

грешников, автор старается доказать, что вдохновенный рассудок, ведомый законом, является владыкой над страстями. Третья книга Маккавейская рассказывает не о Маккавеях, а о бедствиях египетских евреев примерно в конце III века до Р.Х.; в центре ее внимания — верность Бога Своему народу.

Третья книга Ездры, приписываемая, соответственно, Ездре, появилась в ответ на разрушение Иерусалима римлянами в 70 г. по Р.Х. Ее центральный мотив — справедливость Бога на фоне тех бедствий, которые терпит Его народ, Израиль, вследствие нашествия войск беззаконников. В ней подробно обсуждаются такие темы, как природа греха и его происхождение от Адама (ср. Рим. 5), ограниченность человеческого разума, знамения конца времени, последний суд, промежуточное состояние от момента смерти до последнего суда, разрушение Римской империи и грядущий Мессия. Как по общей ориентации, так и во многих деталях 3 Ездры удивительным образом совпадает с рядом мест Откровения Иоанна, написанного примерно в то же время.

Евреями создано также множество других книг, не включенных ни в один христианский канон. Немалая часть из них приписывается важнейшим ветхозаветным персонажам; такие книги называются псевдоэпиграфами. Хотя эта литература слишком обширна и разнообразна, чтобы охватить ее в данном обзоре, отметим, что во многих псевдоэпиграфах описываются видения путешествий на небеса (или через череду небес) и в ад, проявляется повышенный интерес к ангелам и бесам, содержатся рассуждения о происхождении греха и характере последнего суда, различные предсказания о Мессии и нравственные поучения. Эти книги свидетельствуют о пестроте иудейского богословия в период между заветами.

Апокрифы Нового Завета представляют собой аморфное собрание текстов, большая часть которых либо подписана именами персонажей Нового Завета, либо рассказывает о них. Как правило, эти книги соответствуют литературным образцам книг Нового Завета: здесь встречаются апокрифические евангелия, деяния, послания и откровения. В отличие от ветхозаветных апокрифов, апокрифы Нового Завета никогда не рассматривались в качестве канонических книг ни в одном из основных ответвлений

христианства, и нет ни малейших оснований полагать, что содержащееся в них предание имеет какую бы то ни было историческую ценность. Тем не менее некоторые из этих книг были в средневековье популярны среди христиан и оставили свой след в истории Церкви.

Ранними христианами были написаны многочисленные апокрифические евангелия. Многие из них, такие, как Евангелие Фомы, Евангелие Марии, Диалог Спасителя, были составлены в еретических сектах, например, гностиками, и предназначены для того, чтобы раскрыть «тайное», неортодоксальное учение об Иисусе. Другие произведения заполняют пробелы в новозаветных евангелиях и, как правило, отмечены обостренным интересом ко всему чудесному. Первоевангелие Иакова, например, рассказывает о том, как Мария родилась, провела детство и в конце концов вышла замуж за Иосифа (вдовца с детьми); кульминацией повествования служит подробный отчет о рождении Иисуса (в пещере) и однозначное провозглашение девственности Марии. Сочинение Фомы о детстве Господа (Евангелие Фомы) излагает события из жизни Иисуса в возрасте от пяти до двенадцати лет: ребенок Иисус совершает многочисленные чудеса, иногда граничащие с нелепостью (например, оживление глиняных воробьев). В Евангелии Никодима (называемом также Деяниями Пилата) содержится подробный отчет о суде над Иисусом и Его сошествии в ад. В Евангелии Петра после неприукрашенного рассказа о распятии мы находим живописный эпизод воскресения Христа: два ангела спустились с небес, вошли в гроб и вышли вместе с Иисусом под звуки говорящего Креста.

В апокрифических деяниях (Деяния Андрея, Деяния Иоанна, Деяния Павла, Деяния Петра и Деяния Фомы) прослеживаются путешествия апостолов, причем Фома добирался даже до Индии. В этих книгах примечательны три особенности. Во-первых, они изобилуют сверхъестественными событиями: совершается множество чудес, особенно воскрешение мертвых, а то и крещение говорящего льва. Во-вторых, они ратуют за полное воздержание, даже в отношениях между мужем и женой. В-третьих, они прославляют мученичество, особенно мученичество апостолов: Андрей распят, Павел обезглавлен, Петр распят вверх нога-

ми, а Фома пронзен копьями; один лишь Иоанн избежал мученической смерти.

Существуют также апокрифические послания (например, Третье послание к коринфянам, Послание к лаодикийцам [ср. Кол. 4:16] и Псевдопослание Тита), в которых заметна склонность к изложению еретических идей. Также известны апокрифические апокалипсисы (например, Апокалипсис Петра и Апокалипсис Павла). В последнем, в отличие от сравнительно сдержанных сцен Нового Завета, разворачиваются яркие картины ада, где грешники наказываются в соответствии с их грехами: богохульники, например, подвешены за языки над пылающим огнем. Вдобавок, Апокалипсис Павла подробно рассказывает о вознесении Павла на третье небо (ср. 2 Кор. 12:2).

Если отвлечься от вопросов канонизации, апокрифы Ветхого Завета оказали глубокое и всеобъемлющее влияние на европейскую культуру. Сюжеты, идеи и язык этих книг (особенно Иудифь, Товит, Сусанна, Маккавеи, Сирах и Премудрость Соломона) использовались писателями (Шекспир, Мильтон и Лонгфелло), композиторами (Чарльз Уэсли, Гендель и Рубинштейн), художниками (Микеланджело, Рембрандт и Ван-Дейк). Новозаветные апокрифы внесли свой, хотя и меньший, вклад как предания об Иисусе, о путешествиях и судьбе апостолов, не говоря уже о развитии христианской концепции ада, наиболее замечательно отразившейся в «Аде» Данте.

Джозеф Л. Трафтон

См. также: БИБЛИЯ: КАНОН.

Литература: J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*; J. K. Elliott, ed., *The Apocryphal New Testament*; E. Hennecke and W. Schneemelcher, eds., *New Testament Apocrypha*; B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*; H. F. D. Sparks, ed., *The Apocryphal Old Testament*; M. E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period*.

АПОСТОЛ

(APOSTLE)

Греч. *apostolos*. Посол, посланник, представитель или вестник, предназначенный выполнять обязанности доверяющего лица.

Этимология и словоупотребление. В дохристианский период слово *apostolos* в смысле «посланник» используется редко. Больше распространен глагол *apostellō*, относящийся к посылке флота или посольства. Только у Геродота (1.21; 5.38) он отно-

сится к личному посланнику. Иосиф Флавий использует его однажды (*Древности* 17.11.1) в классическом смысле посольства. Эпиктет (*Беседы* 3:22) говорит об идеальном учителе киников как о «посланном Зевсом», чтобы быть вестником богов и «наблюдателем» над людскими делами.

В Септуагинте слово *apostellō* или *exapostellō* используется около семисот раз для перевода еврейского слова *šālah* («протягивать», «посылать»). Помимо самого факта отправления посланника, термин включает в себя представление о передаче ему определенных полномочий. Существительное *apostolos* можно найти только в 3 Цар. 14:6, где недвусмысленно говорится о посылке пророка и его полномочиях. Таким образом, в Септуагинте группой слов *apostellō* обозначается передача кому-либо полномочий для выполнения конкретного задания, причем акцент делается на пославшем, а не на самом посланнике.

Существительное *apostolos* в Новом Завете встречается семьдесят девять раз: десять раз в евангелиях, двадцать восемь раз в Деяниях, тридцать восемь раз в посланиях и три раза в Откровении. Большая часть случаев — в Евангелии от Луки — Деяниях (тридцать четыре раза) и у Павла (тридцать четыре раза). Речь там идет о людях, которых Христос избрал на особое служение в Церкви. Исключительность их положения основана не только на том, что они — свидетели воскресения, но также на том, что воскресший Господь дал им поручение и полномочия проповедовать Евангелие среди всех народов.

В Новом Завете слово *apostolos* применяется по отношению ко Христу как к Посланнику Бога (Евр. 3:1), к тем, кого Бог послал проповедовать среди Израиля (Лк. 11:49), к тем, кого послала Церковь (2 Кор. 8:23; Флп. 2:25), а чаще всего — к тем, кто был избран Христом, чтобы проповедовать о грядущем Царстве. Однако последняя группа по-разному понимается авторами Нового Завета. Например, Лука в Деяниях использует слово *апостол* почти исключительно по отношению к двенадцати апостолам, в то время как Павел применяет его к более широкой категории людей. Выражение «все Апостолы» в 1 Кор. 15:7, по-видимому, подразумевает большее их количество, чем те двенадцать, что упомянуты в 1 Кор. 15:5. Здесь и в Гал. 1:19 Иаков причислен к апостолам. Варнава назван апо-

столом в Деян. 14:14 (ср. Деян. 11:22-24; 13:1-4). В Рим. 16:7 Павел называет апостолами Андроника и Юнию. В таком расширенном смысле апостол является свидетелем воскресения Христа и послан Им, чтобы подготовить учеников среди всех народов.

Апостол Христос. Хотя Христос только один раз явно назван Апостолом (*apostolos*, Евр. 3:1), представление о том, что Иисус был послан Отцом, встречается во всем Новом Завете. Нигде больше это не проявляется с такой ясностью как в Евангелии от Иоанна, где все служение Христа определяется словом *apostellō* («посылать»). Подобно тому как Отец посылает Сына в мир (Ин. 3:17, 34; 5:36-38; 6:29, 57; 10:36; 17:3, 8, 18, 21, 23; 20:21), Иисус, в Свою очередь, посылает в мир учеников, чтобы продолжать и распространять Его учение. Таким образом, всякое апостолство проистекает от Апостола Христа, посланного Богом, чтобы стать Спасителем мира (1 Ин. 4:14).

Двенадцать апостолов. У Иисуса во время Его служения появилось большое количество учеников, но не все они были апостолами. Двенадцать апостолов были избраны из числа многих как для того, чтобы находиться с Иисусом в качестве Его учеников, так и для того, чтобы Он мог посылать их с проповедью и наставлениями. В Новом Завете двенадцать апостолов перечисляются четыре раза — по разу в каждом из синоптических евангелий (Мф. 10:1-4; Мк. 3:13-19; Лк. 6:12-16) и один раз в Деяниях (Деян. 1:13). Эти перечни в основном совпадают, четырежды закрепляя единое раннее устное предание.

Матфей и Марк называют двенадцать избранных апостолами только по разу, и в обоих случаях в контексте их миссионерских путешествий (Мф. 10:2; Мк. 6:30). Здесь слово относится, скорее, к заданию, нежели к положению. Лука же практически постоянно обозначает этим словом двенадцать учеников (Лк. 6:13; 9:10; 17:5; 22:14; 24:10; Деян. 1:26; 2:43; 4:35-37; 5:2, 12, 18; 8:1), причем только их одних (за исключением Лк. 11:49 и Деян. 14:14). Поскольку они были избраны Иисусом, находились при Нем во время Его служения и стали свидетелями воскресения, они обладают самым совершенным знанием о том, что сказал и сделал Иисус. Посланные воскресшим Христом и облеченные властью от Святого Духа, они стали свидетелями спа-

сения, ниспосланного Богом во Христе. Признание двенадцати в качестве апостолов основывается не только на использовании в Писании этого титула по отношению к ним, но и на том служении, к которому Иисус призвал их после воскресения (Мф. 28:19-20; Мк. 16:15-18; Лк. 24:48-49; Ин. 20:21-23; Деян. 1:8). Таким образом, суть звания апостола заключается в том, что он призван и послан Христом. В случае Матфея выявляются дополнительные критерии. Кроме божественного призвания, человек должен быть учеником Иисуса в промежуток времени от крещения Его Иоанном до вознесения и в особенности — свидетелем воскресения (Деян. 1:21-22).

Избранием двенадцати учеников в качестве круга наиболее близких последователей Иисуса символизируется тот факт, что Он пришел построить новый дом Израиля. Двенадцать избранных образуют ядро нового народа Божьего, их число соответствует двенадцати коленам Израиля, и они свидетельствуют о спасительных делах Бога через Иисуса Христа и Его последователей. Число апостолов подразумевает, что они в первую очередь были предназначены к служению среди народа Израиля. Миссия двенадцати апостолов не ограничивается евреями, однако имеет особую связь с двенадцатью коленами Израиля, как это подчеркивается в обещании Христа из Мф. 19:28.

Апостол Павел. Поскольку Павел не был со Христом во время Его земного служения, он не удовлетворяет критериям, приведенным в Деян. 1:21-22. Очевидно, однако, что он причисляет себя к апостолам. В единственном месте, где Павел назван апостолом, речь идет об апостолах церкви в Антиохии (Деян. 14:4, 14), однако Лука изображает служение Павла церкви как образцовое, чем косвенно подтверждает его право именоваться апостолом. В Деяниях не только описываются апостольские черты Павла; в трех рассказах о встрече на дороге в Дамаск апостольское призвание Павла обуславливается прямыми указаниями воскресшего Христа (Деян. 9:3-5; 22:6-8; 26:12-18; ср. 2 Кор. 4:6; Гал. 1:16).

Собственные заявления Павла об апостольском призвании равным образом основаны на божественном избрании его Христом (Рим. 1:1; 1 Кор. 1:1; Гал. 1:1, 15; ср. 2 Кор. 1:1; Еф. 1:1; Кол. 1:1; 1 Тим. 1:1; 2 Тим. 1:1; Тит. 1:1). Он избран апостолом «не человеками и не чрез человека, но Ии-

сусом Христом и Богом Отцом, воскресившим Его из мертвых» (Гал. 1:1). Встреча Павла с воскресшим Христом служит основанием для его не имеющего аналогов заявления о том, что он — «Апостол язычников» (Рим. 11:13). Свое апостольство Павел основывает на благодати Божьей, а не на экзотических дарах или признаках апостольства (2 Кор. 12). Его апостольское призвание заключается в том, чтобы служить Богу, прежде всего через проповедь Евангелия (Рим. 1:9; 15:19; 1 Кор. 1:17).

Слово *апостол* у Павла имеет не единственное значение. Иногда он использует его в широком смысле — «посланник» или «представитель» (2 Кор. 8:23; Флп. 2:25). Однако чаще Павел использует это слово по отношению к тем, кто был избран воскресшим Господом для апостольского служения. Сюда входят: двенадцать учеников (хотя Павел никогда прямо не называет всю эту группу апостолами), Петр (Гал. 1:18), сам Павел (Рим. 1:1; 1 Кор. 1:1; 9:1-2; 15:8-10; Гал. 2:7-8), Иаков, брат Иисуса (Гал. 1:19; ср. Деян. 15:13), Варнава (1 Кор. 9:1-6; Гал. 2:9; ср. Деян. 14:4, 14), а возможно, и другие лица (Рим. 16:7). В дополнение к представлению об апостольстве как деятельности, основанной на божественном призвании, Павел описывает жизнь апостола как жертвенное служение, предполагающее страдания (1 Кор. 4:9-13; 15:30-32; 2 Кор. 4:7-12; 11:23-29).

Апостолы и Святой Дух. Главным предназначением апостолов было свидетельство о Христе. Двенадцать учеников близко знали Его жизнь, а свидетелей Его воскресения было еще больше. Высказанный воскресшим Господом призыв свидетельствовать по всей земле (Деян. 1:8) был бы, однако, не полон без помазания Святого Духа. Только после Пятидесятницы получили они от Святого Духа власть для служения словом и делом. Их свидетельство о Христе было не только утверждено, но и направлено и наполнено Святым Духом (Ин. 14:26). Таким образом, их апостольское избрничество полностью проявилось только в Святом Духе (Ин. 14:17). Павел рассматривает апостольство как дар Святого Духа (1 Кор. 12:28), который нередко сопровождается знамениями, чудесами и силами (2 Кор. 12:12). Однако такие признаки и чудеса, очевидно, вторичны по сравнению с апостольским призванием проповедовать и наставлять народы.

Власть апостолов. Имея непосредственное знание о воплотившемся Слове и будучи посланы в качестве полномочных служителей Евангелия, апостолы проповедовали истинное знание о жизни и учении Иисуса. Поскольку свидетельство апостолов о Христе направляется Святым Духом (Ин. 15:26-27), их учение рассматривается Церковью как образцовое. Апостолов называют «столпами» (Гал. 2:9) и «основанием» (Еф. 2:20; ср. Отк. 21:14) Церкви, а их учение стало нормой для христианской веры и практики. Откровения, переданные апостолами и сохранившиеся в письменной форме в Новом Завете, образуют, следовательно, фундамент послеапостольской проповеди и церковного вероучения.

Очевидно, апостолы сформировали ядро нарождающегося христианства. В Новом Завете подчеркивается их предназначение как апостолов, однако руководящий характер их служения по отношению к Церкви не освещается подробно. Акцент делается на том, что апостольское призвание дает им право проповедовать (1 Кор. 1:17), быть посланниками Христа (2 Кор. 5:20; Еф. 6:20), быть свидетелями перед всеми людьми (Лк. 24:48) и иметь учеников среди всех народов (Мф. 28:19).

Р. Дэвид Райтмайер

Литература: F. Agnew, *JBL* 105 (1986); C. K. Barrett, *Signs of an Apostle*; W. Baur, *New Testament Apocrypha* 2 (1965): 35-74; O. Cullmann, *Early Church*; E. J. Goodspeed, *The Twelve*; L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*; J. B. Lightfoot, *Galatians*, pp. 92-101; H. Mosbech, *ST* 2 (1948): 166-200; D. Müller, *NIDNTT*, 1:126-33; J. Munck, *ST* 3 (1949): 96-100; K. Rengstorff, *TDNT*, 1:398-447; W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* 2 (1965): 25-34; R. Schnackenburg, *Apostolic History and the Gospel*, pp. 287-303.

АПОСТОЛЬСТВО см. ПОСЛАННИЧЕСТВО

АРМАГЕДДОН

(ARMAGEDDON)

Это название встречается в Библии только один раз и обозначает место, где состоится последняя великая битва всех веков (Отк. 16:16). Она совпадает со вторым пришествием Христа (Отк. 16:15), и в ней будет разбито все воинство зла (Отк. 19:11-21).

Армагеддон — слово еврейское; оно не встречается в Ветхом Завете. Значение его не совсем ясно, однако вернее всего считать его названием горы Мегиддо, поскольку *Har* на иврите означает «гора», а *Mageddon* — это название местности.

В ветхозаветной истории Мегиддо было местом множества решающих сражений,

потому что там располагалась широкая равнина. Девора и Варак разбили там Сисару и его ханаанскую армию (Суд. 4 — 5), Гедеон обратил в бегство мadianитян и амаликитян (Суд. 6 — 7), Саул и воины Израиля потерпели поражение, поскольку не имели веры в Бога (1 Цар. 31), а приведший египетское войско фараон Нехао убил царя Иудеи Иосию (4 Цар. 23:29). Хотя все эти решительные битвы разворачивались в Мегиддо, данный топоним в еврейской традиции не стал обозначать место решающего сражения. Однако, учитывая, что Мегиддо действительно было местом сражений, неудивительно, если Иоанн выбрал это название для обозначения последнего великого сражения на земле.

Некоторые толкователи понимают слова Иоанна буквально, считая, что в конце времени земные армии соберутся для войны против Бога на месте ветхозаветного Мегиддо; другие же видят в нем исключительно образное выражение. Они указывают, что Мегиддо, по сути дела, вообще не было горой и что все битвы происходили на равнине. Возможно, Иоанн говорит о Мегиддо как о горе, чтобы открыть его символический смысл, — комбинируя место многих сражений в израильской истории с указаниями пророчества Иезекииля о великой эсхатологической битве, которая произойдет на горах Израилевых (Иез. 39:2, 4, 17).

В любом случае, Иоанн предвидит окончательную победу Бога при Армагеддоне и сообщает о ней преследуемым христианам в качестве слова утешения и надежды на то, что зло не победит, но обречено на окончательное уничтожение.

Уолтер А. Элуэлл

АСТРОЛОГИЯ

(ASTROLOGY)

В древнейшей истории человечества астрология и астрономия тесно связаны между собой. Астрономия имела дело с движением небесных тел, в то время как астрология пыталась объяснить возможное влияние этих перемещений на обитателей Земли. В Вавилоне, где зародилась астрология, значительное внимание уделялось затмениям и метеорам, не говоря уже о расположении планет. Отдельные светила и созвездия получили свои названия, а когда им начали поклоняться как богам, перед астрологами открылись широкие возможности для

предсказаний того, каким образом планеты влияют на судьбы людей.

Во II тысячелетии до Р. Х. вавилонские астрологи начали составлять гороскопы, указывающие, что может произойти в каждом месяце. Как только было составлено двенадцать таких таблиц, их стали использовать без изменений год за годом. Суеверные вавилоняне придумали также зодиак, деление небесного круга на двенадцать равных частей, известных как знаки или дома, которые были названы в честь солнца, луны и главных планет. В конце IV в. до Р. Х. месопотамская астрология проникла в Грецию, а столетием позже получила широкое распространение в Египте. Когда римляне заимствовали греческую культуру, астрология приняла форму религии, а ее приверженцы начали составлять индивидуальные гороскопы.

Ветхий Завет. Хотя кое-кто настаивает, что благословение, данное Иаковом двенадцати его сыновьям (Быт. 49:1-28), имеет некий астрологический смысл, в тексте нигде нет упоминаний о возможном влиянии небесных тел. Израильтянам было запрещено поклоняться звездам (Вт. 4:19) — это рассматривалось как разновидность астрологических верований. Несколькими столетиями позже Израиль подвергся влиянию месопотамских астральных культов, что заставило Амоса осудить поклонение Сатурну в Северном Царстве (Ам. 5:26). Иеремия также упоминает о языческом культе Иштар, или Венеры (Иер. 7:18; 44:17-19), и о почитании небесных светил в целом (Иер. 8:2; 19:13). Исаия впервые особо выделяет астрологов и их ремесло (Ис. 47:13) и в своем пророчестве предсказывает их уничтожение словами «огонь сожжет их» (Ис. 47:14).

Даниил, по-видимому, был хорошо осведомлен об астрологах (Дан. 2:27; 4:4) и об их неспособности истолковать царские сны. Некоторые авторы предполагают, что слово *халдеи* — так названы вавилонские мудрецы, занимавшиеся астрологией, — первоначально писалось Даниилом как *galdu*, «астрологи», но позднее искаженно стало передаваться как *kaldu*, поскольку в то время Халдея (*mat Kaldu*) стала знаменитым центром, где процветала астрология. Даниил отказал этим людям в их предполагаемых способностях, заявив, что только к Богу можно обращаться как к ис-

точнику истинных откровений о будущем (Дан. 2:27-28).

Примерно за два столетия до рождения Христа, когда астрология проникла в иудейскую религию, стало модно отождествлять определенных ангелов со звездами и планетами. Хотя этот обычай был осужден в книге Премудрости Соломона (Прем. 13:1-4), ничто уже не могло удержать евреев от увлечения астрологией. Остатки пола византийской синагоги, раскопанные на уровне VI в. по Р. Х. (Беф-Альфа, Палестина), содержат мозаику в виде зодиака, что свидетельствует, до какой степени астрология повлияла на религиозную архитектуру.

Новый Завет. В период между заветами к ангелам и простым духам постоянно проявлялся интерес, однако нельзя сбрасывать со счетов и влияние астрологии в момент появления христианства. Одним из примеров небесных явлений, получавших астрологическое истолкование, можно назвать возникновение в небе новых светил. Подобные события не были для древних полной неожиданностью; обычно считалось, что так знаменуется рождение какого-нибудь великого человека, как было, скажем, с Александром Македонским. Поэтому месопотамские волхвы (Мф. 2:1-2), которые, скорее всего, были профессиональными астрологами, вполне могли как успокоить, так и встревожить Ирода, изложив ему астрологические причины своего паломничества. Сама новая звезда — тоже вопрос спорный. Волхвы говорили про нее как про единичное светило, однако некоторые специалисты полагают, что речь шла о соединении на небосводе Марса, Юпитера и Сатурна. Другие склоняются к переводу «в ее восхождении» вместо традиционного «на востоке». Если данная «звезда» была отдельным небесным телом, то не исключено, что это была новая звезда в последней фазе своего существования, но доказать это невозможно. Греческое слово *tagoi* снова встречается в Деян. 8:9; 13:6-8, где означают гадателей, а не астрологов.

Возможно, указание на поклонение ангелоподобным существам имеет место в некоторых из посланий Павла, особенно в Гал. 4:3 и Кол. 2:15, 20, где осуждаются культы небесных светил, в частности, среди христиан в Колоссах. Еще менее вероятным выглядит предположение, что глубина (греч. *bathos*) и высота (греч. *hypōta*), упомянутые в Рим. 8:39, могут быть истолко-

ваны в астрологическом смысле. При любых допущениях это не более чем астрономические названия координат относительно Земли. Таким образом, представляется, что в Новом Завете не содержится явных утверждений в пользу занятий астрологией. Хотя кое-кто доказывает, будто бы приход волхвов в Вифлеем некоторым образом свидетельствует о пользе астрологии, фактом остается то, что, с богословской точки зрения, богобоязненный верующий руководствуется в своей жизни Святым Духом, Который, согласно обещанию Христа, наставит нас на всякую истину (Ин. 16:13).

Антропологи и другие специалисты отмечают, что, когда религия как часть культуры приходит в упадок, она подменяется суеверием. Соответственно, нет ничего удивительного, что люди, отпадая от исповедания, однажды преданного святым, начинают все больше доверять таким астрологическим построениям, как гороскопы. Одной из причин популярности этих древних месопотамских схем служит то, что они, как

считается, позволяют заглянуть в ближайшее будущее. К сожалению, приходится признать, что они чрезвычайно популярны среди суеверных людей и широко рекламируются в средствах массовой информации. Очень трудно поверить, но иногда ученые, которые больше остальных проповедуют прагматический и эмпирический подход в своей области, свободной от любых религиозных влияний, каждое утро, прежде чем приняться за текущие дела, заглядывают в свои гороскопы.

Многие из тех, кто увлечен гороскопами, доказывают, будто в наше время к звездам уже не обращаются, а предсказания сформулированы математически и приспособлены для настройки на долготу и широту отдельного индивида. Христианам следует отвергать подобные лженауки и неуклонно следовать своим путем под постоянным руководством Святого Духа.

Р. К. Харрисон

См. также: ВОРОЖБА.

Литература: R. Gleadow, *The Origin of the Zodiac*; L. Mac-Neice, *Astrology*.

Б

БАСНИ (миф)

В Библии есть только пять случаев употребления слова *myth* («миф», греческое *muthos* {синод. «басни»}), все они встречаются в Новом Завете и все, за единственным исключением, — в посланиях Павла (2 Пет. 1:16; 1 Тим. 1:4; 4:7; 2 Тим. 4:4; Тит. 1:14). Во всех этих случаях в «Библии короля Иакова» (KJV) дан перевод *fable*, «басня». В более современных переводах (таких как RSV, NASB, NEB, NIV) почти неизменно используется слово *myth*, «миф».

Во всех случаях словоупотребления из контекста ясно, что Павел и Петр подразумевают общераспространенное значение этого слова, которое указывает на что-либо ложное. Так, «басни» противопоставляются здоровому учению (1 Тим. 1:4), особенно в связи с аскетизмом и поклонением духам (1 Тим. 4:7). Те, кто не принимает Слово Божие и здоровое учение, избирают себе не истину, а басни (2 Тим. 4:4). Дабы быть здоровыми в вере, люди не должны слушать басни, рассказываемые теми, кто отвергается от истины (Тит. 1:14). И наконец, рассказы Евангелия — не хитросплетенные басни, а свидетельства истинных очевидцев (2 Пет. 1:16). В каждом из этих случаев слово *muthos* обозначает нечто противоположное истине, представляет ли из себя эта истина учение о христианском поведении или рассказ о жизни, смерти и воскресении Христа.

Неясно, однако, подразумеваются ли хоть в одном из этих случаев те античные легенды о богах, о которых мы обычно думаем, встретив слово *мифы*. Что касается словоупотребления в пасторских посланиях, ответ, по-видимому, должен быть отрицательным. Собственно говоря, в одном случае (Тит. 1:14) «басни» определенно на-

званы «Иудейскими», что, разумеется, исключает какие бы то ни было легенды о богах. Хотя возможно, что в 2 Тим. 4:4 речь идет о христианах, которые отвергли истину своей религии и обратились к языческим культам, две ссылки в 1 Тимофею (1 Тим. 1:4; 4:7) вместе с ссылкой в Титу (Тит. 1:14) относятся, по-видимому, к разновидности иудейской мистики, описанной в Кол. 2:16-23. Это было элитарное течение в религии, делающее акцент на тайном мистическом знании и суровом самоотречении. Частью этого мистического знания были сведения о тайных именах целой иерархии ангелов (Кол. 2:18; 1 Тим. 1:4, «родословия»). Такие представления о иерархии ангелов почти наверняка были следствием засорения иудейского мышления языческими идеями, однако нет серьезных оснований думать, что Павел имел в виду именно эту концепцию, когда называл подобные заблуждения «мифами». Представляется, что он просто указывал на их ложность. Так, в переводе Нового Завета, сделанном Э. Гудспидом, употребляется слово *вымыслы*.

Несколько более вероятно, что Петр имеет в виду классические мифы, когда говорит, что рассказы Евангелия — не мифы, а свидетельства очевидцев. При таком прочтении Петр, следовательно, указывает, что повествование Евангелия отлично от языческих мифов. Мифы — это просто вымышленные, фантастические истории, в то время как евангельские события, хотя и включают в себя чудеса, происходили в действительности. В этом месте в New International Version написано *stories*, «рассказы, рассказы, предания, выдумки», а в New English Bible — *tales*, «рассказы, сказки, сплетни». Но даже здесь, где может проследиваться некоторая связь с язычес-

кими мифами о богах, главный акцент делается на противопоставлении лжи и истины.

В том постоянстве, с которым в Библии слово *миф* употребляется как синоним лжи и вымысла, присутствует некая ирония, если учесть современную положительную оценку данного термина. В то время как обычные люди по-прежнему употребляют это слово в том же смысле, что и древние греки, социологи религии понимают его по-другому. С новым открытием античности, особенно в XIX веке, возникло определенное увлечение рассказами о богах и выразительными возможностями этих рассказов, передающих осмысленный взгляд на реальность для тех, кто готов его воспринять. Были осуществлены многочисленные исследования мифологии, среди которых одним из самых знаменитых является «Золотая ветвь» Дж. Фрейзера. В этих исследованиях предполагалось, что мифы следует понимать как средство, способное выражать вненаучные истины. Разумеется, это означало почти полный переворот в толковании мифов. Вместо того чтобы оказаться ложными из-за своей неспособности согласовываться с научно разработанным взглядом на реальность, мифы истинны в точности по той же самой причине!

Согласно такому подходу, всякий раз, когда люди выражают свои взгляды на реальность так, что это идет вразрез с механистическими и естественнонаучными представлениями, они мыслят мифологически. Так, представлять себе Бога в виде существа, побуждающего дождь проливаться, означает мыслить мифологически. В то время как это утверждение может быть в каком-то смысле «истинным», с научной точки зрения оно ложно, потому что не может быть проверено путем опытного сопоставления с чувственными данными. При таком толковании утверждение «воскресение Иисуса Христа есть миф» означает, что в то время как тело Иисуса находится в гробу и остается невидимым для учеников, повествование стремится выразить убежденность христиан в том, что дух человека продолжает существовать после смерти его тела. Такой подход подразумевает, что окончательная истина не связана с историческими фактами.

По мере все большей популяризации такого способа толкования мифов стало распространяться, даже среди христиан, пред-

ставление о Библии как о составной части великой всемирной мифологической литературы. Причины этого выявить нетрудно. Во-первых, существуют вопросы относительно исторической достоверности Библии. Коль скоро можно принять, что историческая достоверность, по сути дела, никак не влияет на значимость Библии и на ее ценность, тогда эти вопросы больше не требуют ответа. Вторая причина — растущая неприязнь к любого рода исключительности. Если Библию можно будет рассматривать как еще одно из всемирных религиозных повествований, то с ее раздражающей обособленностью будет покончено. И наконец, несмотря на то что нередко заявляют о конце эпохи Просвещения, идея существования личностного божества, превосходящего все наши способы постижения и спрашивающего с нас отчет, по-прежнему для многих неприемлема. Если можно переиначить эти смыслы в чисто фигуральное обозначение для обитающей во Вселенной обобщенной жизненной силы, это было бы гораздо приятней.

Реакция Павла и Петра — или Исаии — на идею о том, что Библия есть миф, определяется безошибочно. Они настаивают, что их богословие верно именно потому, что оно подтверждается в мире пространственно-временных измерений, в мире фактов. Они яростно сопротивлялись бы любым попыткам истолковать их утверждения о том, что совершил Бог в этом мире, в чисто фигуральном смысле. Но и помимо этого, Библия в каждом пункте расходится с античными рассказами о богах. В ней нет того замкнутого, циклического существования, в котором силы природы обожествлены. Это не тот сумеречный мир, в котором должны разыгрываться вневременные и внепространственные истории о богах, с тем чтобы осветить божественной силой это бессмысленное существование. Напротив, Бог проявляется в мире пространственных и временных измерений через уникальные и неповторимые события, которые раскрывают Его характер и Его благодать. Реально существовавшие люди были очевидцами этих событий, восприняли их божественное толкование и под руководством сверхъестественной силы записали рассказ о них. Как сказал бы нам Петр, это не мифы; это свидетельство людей, которых посетил Святой Бог. Чем бы ни была Библия, она не миф.

Джон Н. Осуолт

Литература: B. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*; T. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*; G. Stahlin, *TDNT*, 4:762-95.

БЕДНОСТЬ, НИЩЕТА

(POOR AND POVERTY, THEOLOGY OF)

В Писании нищета может быть как социальной, так и духовной. Слова *бедность* и *нищета* охватывают широкий диапазон значений, сливаясь с такими терминами, как *вдовы* и *сироты*, тем самым иллюстрируя обширность данной темы. Вдобавок, поскольку не все бедные люди обездолены в полном смысле этого слова, значение этого термина во многом зависит от контекста.

Ветхий Завет. В Пятикнижии большое значение придается беспристрастному обращению с бедными. Правосудие нельзя отнимать у бедных (Исх. 23:6), но нельзя и искажать его в их пользу (Исх. 23:3; Лев. 19:15). Это равенство проиллюстрировано тем, что деньги для выкупа душ собираются одинаково с богатых и бедных (Исх. 30:15). Как член сообщества завета нуждающийся человек должен по-прежнему встречать у сограждан должное уважение (Вт. 24:10-11) и поддержку, даже материальную, что выражается в запрете брать долговые проценты у должников из своего народа (Исх. 22:25; Лев. 25:35-38).

Помимо прямого регулирования, во многих установлениях выражена особая забота о бедных. В законах о религиозной чистоте особо отмечены вдовы, сироты, пришельцы и бедные (Лев. 19:10-13; 23:22; Вт. 24:19-22). При наступлении субботнего (седьмого) года следует прощать долги (Вт. 15:1-9), а юбилейный год приносит освобождение тем иудеям, которые из-за бедности попали в рабство (Лев. 25:39-41, 54). На протяжении этих праздничных лет бедные могли беспрепятственно питаться на всех полях (Исх. 23:11; Лев. 25:6-7, 12).

Другие законодательные меры в пользу бедных включали в себя право выкупа из рабства кровным родственником (Лев. 25:47-49), помощь в виде десятины третьего года (Вт. 14:28-29) и специальные установления по части жертвы за грех. Последнее иллюстрирует относительность понятия бедности. Если человек не может принести обычную жертву в виде овцы, ему разрешено заменить ее жертвой в виде двух горлиц (Лев. 5:7), однако возможна и дальнейшая замена (в виде десятой части ефы муки) для тех, кто не в состоянии принести и двух горлиц (Лев. 5:11). Закон явно ука-

зывает, что бедность — не повод уклоняться от жертвоприношений и воздаяния Богу!

Основанием для подобных установлений была забота Бога о бедных. Бог слышит стоны нуждающихся (Исх. 22:27), благословляет тех, кто о них заботится (Вт. 24:13, 19), и возлагает ответственность на тех, кто их угнетает (Вт. 24:15). Такая позиция Бога обусловлена Его взаимоотношениями со Своим народом; Он — Бог израильтян (Лев. 23:22), и Он искупил их от рабства (Вт. 24:18).

В исторических книгах Ветхого Завета тема бедности встречается нечасто, однако приведенные в этой связи примеры весьма выразительны. Молитва Анны свидетельствует о горестном положении нищих и их зависимости от Господа (1 Цар. 2:5-8), а рассказанная Давиду притча Нафана указывает на характер угнетения, на относительность нищеты (бедняк из притчи не был полностью обездолненным) и на обязанность царя заботиться о бедных (2 Цар. 12:1-4). По мере развития монархии экономическая политика Соломона в конце концов истощила ресурсы Израиля и привела к увеличению числа бедных (3 Цар. 12:4). Сложившаяся ситуация ухудшалась и дальше на фоне всплеска идолопоклонства и беззаконий во времена разделенного царства. Выразительный пример из истории Северного царства рассказывает о бедственном положении опутанной долгами вдовы, которая, оставшись без мужа, могла из-за жестокосердного заимодавца лишиться и обоих сыновей. Божья помощь ей через Елисея — лишь один пример того, что Бог в Библии «слышит» стоны бедствующих (4 Цар. 4:1-7).

Больше всего терминов, обозначающих нищету, сконцентрировано в поэтических книгах Ветхого Завета. В псалмах выразительно описываются все горести нищеты в ее материальном аспекте. Помощь бедным отождествляется с праведностью (Пс. 111:9), в то время как угнетение нуждающихся расценивается как одно из преступлений беззаконных (Пс. 108:16). Псалтирь также не касается сферы нищеты социальной, чтобы говорить о духовном смирении (Пс. 24:9). Бедные и нищие приравниваются к праведным (Пс. 11:2, 6), к идущим прямым путем (Пс. 36:14) и любящим спасение Господне (Пс. 39:17; 69:5) и противопоставляются злым (Пс. 139:2, 13), нечес-

тивным (Пс. 36:14; 108:2, 22) и безумцам (Пс. 13:1, 6; 73:21-22).

Нередко в псалмах, особенно в псалмах плача, бедные взывают к Господу о помощи (Пс. 33:7; 69:6; 85:1; 108:21-22), зная, что Он услышит их (Пс. 68:34). Псалмопевец знает, что Бог — праведный Судия нищих. Господь — их упование (Пс. 13:6), их Избавитель (Пс. 39:18), готовящий для них все необходимое (Пс. 67:11). Бог избавляет их (Пс. 34:10), поднимает (Пс. 112:7) и насыщает (Пс. 131:15); только Господь сотворит справедливость бедным (Пс. 139:13).

Книга Притчей в большей степени, чем какая-либо другая, выявляет причины бедности. Ввиду дидактического характера книги упор делается на подвластные человеку обстоятельства, однако рассматриваются и иные причины. Бедность есть результат лени (Пр. 6:10-11; 10:4; 20:13; 24:33-34), недостатка послушания (Пр. 13:18), праздности (Пр. 14:23; 28:19), горливости (Пр. 21:5), излишеств (Пр. 21:17; 23:20-21) и несправедливости (Пр. 13:23).

Литература о мудрости создает реалистичную картину нищеты в древнем мире. Нищие беспомощны (Пр. 18:23), брошены друзьями (Пр. 14:20; 19:4, 7), становятся рабами богатых (Пр. 22:7). Бедность приносит печали (Пр. 31:7) и может довести до преступления (Пр. 30:8-9). Реалистичная картина нищеты дана в Иов 24, где бедняки предстают испытывающими голод и жажду, не имеющими одежды, страдающими от всякого рода несправедливостей и угнетения, вплоть до утраты последнего имущества, семьи и самой жизни. И все же послушание Господу важнее богатства. Такая расстановка ценностей очевидна благодаря сравнению бедности с другими аспектами жизни. Бедный лучше глупого (Пр. 19:1; Ек. 4:13), лживого (Пр. 19:22) или извращающего пути свои богача (Пр. 28:6) и лучше гордого богача (Пр. 28:11).

В литературе о мудрости подчеркнуто звучит призыв помогать бедным. Милостыня бедным приветствуется (Пр. 11:24; 28:8, 22, 27), в то время как обижать бедных значит идти против своего Творца (Пр. 14:31; 17:5). Правители наставляются не угнетать бедных (Пр. 28:3; 29:14; 31:9). Те, кто помогает бедным, праведны (Иов 29:12-17; Пр. 29:7; 31:20), а нечестивые этого не делают (Иов 20:19; Пр. 29:7; 30:14).

Несомненно, самые вопиющие примеры бедности и самые суровые обличения появ-

ляются в книгах пророков. Следует отметить, однако, что пророки не были заступниками бедных и угнетенных в первую очередь; они прежде всего были представителями Бога. Основные термины, обозначающие «бедных», употребляются почти исключительно в Исаии, Амоса, Иеремии, Иезекииля и Захарии, в то время как Осия и Михей, которые тоже искренне сочувствуют горестям своего народа, подобную терминологию вообще не используют. Разумеется, пророки указывали на злоупотребления богатых и на угнетение бедных, однако в первую очередь они были вестниками Господа. Пытаться свести миссию пророков к интересам того или иного слоя людей означает не понимать величие Бога и Его заботу обо всех людях.

Амос чрезвычайно живописно изображает угнетение бедных. Бедных продают и покупают, попирают, подавляют, угнетают, притесняют и лишают прав те, от кого их положение требует совсем другого. Подобное обращение с бедными выступает разительным примером уклонения Божиего народа от своих обязанностей в завете и отступничества от своих уникальных взаимоотношений с Богом. Амос подчеркивает пагубность сложившегося положения дел: «продают правого за серебро и бедного — за пару сандалий. Жажнут, чтобы прах земной был на голове бедных, и путь кротких извращают» (Ам. 2:6-7).

Основная тяжесть пророческих обличений приходится на руководителей. Вместо того чтобы защищать бедных и соблюдать Закон Божий, они за взятки и мзду извращают правосудие (Ис. 1:23). Пренебрегая явственным призывом Писания помогать бедным, они принимают несправедливые законы и ущемляют права бедных (Ис. 10:1-2; Иер. 5:27-28), отнимая их имущество и их земли (Ис. 3:13-15; 5:8). Исаия указывает на их бесчинства: «Что вы тесните народ Мой и угнетаете бедных?» (Ис. 3:15). Однако и сам народ ответствен за дела своих руководителей. Иезекииль, например, напоминает народу, что в этом угнетении он действует заодно со своими руководителями (Иез. 22:26-29), и подчеркивает, что главная обязанность человека — подчиняться Богу (Иез. 18:16-17).

Новый Завет. Большая часть поучений относительно бедных встречается в Новом Завете в евангелиях. Иисус был знаком с реальностью нищеты в обществе (Мф. 26:9-

11) и знал о тяжелом положении бедных (Мк. 12:42-44). Он указывал на необходимость подавать бедным (Мф. 19:21; Лк. 12:33) и заботиться о них (Лк. 14:13, 21). Иисус и Сам смыкался с бедными и, подобно многим из них, не имел крова (Лк. 9:58). Он учил, как трудно придется богатым (Мф. 19:23-24), и предупреждал о необходимости духовной нищеты для правильных взаимоотношений с Богом (Мф. 5:3).

Сочувствие Павла бедным соотнобразуется с учением Иисуса и с проповедью ранней церкви. Павел знает, что для слова Христова не существует социальных границ, и что церковь состоит из богатых и бедных наравне (Гал. 3:28; Кол. 3:11; ср. 1 Кор. 1:27-29). Внимание Павла к сборам подаяния для Иерусалимской церкви демонстрирует практические проявления его заботы о бедных (Рим. 15:26; 1 Кор. 16:3; 2 Кор. 8 — 9; Гал. 2:10).

Равенство людей перед Богом является важным принципом Нового Завета, где одно из наиболее впечатляющих высказываний о равенстве богатых и бедных принадлежит Иакову, свидетельствующему о благоволении Бога к бедным и их вере (Иак. 2:5). Он указывает, что лицеприятие в отношении богатых и бедных есть одновременно грех против Бога (Иак. 2:9) и оскорбление бедных (Иак. 2:6).

В терминологию Писания входят также выражения «кроткие» и «нищие духом» (Мф. 5:3, 5), однако средоточие библейского учения — призыв как к отдельным людям, так и ко всей церкви участвовать в помощи нуждающимся членам общества. В этом примером для верующих служат жизнь Иисуса и наставления Слова Божиего, которое обосновывает такое милосердие самой природой Бога.

Роберт Д. Спендер

См. также: БЛАЖЕНСТВО; СМЕРЕННОМУДРИЕ.

Литература: G. J. Botterweck, *TDOT*, 1:27-41; L. Coenen, C. Brown, and H.-H. Esser, *NIDNTT*, 2:820-29; R. J. Coggins, *ExpT* 99 (1987): 11-14; H.-J. Fabry, *TDOT*, 3:208-30; S. Gillingham, *ExpT* 100 (1988): 15-19; D. E. Gowan, «Wealth and Poverty in the OT», *Int* 41 (1987): 341-53; D. E. Holwerda, *ISBE*, 3:905-8; W. C. Kaiser, Jr., *Trinity J* 9 (1988): 151-70; B. J. Malina, *Int* 41 (1987): 354-67; C. U. Wolf, *IDB*, 3:843-44.

БЕДСТВОНИЕ см. ЗЛО

БЕЗДНА, ПУЧИНА
(ABYSS)

В английской Библии греческое слово *abyssos* переводится как *abyss*, «бездна» (RSV:

bottomless pit, «кладязь бездны»), во всех случаях, за исключением Рим. 10:7, где стоит *the deep*, «пропасть». В Септуагинте *abyssos* почти всегда является переводом слова *Tehom*, хотя иногда в оригинале стоят *Shula* (Ис. 44:27), *Meshula* (Иов 41:23) и *Racha* (Иов 36:16).

В Ветхом Завете *abyssos* почти неизменно означает пучину, водную глубину, будь то в море или на реке, в отличие от сухопутной бездны, пропасти на суше (например: Пс. 76:17; 77:15; 105:9; Ис. 51:10; Ам. 7:4), хотя в Пс. 70:20 о «безднах земли» говорится так, словно речь идет о смерти (вполне вероятно, однако, что имеется в виду всего лишь пучина бедствий живущего на Земле человека). Слово *abyssos* никогда не выступает эквивалентом слова *Sheol*, то есть в Ветхом Завете оно никогда не выражает представление о царстве мертвых или о загробной жизни. В Быт. 1:2 начальная земля называется бездной (*abyssos*), над которой носится Дух Божий.

В период между заветами ситуация начала изменяться и значение слова *abyssos* расширилось: оно стало обозначать как смерть, так и царство демонических духов (напр.: Юбил. 5:6; 1 Еноха 10:4,11).

Ко времени Нового Завета трансформация завершилась. *Abyssos* уже никогда не используется в значении водных глубин. Отныне это слово используется в двух смыслах. Во-первых, в Рим. 10:7 Павел специально выбирает его для обозначения «царства мертвых», позаимствовав фразу из Вт. 30:12-14 {синод. «сходить за море»}, правда, процитировав ее не буквально. Апостол противопоставляет выражения «взойти на небо» и «сойти в бездну», но, поскольку в последней побывал Христос, ее не следует представлять себе как царство зла или бесов. Во-вторых, Лука (Лк. 8:31) и Иоанн (Отк. 9:1-2; 11:7; 17:8; 20:1, 3) описывают бездну как особое место обитания бесов и зверя, а также как место заточения перед судом, которое находится под властью Бога. В Лк. 8:31 бесы просят Иисуса не посылать их в бездну, учитывая, что они все равно больше не смогут творить на земле своих безобразий. Здесь *abyssos* совпадает с *tartarus* из 2 Пет. 2:4 («ад»), куда заточены согрешившие ангелы в ожидании суда. В видении Иоанна после пятой трубы (Отк. 9:1-11) кладязь бездны растворяется, выпускающая орды демонической саранчи. Ее царь — ангел бездны, чье имя означает «Гу-

битель» (евр. *Abaddon*, Аваддон; греч. *Apollyon*, Апполион). Зверь, восходящий из бездны (Отк. 11:7; 17:8), представляет собой сложный образ. Он олицетворяет одновременно антихриста, бесовскую силу, Рим (то есть политическую власть, которая поддерживает блудницу) и абсолютное зло. Этого зверя заживо бросят в «озеро огненное, горящее серою» (Отк. 19:20). Сатана скован в бездне на тысячу лет (Отк. 20:1, 3), пока и он тоже не будет ввержен в огненное озеро (Отк. 20:10).

Уолтер А. Элуэлл

См. также: АВАДДОН; ОТКРОВЕНИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; РОВ.

БЕЗАКОНИЕ

(LAWLESSNESS)

Ветхий Завет. Представлений о беззаконии Ветхий Завет касается достаточно часто, употребляя свыше двадцати еврейских терминов (в Септуагинте все они переведены словом *anomia*). Хотя греческое слово *anomia*, которое в Септуагинте передает все эти термины, может навести на мысль, что в первую очередь имеется в виду нарушение Моисеева закона (*ho nomos*), основополагающей здесь является более общая идея вседозволенности или деяний, отражающих бунт против Бога. Закон как таковой может выступать критерием или ориентиром для определения, что представляет собой беззаконие (как и грех в целом), но по своим корням беззаконие — это восстание против Бога, рассматривается ли оно как состояние человека или как специфические действия, выражающие решительный отказ признать Бога.

Новый Завет. Те же самые идеи лежат в основе развития представлений о беззаконии (*anomia*) в Новом Завете. Однако уникальность ситуации, к которой обращаются священнописатели, порождает дополнительные соображения, одновременно подтверждающие и обобщающие картину, которая вырисовывается из ветхозаветного свидетельства.

Соотношение беззакония и греха. 1 Ин. 3:4 дает, возможно, наиболее классическое описание соотношения беззакония и греха. Утверждая, что «всякий, делающий грех, делает и беззаконие, и грех есть беззаконие», священнописатель, вероятно, намерен развеять заблуждение относительно греха, которое получило распространение в сообществе верующих из-за лжеучений.

Грех игнорировался или недооценивался, и 1 Ин. 3:4 противостоит этому, определяя грех через беззаконие. Грех, таким образом, является восстанием против Бога и не может быть сочтен безвредным, нейтральным или воображаемым. Опираясь на представления о беззаконии, Иоанн разъясняет, что невозможно грешить, не объявляя себя при этом прямым противником Бога. Рим. 4:7 (цитата из Пс. 31:1; см. также Чис. 14:18) подразумевает ту же самую связь между грехом и беззаконными деяниями. Наряду с такими высказываниями, как Тит. 2:14 и Евр. 10:17, Рим. 4:7 указывает, что беззаконные деяния и бунтарское состояние падшего человечества, проявляющееся в этих деяниях, порождают необходимость получить Божие прощение. Оправдание перед Богом основано на таком прощении.

Беззаконие и праведность. В Рим. 6:19; 2 Кор. 6:14 и Евр. 1:9 «беззаконие» как состояние или образ действий противопоставляется праведности. Праведность — это состояние, характерное для веры, в то время как беззаконие — это состояние, характерное для неверия. С продолжением этого противопоставления становится ясно, что между двумя упомянутыми категориями нет ничего общего; они различны настолько же, насколько свет и тьма. Более того, как раскрывается в Евр. 1:9 (цитата из Пс. 44:8), Сын отличил Себя для помазания, проявляя к этим двум состояниям то же отношение, что и Бог: Он возненавидел беззаконие и возлюбил правду. Беззаконие — это состояние, определяемое греховностью и грехами, а праведность, одновременно провозглашенная и дарованная Богом верующим, предоставляет им возможность жить в послушании и святости. И наконец, Рим. 6:19 разъясняет, что христианин стоит перед сознательным выбором: жить в состоянии беззакония и творить дела беззакония, либо служить праведности и творить дела праведности.

Беззаконие как дела греха. Через представления о «делающих беззаконие» (Мф. 7:23; 13:41; ср. 1 Ин. 3:4) беззаконие приобретает смысл беззаконных дел (ср. Мф. 24:12; Тит. 2:14). Это дела, в которых проявляется бунт против Бога. Быть «исполненным беззакония» (Мф. 23:28) означает вести жизнь, отмеченную злыми делами.

Беззаконие и эсхатологическое восстание против Бога. Возможно, самый поразительный аспект в развитии библейских

представлений о беззаконии выявляется в ряде новозаветных текстов, где восстание против Бога рассматривается как эсхатологическая сущность. Предпосылки к такому изменению представлений можно усмотреть в описании бунтарства Божиих противников в последней битве, которое можно найти в нескольких неканонических книгах иудаизма (см. Завет Даниила 5:4-5; Завет Неффалима 4:1; 1 QS 1:23-24; Свитки Мертвого моря 3:18-21; 4:19-20). Надо сказать, что употребление термина *беззаконие* в Евангелии от Матфея в особенности связано с постоянным отказом противников признать божественность Мессии и с их злыми делами в отношении Божиего народа. Термин может относиться ко дню последнего суда (Мф. 7:23; 13:41; 23:28) или к последней стадии истории, когда беззаконие должно достичь беспрецедентного размаха (Мф. 24:12). Таким образом, беззаконие теперь рассматривается в прямой связи с отвержением Мессии и Его проповеди. Эта связь окончательно устанавливается посредством 2 Фес. 2:3, 7-8, где описан эсхатологический «беззаконник», который возглавит последнее восстание против Бога перед вторым пришествием Христа. В этой фигуре бунт, вспыхивающий против Божьей воли в каждом веке, достигнет в последний день своей высшей силы.

Объединяя высказывания Иоанна и Павла на тему беззакония, мы можем выявить, как с помощью этой концепции подчеркивается серьезность греха для каждого человека. Любой грех, каким бы безобидным он ни казался, есть акт восстания против Бога. Это непокорство, очевидно, ведет свое происхождение от духовных сил, противостоящих Богу (от Иоаннова антихриста), которые, как указывает Иоанн, уже действуют и чье сопротивление, как указывает Павел, достигнет апогея в конце, перед самым возвращением Христа. У людей всегда есть возможность не принимать участия в этом восстании, но для этого необходимо получить прощение от Бога. Выбор между праведностью и беззаконием — это выбор, с которым постоянно сталкиваются верующие. Толкование беззакония как восстания и противоположности праведности позволяет нам понять, что на уровне практическом это в конечном счете вопрос того, на чью сторону встать. Более того, приня-

тое нами решение имеет вечные последствия: спасение или осуждение.

Филип Г. Таунер

См. также: ГРЕХ.

Литература: Н.-Н. Esser, *NIDNTT*, 2:436-50; H. Kleinknecht and W. Gutbrod, *TDNT*, 4:1022-91; L. Morris, *The Epistles of Paul to the Thessalonians*; I. de la Potterie and S. Lyonnet, *The Christian Lives by the Spirit*; A. Wanamaker, *Commentary on 1 & 2 Thessalonians*.

БЕЗУМНЫЙ, БЕЗУМСТВО см. НЕВЕЖДА

БЕС, ЗЛОЙ ДУХ

(DEMON)

Дух, являющийся нечистым и безнравственным по своей природе и действиям. В Писании не уделяется много внимания вопросам, когда были созданы бесы, как они обрели свой демонический характер и какая у них иерархия, — потому что вся Библия сосредоточена на Боге и Его делах во Христе, а не на попытках сил зла опорочить эти дела.

Ветхий Завет. Упоминания бесов в Ветхом Завете сравнительно редки. Их существование никогда не считается доказанным; это просто предположение. Центром внимания Ветхого Завета являются не бесы и их козни, а Бог и Его верховная власть. Бесы изображаются не свободными и независимыми, а существами, находящимися под непосредственным управлением Бога. Хотя они и не изображены в виде злонамеренных существ (как вырисовывается в Новом Завете), для Божьего народа все-таки установлены определенные заповеди, предписывающие избегать их. Ветхозаветное слово, обозначающее бесов (*šēd*), встречается только дважды. Израильтяне поклоняются им как «богам, которых они не знали, новым, *которые* пришли от соседей и о которых не помышляли отцы ваши» (Вт. 32:17), и Израиль осужден Богом за то, что приносит им жертвы (Пс. 105:37). Их также называют посланными Богом злыми духами. После того как Авимелех предательски умертвил сыновей Гедеона, Бог послал злого духа, который отделил Авимелеха от жителей Сихема (Суд. 9:23-24). Бог также посылал злого духа, чтобы мучить Саула. Старания Давида умиротворить Саула игрой на гуслях (1 Цар. 16:15-16) были безуспешны, и Саул, побуждаемый этим духом, пытался убить Давида (1 Цар. 16:14-23; 18:10-11; 19:9-10). Некий дух на Божьем совете вызвался стать лживым духом в устах всех пророков Ахава (3 Цар. 22:19-23;

2 Пар. 18:18-22). Волшебница из Аэндоры видела «богов» или «духов» (синод. «как бы бога»), выходящих из земли (1 Цар. 28:13). Ангел задержался на двадцать один день с ответом на молитву Даниила, так как ему противостоял «князь царства Персидского», чем и засвидетельствовано, что среди бесов существовала некая организационная структура или иерархия (Дан. 10:13). Здесь мы также можем попасть за кулисы истории — бросить взгляд на взаимоотношения между ангелами и бесами. Другие упоминания бесов в Ветхом Завете предположительно связаны с идолами в виде козлов и тельцов (Лев. 17:7; 2 Пар. 11:15; Ис. 13:21; 34:14 {леших}), ночных привидений (Ис. 34:14) и идолов (Пс. 95:5).

Бесы во времена земной жизни Христа. О деятельности бесов во время жизни Христа на земле сообщается больше, чем за любой другой период библейской истории. Хотя противостояние бесов упоминается на протяжении всех евангелий, мы обнаружим только восемь эпизодов прямого столкновения с бесами. Сюда входят искушение Иисуса (Мф. 4:1-11; Мк. 1:12-13; Лк. 4:1-13), исцеления немощного (Мф. 9:32-33), слепого и немощного (Мф. 12:22-23; Лк. 11:14), дочери хананейки (Мф. 15:22-28; Мк. 7:24-30), человека в синагоге (Мк. 1:23-27; Лк. 4:31-37), бесноватого из страны Гадаринской (Мф. 8:28-34; Мк. 5:1-20; Лк. 8:26-37), отрока, одержимого припадками (Мф. 17:14-20; Мк. 9:14-29; Лк. 9:37-43) и многих бесноватых (Мф. 8:16; Мк. 1:32-35; Лк. 4:40-41). К другим возможным примерам относятся изгнание семи бесов из Марии Магдалины (Лк. 8:1-2), отповедь Иисуса на сатанинский соблазн, высказанный Петром (Мф. 16:23; Мк. 8:33), и Его повеление Иуде, в которого вошел сатана (Ин. 13:27). Вдобавок мы узнаем, что ученики (Лк. 10:17-20) и еще кто-то, кого они не знали (Мк. 9:38-40), начали повелевать бесами, однако дальнейших подробностей не сообщается. В Новом Завете бесы и духи обозначаются тремя основными терминами: *daimonion* (бес, демон; шестьдесят раз, из них пятьдесят в Евангелии), *pneuma* (дух; около пятидесяти двух раз), обычно с уточняющими прилагательными, например, *akatharton* (нечистый; двадцать один раз), *potēron* (злой; восемь раз) и *angelos* (семь раз в смысле ангелов сатаны). *Daimōn* (демон), обычное в классическом греческом

языке слово, встречается только однажды (Мф. 8:31).

На протяжении всего служения Иисуса мы наблюдаем Его дела, направленные против разрушительной работы бесов в жизни людей. Набор бесовских козней против человека богат и разнообразен, хотя в целом тенденция одна — окончательно уничтожить человечество. Бесы тревожат и раздражают людей (Лк. 6:18). Они крадут у подростка дар речи (Мк. 9:17, 25), доводят человека до немощи (Мф. 9:33; Лк. 11:14) и скрючивают спину престарелой женщины (Лк. 13:11, 16). Они порабащают одержимого из страны Гадаринской (Лк. 8:29) и отрока (Лк. 9:39), чтобы измучить его.

Во всех евангельских рассказах духи проявляют власть над захваченными людьми, которая обозначается с помощью нескольких терминов. Иисус в притче упоминает, что в одного человека могут вселиться и жить в нем несколько бесов (Мф. 12:43-45; Лк. 11:24-26). Человек в синагоге был одержим духом нечистым (Мк. 1:23); в бесноватом из страны Гадаринской обитал дух (Мк. 5:2 — «одержимый нечистым духом»), который мучил и гонял его (Лк. 8:29). Во многих случаях говорится, что люди *имеют* (*echō*) в себе злой или нечистый дух (Мф. 11:18; Мк. 3:30; 7:25; 9:17; Лк. 4:33; 7:33; 8:27; Ин. 7:20; 8:48, 52; 10:20 {в Синодальном переводе чаще используются обороты: «в нем бес» и «одержимый духом нечистым»}). Такой дух вошел в подростка (Мк. 9:25; Лк. 8:30), а затем терзал его и сотрясал конвульсиями.

Люди, имеющие в себе бесов, называются бесноватыми (*daimonizomai*; Мф. 4:24; 8:16, 28, 33; 12:22; 15:22; Мк. 1:32; 5:15, 16, 18; Лк. 8:36; Ин. 10:21). Этот термин обычно переводят как *одержимый* (*demon-possessed*). Тем не менее *daimonizomai* выражает не столько принадлежность (полное обладание или вечная участь), сколько временный контроль (существование под властью бесов). Эта идея проявляется в случае престарелой женщины, которую на восемнадцать лет связал сатана, прежде чем Иисус освободил ее (Лк. 13:16).

В Новом Завете описываются медицинские, социальные и духовные признаки одержимости бесами, хотя исчерпывающего списка там нет. К медицинским симптомам относятся немоща (Мф. 9:32-33; Мк. 9:17; Лк. 11:14), слепота (Мф. 12:22), нанесение себе ран (Мк. 5:5; 9:22), крики (Мк.

5:5) и стоны (Мк. 1:26; 5:7; 9:26), конвульсии (Мк. 1:26), припадки (Мф. 17:15), падение на землю, катание по ней, пена изо рта, скрежет зубами и оцепенение (Мк. 9:18, 20), нечеловеческая сила (Мк. 5:3-4), бодрствование днем и ночью (Мк. 5:5). Социальные признаки включают в себя обитание в нечистых местах (Мк. 5:3; Лк. 8:27) и хождение без одежды (Лк. 8:27). Духовные признаки проявляются в сверхъестественных способностях, например, в узнавании личности Христа и в реакции на Него (Мк. 1:23-24; 5:7; Лк. 4:40-41), а также в способности предсказывать будущее (прорицательство; Деян. 16:16). Ни один из данных признаков сам по себе не может служить доказательством одержимости. Скорее, это — лишь разнообразные симптомы, возникающие после вселения бесов.

Иисус пришел, чтобы освободить пленников сатаны (Мф. 12:22-29; Лк. 4:18-21), и во всех эпизодах с одержимыми проявлял сочувствие к людям и власть над духами. Он велел духу в бесноватом из страны Гадаринской выйти вон (Лк. 8:29), а также изгнал бесов из человека в синагоге (Мк. 1:27) и из подростка (Мк. 9:25). Иисусу не было необходимости физически присутствовать при таком исцелении, что видно на примере жестоко одержимой бесами дочери хананейки, которая была исцелена на расстоянии (Мф. 15:22-28). Люди же привыкли думать, что для изгнания бесов (экзорцизма) необходимы трудоемкие процедуры, которые к тому же не всегда увенчиваются успехом, а потому изумлялись, видя, как Он может просто приказать бесам — и те повинуются (Лк. 4:36). Бесы из одержимого в стране Гадаринской должны были испросить у Иисуса разрешения войти в свиней (Мк. 5:13; Лк. 8:32), и Он не давал бесам разрешения говорить (Мк. 1:34; Лк. 4:41). Он «запрещал» бесам, сидящим в отроке (Мф. 17:18; Мк. 9:25; Лк. 9:42) и в человеке в синагоге (Мк. 1:25; Лк. 4:35).

Слово, наиболее часто используемое в Новом Завете для изгнания бесов, — *ekballō*. В классическом и ветхозаветном словоупотреблении оно имеет смысл насильственного вытеснения врага. В Новом Завете это слово обычно означало удаление в физическом смысле (Ин. 9:34-35; см. также Мк. 1:12). Бесы изгонялись Духом Божиим (Мф. 12:28; ср. Лк. 11:20 — «перстом Божиим»), и делалось это с помощью устного приказа, а не трудоемкими экзорцистскими ритуа-

лами. Власть Иисуса изгонять бесов была передана также двенадцати апостолам (Мф. 10:1, 8) и другим людям, которые изгоняли бесов именем Иисуса (Мк. 9:38-41; см. также Деян. 16:18). Ученики преуспели в изгнании духов, хотя нуждались в напоминаниях, чтобы сохранить правильную систему ценностей (Лк. 10:17-20). Например, в случае с подростком их постигла неудача из-за недостаточности молитв (Мк. 9:28-29).

Есть несколько основных слов, используемых в евангелиях, чтобы обозначить служение Иисуса среди одержимых. Он освобождает (*luō*) женщину, которую бесы связывали в течение восемнадцати лет (Лк. 13:16). Он спасает (*sōzō*) одержимого из страны Гадаринской (Лк. 8:36). Он исцеляет (*therapeuō*) многих (Мф. 4:24; 12:22; 17:16; Лк. 6:18; 7:21; 8:2; 13:14), причем этим словом обозначается и исцеление больных (паралитиков, слепых, немых, увечных, глухих), и исцеление одержимых бесами и даже сатаной. Данное словоупотребление подразумевает, что исцеление бесноватых находится на том же уровне служения, что и другие виды лечения, которые все свидетельствуют о власти Христа над сатаной и грехом. Иисус также исцеляет (*iaomai*) многих, в ком есть бесы (Лк. 6:19; людей, подчиненных сатане), к их числу относится дочь хананейки (Мф. 15:28) и подросток (Лк. 9:42).

Бесы в Деяниях апостолов и посланиях. По сравнению с евангелиями бесы здесь встречаются относительно редко. Духи упомянуты в Деяниях только в пяти случаях. Люди, которых мучили злые духи, были доставлены в Иерусалим к апостолам и исцелились (Деян. 5:15-16). Филипп, не будучи апостолом, использовал власть Христа над бесами в Самарии (Деян. 8:6-7). Павел вылечил девушку-рабыню, одержимую духом прорицательства, просто приказав этому духу выйти (Деян. 16:16-18). Бог сотворил руками Павла в Ефесе невиданные чудеса, в том числе изгнание бесов (Деян. 19:11-12). В последнем из эпизодов участвовали иудейские экзорцисты и бесноватый, причем экзорцисты были посрамлены и избиты (Деян. 19:13-17). Когда о случившемся узнала церковь, те, кто еще не полностью освободились от обыкновения заниматься чародейством, раскаялись и публично сожгли свои дорогостоящие книги (Деян. 19:17-20). Это поражение нехристиан-

ских экзорцистов показывает, что при подобном силовом противостоянии в основании борьбы находится вопрос о власти. Небезынтересно, что термин *экзорцизм* не используется по отношению к служению Иисуса. Экзорцизм предполагает проведение особого обряда, а Иисус, как и ранняя церковь, полагался не на обряд, а на Свою власть. Неудивительно поэтому, что нигде в Новом Завете не описан христианский обряд экзорцизма.

Относительная редкость случаев открытой конфронтации со злыми духами является одним из свидетельств смещения центра внимания от форм прямого силового противостояния с бесами на знание и правильное использование истины для пресечения сатанинского влияния. Это видно также благодаря неоднократному напоминанию, что одним из методов сатаны и его бесов служит обман. Они прикидываются дружественными духами для того, чтобы обманывать людей (2 Кор. 11:15) и ослеплять умы верующих (2 Кор. 4:3-4). Они уводят людей в сторону от истины (1 Ин. 2:26; 3:7; 2 Тим. 3:13). Они также прельщают людей погоней за удовольствиями и чувственным наслаждением (Еф. 5:6; Кол. 2:8; 2 Фес. 2:3).

Этот акцент новозаветных посланий, подчеркивавших важность знания истины, не означает, что силовое противостояние отныне уже не имеет значения или утратило актуальность. Скорее этим подразумевается, что наша повседневная борьба с силами зла будет сосредоточена на проблемах истины, а силовые проблемы не будут переоцениваться. В новозаветных посланиях соответствующие метафоры о таком противостоянии в истине при духовных конфликтах включают в себя хождение во свете (1 Ин. 1:5-7), совлечение ветхого человека и облечение в нового (Еф. 4:22-29), наше участие в наследовании Царства (Кол. 1:13), — что предполагает как изменение нашей человеческой природы (2 Кор. 5:17), так и наш рост до полного созидания себя во Христе (Еф. 4:14-16).

У верующих нет иммунитета от нападения злых духов. Бесы пытаются повлиять на христиан, используя ложные доктрины и учения (1 Ин. 4:1-4; 1 Тим. 4:1), равно как и ложные чудеса и знамения (2 Фес. 2:7-11; Отк. 16:14). Павел подвергался таким ударам (2 Кор. 12:7; о физических аспектах см. Мф. 26:67; 1 Пет. 2:20; 1 Кор.

4:11). Хотя нельзя с уверенностью судить, в чем проявлялись эти нападки, мы точно знаем, что они были делом «ангела сатаны» и что Павлу не удавалось избавиться от них с помощью молитвы. На Западе евангельские христиане придавали слишком много значения вопросу о том, может ли истинный христиан быть одержим бесами. Однако их выводы могли объясняться неправильным пониманием слова *daimonizomai*, поскольку его перевод *одержимость* (possession) предполагает подвластность, принадлежность, а таких оттенков значения в оригинале нет. Бесы не владеют и не обладают ни одним из христиан, которые являются безраздельной собственностью Бога (как, впрочем, и сами бесы). Однако, хотя христиане не могут быть собственностью бесов и те не в состоянии повлиять на их окончательную участь, отсюда не обязательно следует, что христиане не могут быть одержимы бесами, временно управляться ими или временно иметь их в себе. В пользу мнения, что христиане не могут быть одержимы бесами, говорят победа Иисуса над сатаной на кресте (Ин. 12:31; Кол. 2:14-15; Евр. 2:14-15), обитание Бога в верующих (2 Кор. 6:16) и защита их (1 Ин. 5:18), а также наше положение восседающих на небесах во Христе (Еф. 2:6). О том, что верующим грозит опасность одержимости бесами, говорят утверждения о необходимости ведать умыслы сатаны (2 Кор. 2:11), с тем чтобы он не мог найти в нас места для себя (Еф. 4:26-27), реальность нападений сатаны на верующих (2 Кор. 11:3; 12:7; Еф. 6:10-12) и заповедь сопротивляться ему (Иак. 4:7; 1 Пет. 5:8-9). Не подлежит сомнению, что сатана и его бесы способны повлиять на христиан; вопрос в том, приведет ли такое влияние к одержимости бесами. Дополнительные свидетельства в пользу возможности, что верующие бывают одержимы бесами, — это примеры мук Саула из-за злого духа (1 Цар. 16:14-23), дочери Авраамовой, связанной сатаной в продолжение восемнадцати лет (Лк. 13:10-17), а также Анании и Сапфиры, которым сатана вложил «в сердце... мысль солгать» (Деян. 5:3). Ни один из этих примеров не является бесспорным, но Писание свидетельствует, что все эти люди принадлежали к верующим и все подверглись нападению бесов. Это совпадает с сегодняшним опытом многих людей. И хотя опыт не может быть окончательным судьей при формулировке

доктрины, он должен согласовываться с доктриной. Таким образом, представляется разумным вывод, что христиане могут быть одержимы бесами и предостережения о противостоянии сатане не относятся лишь к отражению его атак на Церковь или к попыткам захватить власть над теми, кто не верует.

К какому бы выводу в вопросе об одержимости верующих бесами мы ни пришли, христиане с очевидностью обладают самоопределением (пребывают во Христе), властью (восседают с Христом) и полномочиями сопротивляться сатане и его бесам. Мы совершаем это не на основе нашей личной добродетели, а на основе окончательной победы Христа при распятии. Поскольку Тот, Кто в нас, более велик, нежели тот, кто в мире (1 Ин. 4:4), мы способны с успехом противостоять умыслам бесов. К оружию в этой непрекращающейся борьбе относятся наше могущество восседающих с Христом одесную Бога, которое превыше всякой власти (Еф. 1:15 — 2:6), имя Иисуса (Флп. 2:10), наша духовная броня (Еф. 6:14), молитва (обязательная в некоторых случаях, Мк. 9:29), простое сопротивление (Иак. 4:7), прощение (Еф. 4:26-27) и проявления плода духа (Гал. 5:22-23; Еф. 4:22-29; 6:10-18).

Заключение. Свидетельства Писания относительно бесов ясны и последовательны. Существуют ангелоподобные существа, которые противостоят верховной власти Бога. Они пытаются исполнить свои нечестивые намерения через людей и влияют на них, чтобы те жили вразрез с замыслом Божиим. В то же самое время они остаются под властью Бога и могут служить Его орудиями в осуществлении божественного плана. Нам, христианам, следует покоряться Богу и сопротивляться проискам сатаны и его воинства. Для этого мы должны помнить главную истину, раскрытую в Писании и говорящую не только об онтологии бесов, но и о методах, применяемых ими в попытках повлиять на нашу жизнь. Узнав это, мы должны утвердиться в нашем положении во Христе и противостоять усилиям бесов — как лично, так и всем обществом или с помощью социальных структур и систем.

А. Скотт Мопо

Литература: C. Arnold, *Powers of Darkness*; W. Carr, *Angels and Principalities* (1981); C. F. Dickason, *Angels: Elect and Evil*; idem, *Demon Possession and the Christian*; J. W. Montgomery, ed., *Demon Possession*; H. Schier,

Principalities and Powers in the New Testament (1961); M. Unger, *Biblical Demonology*; idem, *What Demons Can Do to Saints*; M. Wink, *Naming the Powers*; idem, *Unmasking the Powers*; idem, *Engaging the Powers*.

БЕСПОКОЙСТВО, ТРЕВОГА

(ANXIETY)

Неприятное чувство неопределенности, неуверенности или страха. Наиболее распространенные слова в Писании, означающие *беспокойство*, — еврейское слово *dē'āgā* (десять раз в форме существительного либо глагола) и греческое *merimna* (двенадцать раз в форме существительного либо глагола). В старых английских переводах Библии эти слова зачастую передаются как *думы* (thought), *терзания* (worry) или *заботы* (care) {синод. *беспокойство*, *сокрушение*, *боязнь*, *страшиться* и пр.}.

В Библии беспокойство нередко описывается как естественное состояние человека в напряженных обстоятельствах. Отец Саула беспокоится о своих пропавших ослицах, а затем из-за того, что пошедший искать их Саул долго не возвращается (1 Цар. 9:5; 10:2). Псалмопевец признается, что «скорби» умножаются в сердце его (Пс. 93:19). Тревога изображается в Писании как чувство, несовместимое с верой в Бога. Давид молится: «Испытай меня, Боже, и узнай сердце мое; испытай меня и узнай помышления мои» (Пс. 138:23-24). Наставление Иисуса «не заботьтесь», шесть раз {синод. три раза} встречающееся в Нагорной проповеди (Мф. 6:25-33), сочетается с указанием довериться Небесному Отцу. Павел призывает: «Не заботьтесь ни о чем, но всегда в молитве и прощении с благодарением открывайте свои желания пред Богом» (Флп. 4:6). Тревога нередко проявляется в далеких от Бога заботах о хлебе насущном, положении дел и репутации, кореняясь, по-видимому, в несовершенстве знания, недостатке власти над обстоятельствами или в неумении взглянуть на вещи с точки зрения вечности (Мф. 6:25-34; 10:19; Мк. 13:11; Лк. 12:11-12, 22-34). Иногда тревога может оказаться признаком вины (Пс. 37:18).

Освобождение от забот начинается с признания, что такова воля Бога. По сути дела, тревога проистекает от сомнения в том, что Бог способен и склонен заботиться о нашем благополучии. Другие средства исцеления могут состоять в том, чтобы признать тщетность беспокойства (Мф. 6:27; Лк. 12:25), развить в себе понимание могу-

щества Бога и Его отеческого отношения к верующим (Мф. 6:26; Лк. 12:30), доверить Богу то, над чем мы не властны (1 Пет. 5:7), научиться смотреть на вещи с точки зрения вечности (Мф. 6:32-34; Лк. 12:30-34) и заменить тревоги молитвами (Флп. 4:6).

Ральф Э. Энлоу-мл.

См. также: ЗАБОТА.

БЕССМЕРТИЕ, НЕТЛЕНИЕ

(IMMORTALITY)

Положение или состояние, при котором нет ни смерти, ни разложения. Библия утверждает, что только Бог по природе бессмертен (1 Тим. 6:16; ср. Вт. 32:40; Рим. 1:23; 1 Тим. 1:17). Подразумевается также, что это потенциальное состояние и для людей. Обрести его человечество не может из-за греха (Быт. 2:17; 3:19), однако праведникам Бог его дарует (Рим. 2:6-7; 1 Кор. 15:23-56).

Понятие бессмертия Ветхому Завету известно, хотя для него и нет соответствующего еврейского слова. В Пр. 12:28: «На пути правды — жизнь, и на стезе ее нет смерти», бессмертие (как это слово переведено в NIV) эквивалентно буквальному еврейскому выражению «неумиране» (*al-māwet*). Слово *шеол*, «преисподняя», встречается в Ветхом Завете шестьдесят пять раз; это смутное, сумрачное, унылое место существования, но также и место забвения. Однако есть надежда после смерти избежать его (Пс. 48:16; 85:13). Иов 10:20-22 свидетельствует только о «шеолоподобном» состоянии после смерти, однако в Иов 19:25-26, по-видимому, предвосхищается нечто лучшее. Пророчество Исаии заканчивается неопределенным предсказанием о продолжении существования как для добрых, так и для злых (Ис. 66:22-24; ср. Ис. 26:19; Пс. 22:6); в Дан. 12:2 это выражено яснее.

Новозаветные священнописатели выражают понятие бессмертия с помощью: 1) существительных *aphtharsia*, «нетление», «бессмертие» (Рим. 2:7; 1 Кор. 15:42, 50, 53-54; Еф. 6:24 {синод. «неизменно», т.е. «вечно»}; 2 Тим. 1:10); и *athanasia*, «неумиране», «бессмертие» (1 Кор. 15:53-54; 1 Тим. 6:16); 2) прилагательного *aphthartos*, «нетленный», «бессмертный» (1 Пет. 1:4; Рим. 1:23; 1 Кор. 9:25; 15:52; 1 Тим. 1:17); 3) выражения «жизнь вечная» (буквально «вековая жизнь», *zōēn aiōnion*). Все эти термины, за исключением

последнего выражения (которое Павел употребляет в других местах), встречаются в 1 Кор. 15. «Жизнь вечная» — излюбленное выражение Иоанна (Ин. 3:15, 16, 36; 10:28; 17:2-3; 1 Ин. 1:2; 2:25; 5:11, 13, 20), часто употребляет его и Павел (например, Рим. 2:7; 5:21; 6:22-23; Гал. 6:8; 1 Тим. 1:16; 6:12; 2 Тим. 2:10 {синод. «с вечною славой»}; Тит 1:2; 3:7). Некоторые места, например, 2 Кор. 5:1-10, описывают данное понятие метафорически. Естественно, что нетление подразумевают и общие ссылки на существование после смерти, на воскресение.

Иисус во всем Своем учении предполагает продолжение существования после смерти. Оно определенно подразумевается в описании будущего в Царстве Божьем. Иисус прямо говорит об этом в притче о богаче и Лазаре (Лк. 16:19-31) и в сцене грядущего суда в Мф. 25:31-46. Суть миссии Иисуса в том, чтобы сделать «вечную жизнь» доступной: «Я пришел для того, чтоб имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10; ср. Ин. 5:40; 20:31). В Ин. 14:1-3 предполагается не только продолжение существования, но и то, что верующие будут пребывать с Иисусом.

Петр говорит, что Бог возродил христиан «воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому, к наследству нетленному, чистому, неувядаемому» (1 Пет. 1:3-4). Позднее он поясняет, что такое новое рождение — «не от тленного семени, но от нетленного» (1 Пет. 1:23). В сценах суда из Отк. 20 — 22 вечная жизнь изображена как блаженство для верующих и наказание для остальных.

Наиболее полно бессмертие разъясняет Павел. Это дар, доступный благодаря деяниям Христа (Рим. 2:7; 2 Тим. 1:10), нетленная награда верующих, в отличие от тленного венца, который получают бегущие на ристалище (1 Кор. 9:25). В то же самое время Павел настаивает, что нечестивых ждет долгое и осознаваемое отчуждение от Бога и несомненное наказание (2 Фес. 1:9).

1 Кор. 15:35-57 содержит самое длинное обсуждение бессмертия, однако фактически это лишь следствия из утверждений Павла о воскресении. Здесь Павел недвусмысленно объявляет о нетленном, непрекращающемся существовании в противопоставление нашему нынешнему состоянию. Тем не менее, подобно тому, как посеянное семя и

вырастающий из него стебель одинаковы и все же различны, так и будущее духовное нетленное тело станет продолжением физического смертного тела, но будет отличаться от него.

В 2 Кор. 5:1-10 утверждается, что будущее вечное, небесное «жилище» уже сейчас является собственностью верующих («мы имеем» в 2 Кор. 5:1). Несмотря на нынешнее плачевное состояние, на то смертное состояние, в котором мы «воздыхаем» (2 Кор. 5:2-4), Дух выступает «залогом» лучшего состояния, ожидающего верующих (2 Кор. 5:5). Более того, Павел устанавливает, что «выйти из тела» означает «водвориться у Господа» (2 Кор. 5:8). В Флп. 1:20-21 речь тоже идет о том, что благодаря единению верующих с Христом будущая бессмертная жизнь является нынешним их достоянием. В Флп. 3:10-21 выражены те же чаяния измененного или преображенного тела как продолжения тела смертного, его христианского соответствия. В самом деле, Павел полагает, что бессмертие как постоянное, нетленное, никогда не кончающееся состояние и существование не только ожидает христиан после смерти, но уже сейчас фактически является достоянием верующих.

Различие во взглядах на природу загробной жизни связано с различием во взглядах на природу человека. Традиционное христианство придерживалось представлений о двойственной или тройственной природе человека (душа/дух и тело или душа, дух и тело), а также о том, что между смертью и воскресением существует что-то вроде промежуточного состояния, когда нематериальная часть индивидуума продолжает наделенное сознанием бытие в отрыве от физической. Некоторые сторонники холистических взглядов на человека полагают, что сразу после смерти происходит воскресение нового духовного тела и приобщение к Богу. Другие, исповедующие сходную антропологию, выдвигают разновидность учения о новом творении, о временном исчезновении после смерти, которое завершается при воскресении в новом творении. Родственные представления о «сне души» (психопаннии) могут возникать как при традиционном подходе, так и в учении о новом творении.

В целом, Библия недвусмысленно учит, что после смерти существование продолжается для всех. Для верующих оно будет бессмертным и нетленным, отмеченным той

славой и честью, которые приходят благодаря единению с Христом. Поскольку бессмертие сейчас скрыто в тленных телах, произойдет преображение. Верующие получат соответственно измененные тела; их бессмертие станет очевидным. Этот факт, совместно с телесным воскресением, Павел считает достоверным благодаря залого Духа, уничтожению смерти и окончательной победе Бога в Иисусе Христе (1 Кор. 15:54-57).

Дж. Джулиус Скотт-мл.

См. также: СМЕРТЬ; ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ; ВОСКРЕСЕНИЕ.

Литература: F. F. Bruce, *Scottish Journal of Theology* 24 (1971): 457-72; J. W. Cooper, *Body, Soul and Life Everlasting*; O. Cullmann, *HDSB* (1955): 7-36; G. R. Habermas and J. B. Moreland, *Immortality: The Other Side of Death*; M. J. Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament*; idem, *From Grave to Glory*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; A. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*; G. W. E. Nickelsburg, Jr., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*.

БЕСЧИНСТВО см. ЖЕСТОКОСТЬ

БИБЛЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

(BIBLICAL THEOLOGY)

Изучение Библии, при котором стремятся выявить, во что библейские авторы, при водительстве Божьем, верили, о чем писали и чему учили в контексте своего времени.

Связь с другими дисциплинами. Библейское богословие имеет как черты сходства, так и различия с тремя другими главными отраслями богословия. Практическое богословие занимается пастырским применением библейских истин в современной жизни. Систематическое богословие развивает библейский подход в вероучительных и философских системах своего времени. Историческое богословие исследует развитие христианства в его динамике за столетия, минувшие с библейских времен.

Библейское богословие является попыткой выявить те богословские начала, которые содержатся в Библии и предназначались ее авторами для их конкретной аудитории. Священное Писание составлялось в течение многих столетий различными авторами в разнообразных общественно-политических условиях и в разных географических районах. Оно написано на трех различных языках и использует множество литературных форм (жанров). Поэтому аналитические исследования, порождающие синтетическое понимание, необходимы, чтобы охватить все взаимопереплетающие-

ся темы Писания и его внутреннее единство. Библейское богословие стремится разработать последовательный синтетический подход, не отрицая при этом, что свет, проливаемый Писанием на отдельные вопросы, бывает фрагментарным, и не замалчивая трудности, которые могут возникнуть при пересечении различных тем (например, Божье милосердие и Божий суд; закон и благодать).

Предварительные соображения. Изучение любого предмета требует предварительной подготовки, соответствующей характеру этого предмета. Африканский колдун, занимающийся исцелениями, вряд ли сумеет предоставить много ценных экспериментальных данных о случаях заболевания коклюшем и его лечении. Подобным же образом и библейское богословие требует некоторой предварительной подготовки, ведь без нее от изучающего Библию наверняка ускользнут многие ценные соображения, касающиеся смысла как отдельных частей, так и всего целого.

Богодухновенность. Вся Библия ниспослана Богом. Библия, с непринужденностью подтверждающая и отражающая в себе тот факт, что она составлена людьми, с не меньшей твердостью провозглашает свое божественное происхождение и содержание. Попытки отделить слова Бога от слов Писания, характерные для академического библейского богословия с момента его возникновения в 1787 г. в Германии, чаще приводят к субъективным и надуманным критическим утверждениям толкователя, нежели к богословским заключениям, непосредственно вытекающим из самого текста.

Единство. Хотя в корпусе библейских текстов встречаются разночтения и несогласованность, что объясняется географическими и хронологическими особенностями происхождения, все тексты объединены внутренней общностью. Эта общность возникает благодаря тому, что Бог един, един Его замысел спасения, как едино и человечество в своей греховности — следствии грехопадения Адама. Нескрываемым разнообразием Библии (которое переоценивают в современных критических дискуссиях) скорее подчеркивается, нежели затуманивается глубокое внутреннее единство этой Книги. Лучшим толкователем Писания является оно само, и сомнения, вызванные одной частью текста, зачастую за-

конным образом разрешаются при обращении к другой его части.

Достоверность. Поскольку в конечном счете автором Библии является Бог и поскольку Его отношение к людям характеризуется истинностью, библейское богословие опирается на полную достоверность Библии при условии правильного ее истолкования. Ученые, настроенные по отношению к истине Писания безразлично или враждебно, с давних пор оспаривают ее чистоту. В современную эпоху, ощетинившуюся критическими методами, основанными на неявных допущениях, скептическое отношение к Библии и к тому, как ее исторически понимала Церковь, стало по существу узаконенным образом мыслей. Однако зрелые мыслители сохраняют убеждение, что Библия не содержит фактических ошибок, хотя действительно иногда задает головоломки, на которые до сих пор не имеется общепризнанных ответов.

Даже сами критические методы, если применять их объективно, а не руководствуясь голым скептицизмом, убеждают многих в недопустимости некритического признания достоверности текста и содержания Библии. Бездоказательно утверждая ее достоверность, мы уподобляемся тем, кто в равной степени бездоказательно ее отвергает.

Христоцентризм. Иисус прямо указывал, что в Писании говорится о Нем (Лк. 24:27, 44; Ин. 5:39). Новозаветные священнописатели разделяли это убеждение Христа. Авторы Ветхого Завета знали о грядущем исполнении обетований Яхве Его народу; это исполнение, хотя и многогранное, в целом сосредотачивалось в мессианском служении Иисуса. Хотя библейское богословие может ошибаться, переоценивая степень, в которой в Ветхом Завете предвосхищено и предсказано пришествие Мессии, а также то значение, которое в Новом Завете придается Иисусу Христу, оно может равным образом ошибиться и в том случае, если не ответит Ему главную роль в грандиозной драме библейской и мировой истории.

Обзор библейского богословия. Библейские богословы разработали разнообразные методы решения своих задач. Некоторые из них сосредотачиваются на общих ключевых темах Писания: завет, исход, Царство Божье, обетование и исполнение, Божья слава, примирение и многое другое. Другие

исследуют отношение различных частей Писания к Иисусу Христу. Третьи усматривают подлинное средоточие библейского богословия в Самом Боге или в Его величественных деяниях по освобождению мира. Есть и такие, кто ищет сходство между библейскими положениями прошлого и теми положениями вероисповедания, которые появились в истории Церкви.

Хотя каждый из этих подходов имеет свои достоинства, они имеют и свои ограничения. По отдельности ни один из них не является достаточным. В этом нет ничего удивительного, ведь Бог, Его пути и Писание, содержащее знание о Нем, не могут быть сведены даже к наиболее искусным человеческим толкованиям и представлениям. Многие согласятся, что наилучший метод должен быть по своей природе комбинированным.

Более того, при любом подходе должно учитываться, как раскрывалось и какими событиями истории знаменовалось содержащееся в Библии богословие. То, что начал Бог, Он завершил постепенно, с течением времени. Богословие Библии детализируется в потоке событий, которые она описывает, а иногда и предвосхищает. Ниже приводится обзор богословия Библии, сделанный с учетом истории его возникновения и развития.

Творение и грехопадение. Первые главы Бытия, подтвержденные последующими высказываниями как в Ветхом, так и в Новом Завете, рассказывают, что Бог сотворил мир актом Своего волеизъявления («И сказал Бог...»; ср. Евр. 11:3), а не из существовавшей прежде материи. Вечен один Бог, а материя — нет. В своем первичном состоянии сотворенный порядок был девствен и не испорчен: «хорош весьма» (Быт. 1:31).

Шесть (в буквальном или переносном смысле) дней творения Божьего увенчались созданием человека. С самого начала замысел Творца предусматривал создание как мужчин, так и женщины (Быт. 1:27), однако Адам был сотворен первым, а затем к нему присоединилась Ева (Быт. 2:18). Их взаимодополняющие (при этом не взаимозаменяемые) природа и роль служили, скорее, предпосылкой, нежели стали следствием греха, в который впали Адам и Ева.

Происхождение зла окутано плотным (но не абсолютно непроницаемым) покровом тайны; зло воплотилось в образе хитрого и

обольстительного змея, который соблазняет обоих обитателей Едема (Быт. 3). Результатом стало отпадение от Бога и отмеченное горем и страданиями будущее. И все же проклятие греха с самого начала было смягчено Богом, Который стал искать грешников ради их искупления (Быт. 3:9). Если Его величие при сотворении мира чем-то и превзойдено, то лишь Его благодатью в спасении грешников.

Завет и плен. Главы Бытия с 4-й по 11-ю стремительно переходят от превратностей существования первых людей к временам Ноя. Развращенность человечества становится так велика, что вызывает к очистительному наказанию. Несмотря на праведную проповедь Ноя (2 Пет. 2:5), лишь немногие раскаиваются перед угрозой надвигающегося потопа. В результате почти все человечество погибает. Завет Бога с оставшимися в живых Ноем и его семейством (заключенный с людьми договор, благодаря которому для них стало возможно Его искупление, а не суд — Быт. 9:1-17) предвосхищает тот несравненный завет, который еще предстоит установить с Авраамом.

Несмотря на предложенный Богом завет, вавилонское столпотворение (Быт. 11:1-9) свидетельствует, что человечество не утратило склонность к бунту. Однако Бог лишь укрепляется в Своем намерении спасти его. Для искупления человечества Он избирает Авраама, благословляя в нем «все племена земные» (Быт. 12:3). От Авраама, позднее принявшего имя Авраам (Быт. 17:5), ведут свое происхождение израильтяне. Впоследствии они становятся известны как евреи; из них и происходит Христос. В этом смысле Авраам и Спаситель человечества являются родственниками по прямой линии.

Авраам спасся исключительно благодаря своей вере в спасающее милосердие Бога — в Его искупление за грех и подаваемую Им надежду на будущее (Быт. 15:6). Эта вера в милосердие не исключает, а, скорее наоборот, предопределяет его готовность подчиниться открытой ему воле Бога (Быт. 22:18); *вера и верность* взаимообусловлены. В жертвоприношении Авраамом его сына Исаака, которое было остановлено ангелом, предвосхищается принесение Самого Бога в жертву тысячелетия спустя, точно так же как зачатием сына женой Авраама, Саррой, в возрасте девяноста лет предвосхищается воскрешение из мертвых (Рим. 4:17-25).

К потомкам Авраама (Исааку, Иакову) перешли обязательства завета, заключенного Богом с их отцом, но они, взыскав Бога, редко достигали присущей Аврааму цельности. Сыновья Иакова, именуемого также Израилем (Быт. 35:10), стали родоначальниками двенадцати колен израильтян. Самый младший из них, Иосиф, спасен Богом от смерти через похищение и продажу в рабство в Египет. Там он приходит к власти, становится вторым после самого фараона человеком в стране, тем самым подготавливая обстоятельства для длившегося около четырехсот лет египетского плена потомков Израиля во исполнение обетования Бога Аврааму (Быт. 15:16). В последних главах Бытия и в начале Исхода последовательно изложены эти исторические события.

Тора и теократия. Божьей волей и Божьей силой Моисей решается вывести богоизбранный народ из плена. Освобождение израильтян — это прямое следствие завета Бога с Авраамом (Исх. 2:24). Вслед за тем как Бог раскрыл Свое Имя (Яхве) Моисею (Исх. 3:14), Он освобождает несчастных израильтян от ига фараона. В первую пасху (Исх. 12) израильтяне были избавлены от посещения ангела смерти. Подготавливаются также обстоятельства для драматического исхода из Египта через Красное море (оно же Чермное, или Тростниковое; Исх. 13:17-22) — этого исторического прообраза и установившегося на все последующие века символа чудесного избавления, совершенного рукой Бога.

Хотя представление о нравственной природе Бога и Его воле было ведомо богоизбранному народу до Моисея, теперь оно раскрылось на горе Синай в более полной и определенной форме и в более точном социальном контексте (Исх. 19). Эти наставления, изложенные в десяти заповедях (называемых также десятословие), не отменяют завет Авраама, а, скорее, указывают, как жить в согласии с ним. В рамках этого закона Израиль получает нравственные, общественные и религиозные установления, посредством которых искупительный замысел Бога продлится на грядущие столетия. По-прежнему сохраняется Его цель — благословить все народы в соответствии с обетованием Аврааму. Одни части этого закона представляются уместными лишь для своего времени, другие были вновь подтверждены в Новом Завете, однако все они со-

храняют свое значение и ценность (Рим. 15:4; 1 Кор. 10:11). Побудительный пример богоизбранного народа, славящего своего Господа тем, что хранит верность открывшемуся и запечатленному слову Бога — вот образец веры, которую отображают и предписывают как Ветхий, так и Новый Завет.

Вместе с Моисеем — предтечей Мессии (Вт. 18:18; ср. Деян. 3:20-23) — и законом появляются Аарон и священники. Кровные жертвы сами по себе не могут служить искуплением за грех в большей степени, чем послушание нравственным заповедям Моисея. Тем не менее и культ жертвоприношений, и требование закона становятся неизменным напоминанием об осуждении Богом греха и о возможности примирения с Ним для раскаявшихся всем сердцем. В этом качестве они предвосхищают совершенство жертвы и исполнения закона в Иисусе Христе.

В пяти ветхозаветных книгах Моисея — Пятикнижии — раскрывается панорама практической и духовной жизни. Израильтяне сначала во славу Бога шествуют по стопам Моисея и пересекают Иордан под божественным руководством, осуществившимся через Иисуса Навина. Затем они подвергаются обрезанию (Нав. 5), чем подтверждается их приверженность откровению Господа на Синае, в противовес застарелому неверию их отцов (1 Кор. 10:5; Евр. 3:19). Однако как только Иисус Навин исчезает со сцены, израильтяне соблазняются идолопоклонством завоеванных ими земель. Примерами духовной деградации Израиля и неоднократного божественного избавления его отмечен период, описанный в Книге Судей.

Новый виток неотступных попыток Бога спасти Свой народ начинается во времена Самуила, на долю которого в качестве пророка — человека особо избранного и вдохновленного Богом говорить от Его имени — выпадает помазание первого земного царя над Израилем, Саула.

Монархия и отступничество. От времен Саула (ок. 1020 г. до Р.Х.) и до падения Иерусалима (586 г. до Р.Х.) Бог продолжает исполнять Свой замысел через царей Израиля и их подданных. Упрек Р. Бультмана в том, что Ветхий Завет — это не история исполнения, а история несчастий (*Unheils-geschichte*), чрезмерно суров, однако отражает важный аспект этого периода ветхозаветной истории и, соответственно, его бого-

словия. Верный обетованиям Бог возвышает и благословляет вождей, которым назначено вести народ Израиля по путям Божиим. Они добиваются некоторых знаменательных успехов, однако общая тенденция не соответствует высокому Божьему призванию.

Центральной фигурой является Давид, его правлением предвосхищается само мессианское царство. Его хвалебные гимны, его раскаяние, его поучения (в псалмах, не все из которых, однако, приписывают Давиду) представляют собой образец присущей тому времени и все же вневременной духовной прониновенности и поэтому находятся в центре внимания библейского богословия. Подобным же образом, на мудрости его сына Соломона (полученной непосредственно от Бога — 3 Цар. 3:12) основан не менее весомый корпус текстов библейского богословия, так называемые книги Премудрости. Эти материалы представляют собой афористическое дополнение к преобладающим в Ветхом Завете литературным формам повествования и законоучения. Библейское богословие придает минимальное значение богословскому различию всех этих ветхозаветных форм, опасаясь нарушить единство Писания.

В период монархического правления, как и в предшествующие столетия, пророки постоянно предостерегали израильтян, отвращавшихся от Господа и перенимавших религиозные, но языческие культы своих соседей. Нафан упрекает Давида; Ахия и Иддо (синод. Иоиль, 2 Пар. 9:29) пророчествуют во времена Соломона; Илия и Елисей несут служение в Северном Царстве Израиля, отправшем от Южного Иудейского Царства после правления Соломона. Пророческое служение — центральное в Ветхом Завете. Подобно ветхозаветному служению первосвященников и царей, оно не только воплощает в те времена замысел Бога о спасении, но и предвосхищает служение, которое должен будет совершить грядущий Мессия.

Об отпадении, которое порицали Божьи пророки, документально свидетельствуют авторы пророческих книг — Исаия, Осия, Михей и Амос. Северное Царство отпало от Бога и испытал на себе Его суд от руки ассирийцев (722 г. до Р. Х.). Южное царство переживает духовное возрождение под властью благочестивых царей, таких как Езекия и Иосия. Но все же и оно не до конца

отдает Богу должное, в чем его обличает, в частности, Иеремия. В 587 г. до Р. Х. возвысившееся Вавилонское царство навсегда пресекает династическую линию Давида. Скорбный плач Иеремии выдает отчаяние тех, кто ждет, уже не находя никакой видимой поддержки, освобождения и славы, обетованных их праотцам со времен Авраама.

Возрождение и остаток. Надежды Иеремии (Иер. 31), основанные на откровениях, которые Бог ниспослал предыдущим пророкам, таким, как Моисей, Давид и Исаия, находят свое красноречивое выражение в пророческом служении Иезекииля и Даниила. Эти пророки тоже переживают ужасы выселения в Вавилон, но не теряют веры и объявляют о непреходящей истинности прежних обещаний Бога. Небольшие группы людей, вдохновленные, несомненно, предсказаниями этих пророков, начинают возвращаться из Вавилона и отстраивать Иерусалим (ок. 520 г. до Р. Х.) под духовным руководством Аггея и Захарии. Следующие волны репатриантов, ведомые Неемией и Ездрой, подключаются к этим работам несколько десятилетий спустя (ок. 450 г. до Р. Х.). Последняя книга Ветхого Завета одобряет их старания, однако осуждает людей, по-прежнему разрывающихся между преданностью Богу и диктатом собственного своеволия. В этой же книге обещается прощение всем, кто с раскаянием обратится к Богу завета и уверует в будущего Освободителя (Мал. 4), благодаря служению Которого и появится возможность их прощения. Этот Освободитель также вынесет последний приговор всем, кто враждебен или безразличен к Богу завета.

Горстка истинно верных — по-видимому, их число в ветхозаветной истории лишь очень редко, если вообще когда-нибудь было способно составить подавляющее большинство среди потомков Авраама по плоти — неуклонно редеем по мере того, как ветхозаветный период подходит к своему концу. Сыны Авраама и земли обетованной изнывают под персидским игом, которое внезапно сменяется господством греков в 320-х г. до Р. Х.; греков в свою очередь сменяют египетские, а затем сирийские власти. На протяжении этих десятилетий религиозные формы и богословская система образов Ветхого Завета, сами по себе разнообразные, еще далее преобразуются таким образом, что в иудаизме новозаветного

времени уже проявляется ряд новых особенностей. Период независимости евреев (165 — 63 гг. до Р. Х.) прерван римлянами, которые назначают в 38 г. до Р. Х. Ирода Великого правителем Галилеи, Иудеи и прилегающих областей.

Исаия говорил о мрачных временах, после которых Сам Бог явится Своему народу (Ис. 9:1-7). В соответствии с материалом ветхозаветного библейского богословия, это время должно наступить после рождения Иисуса.

Исполнение обетования и освобождение. Родословия у Матфея и Луки свидетельствуют о внутренней связи пришествия Христа с замыслом Бога и Его делами в предыдущие эпохи. В Лк. 1 — 2 описаны чаяния таких людей, как Захария, Елисавета, Мария, Симеон и Анна, которые единодушно выражают убежденность в верности Бога Его ветхозаветным обетованиям.

Через Иисуса из Назарета осуществляется освобождение народа Божия и исполняются обетования Бога. Царство Божье, многократно и образно предвосхищенное ветхозаветными событиями и установлениями, приходит на землю. Иоанн Креститель вдохновляет религиозно разрозненный и политически угнетенный народ, и благодаря его пророческому служению снова слышен глас Божий. Иисус, Которого также считают одним из пророков (Мк. 8:28), использует плоды этого пробуждения. Подобно Иоанну, Он проповедует покаяние и близость Царства Божьего. Но, в отличие от Иоанна, который говорит о идущем вслед за ним Сильнейшем, Иисус призывает людей к Себе.

На протяжении приблизительно трех лет Иисус странствует по территории Галилеи, Иудеи, Самарии и прилегающих областей. Особое внимание Он уделяет двенадцати Своим ученикам, которые по окончании Его земного служения продолжают Его дело, но Он также обращается с призывами и поучениями к народным массам (в основном к евреям, хотя и не исключительно к ним). Во времена Его земной жизни Он адресует Свои слова этническим евреям, но вместе с тем — и ко всем другим народам. Его учение, великое по любым самым строгим меркам, не может быть отделено от осознания особых, сыновних отношений с Богом. Он явно настаивает, что в некоем смысле равен Богу. Его учение следует также рассматривать в свете Его утверждения, что Он при-

шел, чтобы принести освобождение не благодаря овладению знаниями, которые Он сообщает, но благодаря личной вере в жертвенную искупительную смерть, которая Его ждет (Мк. 8:31; 10:32-34, 45). Все четыре евангелия единодушно усматривают суть пришествия Христа не в Его чудесах, не в Его мудрости и не в Его нравственных наставлениях, сколь бы величественны те ни были, а в Его жертвенной смерти и искупительном воскресении.

Итак, служение Иисуса оказывается кульминацией божественного замысла, осуществлявшегося со времен Ветхого Завета. Его призыв к покаянию и обещание новой жизни составляют Его пророческое служение; Его жертвенная смерть и роль Посредника предопределяют Его служение в качестве вечного Первосвященника; власть, которую Он получает (Ин. 18:37) как наследник Давида, делает его Царем царей, воплощенным представителем невидимого Бога, во власти Которого все пространство, время и история. Мессианское освобождение, предсказанное еще в Едемском саду (Быт. 3:15), находит свое окончательное выражение в Мессии Иисусе. Но история Мессии выходит за рамки Его земной жизни.

Грядущий век. По-видимому, ни ветхозаветные пророки, ни первые новозаветные ученики не вполне понимали свойство мессианского века, вследствие которого он уже наступил и вместе с тем еще грядет. Если заря его занялась с первым пришествием Иисуса и в особенности с Его воскресением, то полный свет этого нового небесного дня озарит людей при Его втором пришествии.

Иисус создал Церковь через Духа в качестве средоточия непрерывно длящегося искупительного присутствия Отца до времени возвращения Сына. Все тексты Нового Завета свидетельствуют об этом, Деяния апостолов описывают, как это происходило в первые три десятилетия после Христа, а новозаветные послания поучают и наставляют народ Божий в этих, равно как и в последующих за воскресением Христа поколениях.

Первым ученикам Христа, таким как Петр и Иоанн, отводится заметная роль в период возникновения Церкви, но с позиций будущего можно утверждать, что во многих важных аспектах гордостью ее был Павел. Чистота данного ему Богом понимания апостольского служения, характер

жизни «во Христе», оправдание по благодати через веру, миссия Церкви по отношению как к евреям, так и к язычникам, сохраняющееся за этническими израильянами место в божественном замысле, святость брака и установленных Богом отношений полов, воплощение на практике Духа Христа — все это и многое другое составляет для Церкви, ставшей после первого столетия своего существования в основном нееврейской, бесценное наследие Павла, бывшего фарисея. Павел не только утверждал на словах, но и собственным — возможно, наиболее замечательным — примером свидетельствовал о действительности жертвы Христовой, о которой проповедовал.

В то время духовные наследники апостолов по-прежнему чаяли полного проявления царства, которое Иисус обещал установить при Своем втором пришествии. Они ждали этого дня, продолжая служить Богу, находясь в жертвенных отношениях друг с другом (в любви), исполняясь благодати и знания, переданного Христом и Писанием, и обращались к миру, жаждущему Благой Вести, и одновременно враждебному к ней. Эсхатологические по своему характеру части Ветхого и Нового Завета, особенно Откровение, предоставляют богатые возможности для размышлений и руководства.

Прошлое и будущее библейского богословия как дисциплины. Роль Библии в христианском мышлении значительно менялась в течение столетий. Вплоть до сравнительно недавнего времени библейское богословие не существовало в качестве самостоятельной дисциплины. Богословие находило нужные обоснования непосредственно в тексте Библии, зачастую не обращая внимания на языковые, исторические и герменевтические тонкости. Богословские (а иногда политические или философские) пристрастия земных пастырей Церкви определяли, как будет прочитано Писание. В результате слишком редко появлялись толкования, которые передавали дух, вложенный в Библию изначально.

Вместе с зарождением критического мышления, связанного с именами Декарта (1596 — 1650) и Канта (1724 — 1804), учение Церкви (равно как и Библии) стали рассматривать в новом свете. Рациональная критика оказалась способной отделить извечное ядро библейских текстов от наслоений времени. Таким образом одна догма, церковная, была заменена другой — раци-

оналистической догмой просветителей и их последователей. Именно в это время появилось библейское богословие в качестве самостоятельной дисциплины.

С того времени библейское богословие стремилось черпать свои обоснования в течениях мысли из более широкого, академического мира. Большинство библеистов стали «прибегать к помощи своего мировоззрения и исторических методов, усвоенных ими из их культуры» (Р. Морган). На протяжении большей части XX в. доминировало экзистенциальное прочтение Нового Завета по Бультману. В области ветхозаветного богословия внимание привлекали труды таких мыслителей, как Прокш, Айхродт, Фризен, Джейкоб и фон Рад. Однако и ветхозаветное, и новозаветное богословие, как и фундаментальная богословская мысль в целом, в настоящее время находятся на распутии. Многие специалисты по Ветхому и Новому Завету открыто отвергают классическое христианское понимание Библии, не находя в нем ни единства, ни вести о спасении, ни, уж конечно, окончательной истины. Кое-кто отрицает даже саму возможность существования ветхозаветного и новозаветного богословия, не говоря о библейском богословии как их сочетании, высказывая убеждение, что критический анализ Библии не может дать больше того, что дают эфемерные и спорные методы литературы и общественных наук.

Многие ученые продолжают движение в свете — или во тьме — тех дезинтегрирующих плюралистических и деконструктивных течений, которые характеризуют западную мысль в конце нашего тысячелетия. Евангельские же мыслители многое могут узнать о Библии благодаря своим наблюдениям и еще больше прояснить смысл Библии благодаря использованию современной терминологии.

Однако библейское богословие уже достаточно пострадало от тех терминов, которые исказили смысл Библии, привнося чуждые ей представления. В 1787 г. Дж. П. Габлер, стоявший у истоков этой дисциплины, объявил, что ей предназначено спасти Библию от цепей церковной догматики. Сегодня же догматические оковы современности — атеизм, пост- и неомарксизм, релятивизм и редукционизм, эгоистический материализм, нарцисстический индивидуализм, спиритизм, «новая эра», феминизм — не менее деструктивны для библейского бого-

словия, нежели любые бремена, которые когда-либо накладывала на него церковь.

Чтобы избежать дальнейшего нагромождения «измов», толкователь, остающийся верным предмету и темам Библии, должен предоставить ее тексту возможность говорить за себя. (При всем уважении к современной критике фундаментализма нельзя не видеть, что если все постулаты теории обуславливаются самим человеческим «я», вокруг которого вращаются людские верования, тогда любое человеческое высказывание есть солипсизм и сомнительной оказывается сама возможность не только разрабатывать библейское богословие, но и проводить любое рациональное исследование вообще).

Библейское богословие будет продолжать движение вперед — и это хорошо известно ученым-библеистам — в той мере, в какой оно руководствуется любовью и преданностью Богу Писания, а не идеологиям века. Бог не есть продукт последних критических теорий. Этим мы не намереваемся усомниться в роли ученых, но хотим подчеркнуть, что Слово Божие, коль скоро оно живо и истинно, требует к себе подхода, существенно (хотя и не абсолютно) отличающегося от того, что предлагает послепросветительское академическое богословие в его современном состоянии. Так решается вопрос библейской грамотности в Церкви, не говоря уж о возмещении библейского искупления миру. И Церковь, и мир могут обновиться и обратиться, пожиная плод дисциплины, достаточно смиренной, чтобы видеть, что написано в Библии, и достаточно дерзновенной, чтобы отстаивать те древние, но актуальные истины, на которые библейское богословие призвано проливать свет.

Роберт У. Ярбро

Литература: W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vols.; D. Guthrie, *New Testament Theology*; G. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate and New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*; B. Ollenburger et al., eds., *The Flowering of Old Testament Theology*; R. Muller, *The Study of Theology*; H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*; A. Schlatter, *The Nature of New Testament Theology*; K. Scholder, *The Birth of Modern Critical Theology*; G. Vos, *Biblical Theology*.

БИБЛИЯ: АВТОРИТЕТНОСТЬ И ДОСТОВЕРНОСТЬ

(BIBLE, AUTHORITY OF THE)

Центральный вопрос Библии — это вопрос о власти Бога. Его власть величественно показана в первой главе Бытия, где слова «и

сказал Бог» пронизывают мрак хаоса и дают начало существованию вселенной. Этой власти бросает вызов Его собственное творение в третьей главе Бытия: «Подлинно ли сказал Бог?...» — спрашивает змей у Евы (Быт. 3:1), и отзвук этого вопроса проносится через все последующие столетия до самой книги Откровения, где у Бога Всемогущего «на одежде и на бедре Его написано имя: Царь царей и Господь господствующих» — и «смерть и ад повержены в озеро огненное». Это — «смерть вторая», когда царствие Всемогущего Господа Бога установлено эсхатологически и уничтожено любое противление Его власти (Отк. 19:16; 20:14). Таков богословский контекст вопроса об авторитете Библии, поскольку авторитет ее в качестве записанного Божьего откровения есть авторитет Бога и то, что сказано в Писании, сказано Богом.

Вопрос змея в Быт. 3:1 является не просто самым поразительным примером сомнения в Боге; это результат мятежности Люцифера, чья дьявольская сущность крылась за змеем или внутри него. Это сомнение приводит Еву, а затем и Адама к откровенному бунту. Следует отметить, что сомнение змея «подлинно ли сказал Бог?...» является, в частности, сомнением в авторитетности Слова Божьего и претензией на возможность знать больше, чем открывает Бог. Такая сосредоточенность на первом грехе, проявившемся в недоверии к словам Бога с самого начала подчеркивает тесную связь между Личностью и Словом Бога — Бога, Который говорит. «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел... И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала?» (Быт. 3:6, 13). Последовало чрезвычайно неожиданное наказание.

Итак, жизненно важно понять, что данному учению отведена отнюдь не скромная роль где-то на задворках христианского богословия; оно ставит нас лицом к лицу с вопросом о власти Самого Бога. Проблема авторитета Священного Писания сводится к проблеме авторитета его божественного Автора. А в свете того, что каждая принятая Церковью доктрина в свою очередь подтверждается авторитетными ссылками на Священное Писание (богословские утверждения обосновываются «согласно Писанию», как в символе веры), не будет преуве-

личением сказать, что все здание христианского богословия опирается на авторитет Писания (или рушится вместе с ним), и именно Писание является главным источником любого богословского умозаключения, чем свидетельствуется преданность Богу ортодоксального сообщества верующих — то есть Церкви Иисуса Христа. Данный факт по-прежнему общепризнан в современных богословских дискуссиях; иногда он признается в неявной форме (ведь каждый богослов, даже неортодоксальный, цитирует Писание, чтобы подкрепить свои аргументы), а иногда выражается в обильном многословии.

Этот чрезвычайно существенный факт образует контекст, в котором осознается уникальный *рефлексивный* характер учения об авторитете Писания. Иными словами, хотя предметом этого учения является сама Библия, это такая же библейская доктрина, как и все остальные. Однако в отличие от других проблем христианского учения и практики, о которых рассказывает Библия, — в отличие от учений о Христе, об эсхатологии, о природе Бога, о христианской жизни, — здесь, как видим, Библия говорит о себе самой. Иногда полагают, что из-за этого свидетельство Библии о собственном авторитете становится недействительным, хотя по сути это вопрос логики — ведь высший авторитет может опираться только на себя самого. Коль скоро Библия есть верховный авторитет в вопросах веры и жизни, выше нее ничего не может быть. Более того, свидетельство Библии о ней самой многообразно и, в свою очередь, подкреплено другими свидетельствами — прежде всего внутренними свидетельствами Святого Духа. Рассмотрим кратко все эти факторы, поскольку они особенно значимы для понимания рефлексивного характера доктрины.

Во-первых, свидетельства Библии о ней самой многообразны. Следует помнить: то, что мы находим в Священном Писании, не есть непосредственные ссылки на голый авторитет — это собрание многих свидетельств в пользу Священного Писания как книги. Каноническое свидетельство приобретает форму внутренне согласованных ссылок и данных, включающих в себя феномен божественных речей, личное свидетельство Иисуса Христа о характере того, что мы называем Ветхим Заветом, а также использование канонических книг автора-

ми последующих книг. Во-вторых, библейское свидетельство подкреплено ролью, которую Библия играет в Церкви, поскольку авторитет последней признан и считается действенным в вопросах учения и этики, публичной проповеди Евангелия и личной веры. В-третьих, главным основанием для убежденности Церкви и верующих в авторитете Священного Писания служит внутреннее свидетельство Святого Духа в сердце христианина. Другими словами, хотя кажется, будто Писание свидетельствует о себе самом, именно его божественный Автор, Святой Дух Божий, вдохновил написание этой книги и является ее свидетелем, за Которым остается последнее слово. Он убеждает верующих, что данные признанные Церковью Писания и есть истинное Слово Божие, запечатленное в виде книги. То есть Бог Сам свидетельствует о Своем Слове.

Однако авторитет Писания остается такой же библейской доктриной, как и остальные. Это самая простая из всех библейских идей, полагаемая отправной точкой Библии в качестве поучительной книги, равно как и главной предпосылкой всякого последующего применения Библии, и лежащая в основе самого факта существования библейского богословия. Среди богословских дисциплин библиология является одновременно и *пролегомена*ми, то есть частью введения в собственно богословие, и областью исследования, разрабатываемой в дальнейших разделах.

Свидетельство Библии. Возможно, самым поразительным, хотя нередко наименее замечаемым свидетельством является внутренняя согласованность прямых речей Бога в тексте канонических книг Ветхого и Нового Завета. Прямые высказывания Творца и Искупителя, являющиеся главным показателем и средоточием откровения, слышны во всей Библии, и они отмечают Божьей печатью достоверности книгу, в которой присутствуют. Так, в книге Бытия вся первая глава состоит из перечисления созидательных речей Бога: «и сказал Бог». В главах 2 и 3 повествуется о беседах Господа Бога с Адамом и Евой в саду Едема. В главе 4 Господь расспрашивает Каина, проклинает его и дает ему знамение. Та же характерная черта прослеживается и в дальнейшем — во времена потопа и завета с Ноем, призвания Авра(а)ма и в долгий период патриархальной истории (а также в более поздних исторических кни-

гах). В Исходе словами Бога дается закон на горе Синай, и вместе с десятью заповедями, запечатленными на скрижалях рукой Бога, мы можем прочесть множество Его указаний, сделанных в первом лице единственного числа, которые кладутся в основу светского и религиозного поведения евреев. Книги пророков, разумеется, содержат больше слов, исходящих из уст Бога. Как мы можем прочесть далее, «Бог многократно и многообразно говорил издревле отцам в пророках» (Евр. 1:1).

Новый Завет сохранил определенные черты сходства с Ветхим Заветом, особенно в книге Откровения, где постоянно приводятся слова Бога. Но между ними есть и фундаментальное отличие: во всех четырех евангелиях, страница за страницей, Сын Божий во плоти произносит слова Бога. «В последние дни сии говорил нам в Сыне» (Евр. 1:2). Как с полной очевидностью следует из Нового Завета, Матфей, Марк, Лука и Иоанн подробно записали подлинные слова Иисуса.

Разумеется, можно заключить, будто бы такие утверждения о божественном авторитете некоторых частей Священного Писания не обязательно распространяются на все целое. Общее указание на достоверность Писания — вот что необходимо, чтобы подтвердить божественную авторитетность слов, которые вкладываются в уста Бога. Действительно, разве фраза «так говорит Господь» не подразумевает, что остальным записанным пророками высказываниям не хватает божественного авторитета? Не следует ли цитируемые речи Иисуса из Назарета считать освященными таким авторитетом, которого никогда не достигнут послания Павла Тарсянина?

Однако само Писание выражает другую точку зрения. Высказывания Иисуса Христа затрагивают вопросы библиологии. Это очевидно во всех четырех евангелиях, и свидетельства их более чем достаточны. У Иоанна мы читаем, как Иисус сказал: «Не может нарушиться Писание» (Ин. 10:35). В Мк. 12:36, цитируя Пс. 109, Он утверждает, что Давид говорил Духом Святым. Одну из наиболее значительных в Новом Завете ссылок на Ветхий Завет можно найти в 19-й главе Евангелия от Матфея. Читаем: «И приступили к Нему фарисеи и, ищущая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? Он сказал им в ответ: не читали

ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью» (Мф. 19:3-5). Важность этой ссылки заключается в том, что в Быт. 2:24, где содержится это высказывание про человека, оставляющего отца и мать и становящегося одной плотью с женой, оно приписывается просто повествователю. Иисус же вкладывает эти слова в уста Того, Кто «мужчину и женщину сотворил». Здесь недвусмысленно подразумевается: то, что изложено в Писании, сказано Богом независимо от того, представлено это в Писании как слова Бога, или как слова повествователя, или как применение.

Вторую линию внутреннего библейского свидетельства можно проследить в том, как апостолы используют другие канонические книги. Разумеется, это пример расширенного использования Ветхого Завета в Новом в манере, созвучной тому, с чем мы сталкиваемся в поучениях Иисуса. Во 2 Пет. 3:15-16 мы видим, что этот принцип внесен в сам текст Нового Завета, так как труды апостола Павла сравниваются по своему уровню со Священным Писанием: «И долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращая, как и прочие Писания».

Писание в Церкви. Центральное место, отведенное Священному Писанию в жизни и истории Церкви во все века, красноречиво свидетельствует о его авторитете. Мы не думаем, что его авторитет основан на поучениях Церкви. Но мы отмечаем, что авторитет, которым обладает Писание, с самого начала признавался во всех церквях, поскольку верующие как в первом, так и в двадцатом веке отдавали дань уважения записанному Слову Божьему, признавая его руководящую роль для своего разумения, для своего сердца и для своей жизни. Здесь мы объединяем вероисповедательное и вероучительное значение Писания, его значение для проповеди, для личного чтения, для широкомасштабного вероучительного диалога и для верующих, страдающих из-за преследований или лишений и обращающихся к Слову Божьему, чтобы обрести

утешение от Самого Бога. Все Писание пронизано мыслью, что Бог правит умами и сердцами христиан и Церкви.

Свидетельство Святого Духа. Первоочередное значение для уверенности христиан в авторитете Священного Писания имеет их убеждение, что, помимо любой аргументации и опыта, придающих христианам веру в Библию, существует иное свидетельство, которое нужно особо выделять, — свидетельство, данное Святым Духом Бога, Который есть вдохновитель и толкователь Писания, подтверждающий это Слово Божие. Как мы уже отмечали, для высшего авторитета невозможно найти свое окончательное подтверждение в чем-то низшем. Так что Писание может быть подтверждено только в Боге. Как говорил Кальвин, «поскольку один лишь Бог может в достаточной мере свидетельствовать о Себе Самом в Своем Слове, то и Слово не будет воспринято сердцами людскими, пока не будет запечатлено внутренним свидетельством Духа. Следовательно, тот самый Дух, Который говорил устами пророков, должен проникнуть в наши сердца и убедить нас, что пророки достоверно передали то, что было заповедано им свыше» (*Наставления* 1.7.4).

Практически повсеместное признание авторитета Библии в церквях как либеральных, так и в консервативных не является случайностью. Оно привлекает наше внимание к характеру Церкви Иисуса Христа как канонического сообщества — сообщества людей одной Книги. Однако следствием широко распространенного убеждения, будто богословие должно быть выстроено «согласно Писанию», является то, что телеги ставят впереди лошади. Поскольку богословские положения необходимо обосновывать ссылками на Писание, то богословы самых разных убеждений начинают искать тот или иной способ привязать к Писанию свои умозаключения, каким бы образом те ни были получены. В результате размывается смысл самого утверждения об авторитете Библии. Где пределы, до которых распространяется ее авторитет? При такой постановке вопроса в центр внимания попадают несколько основных моментов. Необходимо *контекстуализация* наставлений Священного Писания применительно к культуре каждой эпохи, а значит, в распоряжении Церкви постоянно должны быть лучшие богословы и экзегеты. Возникает

также вопрос, насколько *широко* распространяется авторитет Библии. Апостол Павел осуждал гомосексуализм, однако входит ли это его утверждение в сферу библейского авторитета? Растущие разногласия среди протестантов сосредоточились вокруг проблем *герменевтики* и природы богодухновенности: *вытекает ли из богодухновенности непогрешимость?* Считается, что в Чикагском заявлении о непогрешимости Библии церкви пришли к консенсусу по отношению к Библии, и этот документ начинается с утверждения, что «осознание абсолютной истинности и достоверности Священного Писания является существенным для полного охвата и правильного исповедания его авторитета». Другими словами, признание авторитета Священного Писания есть не просто формальное свидетельство уважения к нему, но включает в себя убежденность в его непогрешимости. «Нижеследующее Заявление заново утверждает эту непогрешимость Писания, разъясняет, как мы понимаем ее, и предостерегает от пренебрежения ею. Мы убеждены, что отрицать непогрешимость значит отвергать свидетельство Иисуса Христа и Святого Духа и отказываться от подчинения выраженным словами Самого Бога требованиям, то есть то, что внутренне присуще христианской вере». Суть следующего далее исповедания веры сосредоточена в словах: «Священное Писание, будучи Словом Самого Бога, которое записано людьми, наставленными и водимыми Его Святым Духом, обладает непогрешимым божественным авторитетом во всех вопросах, которые оно затрагивает: следует признавать за указание Бога все, что оно утверждает, подчиняться как заповедям Бога всему, что оно требует, и принимать за обетование Бога все, что оно обещает».

Найджел М. де С. Камерон

См. также: БИБЛИЯ: КАНОН; БИБЛИЯ: БОГОДУХОВЕННОСТЬ.

Литература: C. F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority*; J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God*; B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*; J. D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal*.

БИБЛИЯ: БОГОДУХОВЕННОСТЬ

(BIBLE, INSPIRATION OF THE)

Краеугольным камнем евангельского богословия является исповедание богодухновенности и авторитета Библии как откровения, в котором запечатлено Слово Божие. Поскольку слово *богодухновенность* мож-

но использовать в различных смыслах, важно разъяснить то особое значение, в котором его следует понимать, — не потому, что евангельские христиане придают новый смысл богодухновенности, но потому, что Церковь исторически исповедовала свою веру в Священное Писание совершенно конкретным образом. Мы должны также отметить, что, называя богодухновенность краеугольным камнем евангельского богословия, мы отвергаем то странное обвинение в библиолатрии, то есть в поклонении Писанию вместо Бога, которое нередко выдвигается в адрес консервативных христиан. Серьезность, с которой протестанты признают богодухновенность Священного Писания, проистекает единственно из убеждения, что, читая его, они читают подлинные слова Бога. Только читая эти вдохновенные слова, верующие способны доподлинно узнать, что Он говорил. Евангельская библиология (учение о Писании, опирающееся на его богодухновенность), в отличие от библиолатрии (поклонения Писанию), составляет самую сердцевину истинного поклонения Богу. Это учение — библейское, однако оно выходит за пределы Библии, и суть его прежде всего в том, что оно стремится привлечь самое глубокое и пристальное внимание ко всему, что сказано в Библии. Это учение убеждает нас, что записанное в Библии сказано Богом. Поэтому мы можем утверждать, что данное учение служит точкой соприкосновения между каноном Священного Писания и Богом, являющимся его Автором; это обоснование авторитета Писания, которое само по себе определяет свою природу как откровение.

Во 2 Петра мы читаем, что «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Пет. 1:20-21). Значение слова *пророчества* здесь неясно: речь может идти просто о книгах пророков или же, более обобщенно, об исторических книгах Ветхого Завета, а то и (как утверждает Уорфильд) обо всем Ветхом Завете. Но здесь определенно говорится о божественном происхождении рассматриваемых книг Писания и о роли Святого Духа, Которым пишущие люди движимы для того, чтобы «пророческое слово» стало «вернейшим» (2 Пет. 1:19).

Отзывы Библии о самой себе. Любое христианское учение основано на Священном Писании. Символы веры и вероисповедания церквей, равно как и содержание пастырской проповеди, находят свое обоснование только в одном: в учении Священного Писания. В числе разъяснений по всем затрагиваемым темам Писание содержит и учение о себе самом. Важно отметить, что места, подобные 2 Тим. 3:16 и 2 Пет. 1:19-21, представляют собой не изолированные высказывания — в них лишь формулируется учение, которое содержится во всем Священном Писании. То, что запечатлено в Писании, пришло от Бога, и сама запись велась под божественным руководством.

Многие части Пятикнижия приписываются непосредственно Богу. Самый явный подобный случай — Исх. 20, где изложены десять заповедей; далее мы узнаем (Исх. 31:18; 32:15-16), что они были высечены на каменных скрижалях, «на которых написано было с обеих сторон: и на той и на другой стороне написано было. Скрижали были дело Божие, и письмена, начертанные на скрижалях, были письмена Божии». И в контексте этих законов, запечатленных рукой Бога, составлена основная масса законоположений из книг Исход, Левит, Числа и Второзаконие, а постоянно повторяющееся «Господь сказал Моисею» находит свою кульминацию во Вт. 31:9: «И написал Моисей закон сей, и отдал его священникам... и всем старейшинам сынов Израилевых».

В пророческих книгах Ветхого Завета содержится множество пространных мест, изреченных, по свидетельству авторов, устами Бога. «И было ко мне слово Господне» — это неизменный рефрен пророческих текстов, недвусмысленно подтверждающий представления апостола Петра о пророческом вдохновении, о том, что Исаия, Иеремия и Иезекииль были «движимы Духом Святым».

Заострение внимания на случаях, когда библейские авторы явно приписывали какие-то слова своих произведений Богу, легко может привести к умозаключению, противоположному взглядам, которые мы отстаиваем, — будто бы этим частям Писания присущ особый статус, которого другие его части не имеют. Однако свидетельство Нового Завета (и, по сути дела, отношение евреев к книгам Ветхого Завета в предшествующий период) предполагает нечто совер-

шенно иное: для этих книг был установлен статус богодухновенного Писания. И доказательства здесь не просто исторические, раскрывающие суть того, во что верили первые христиане. Во 2 Тим. 3:16 и 2 Пет. 1:21 проявляются сложившиеся взгляды на Писание со стороны Церкви, которые, как показано в евангелиях, согласуются с учением Самого Христа. Страницы евангелий усеяны Его вопросами: «не читали ли вы» — и уверенными заявлениями: «вы слышали, что сказано» (то есть: «в Библии написано»). То, что воплотившийся в человека Сын Божий таким образом относился к Ветхому Завету, является самым сильным из возможных доказательств богодухновенности Священного Писания, и это замечательно проиллюстрировано в Мф. 19:4-5, где Иисус цитирует Быт. 2:24 («Потому оставит человек отца своего и мать свою...»). В Бытии этот стих дан как примечание повествователя. Иисус же вкладывает его непосредственно в уста Бога: «Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их... и сказал: посему...». Поскольку этот пример так хорошо согласуется с другими случаями обращения Иисуса к Писанию, его значение не вызывает ни малейших сомнений: Иисус относится ко всему Писанию как к сказанному Богом.

Когда Иисус обещает послать ученикам Святого Духа, Он говорит, что Дух «наставит на всякую истину» (Ин. 16:13). По аналогии с Ветхим Заветом мы можем предвидеть, что Дух наставит людей в дальнейших трудах по канонической записи деяний Бога во Христе. И мы не ошибемся. Уже в поздних документах самого Нового Завета встречаются указания на это. Во 2 Пет. 3:16 мы читаем, что в посланиях Павла «есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания». Уже здесь, на страницах Нового Завета, за посланиями Павла признается статус Писания, чем устанавливается образец для признания всех книг второго завета в качестве богодухновенных и потому канонических для Церкви Иисуса Христа.

Найджел М. де С. Камерон

См. также: БИБЛИЯ: АВТОРИТЕТНОСТЬ И ДОСТОВЕРНОСТЬ; БИБЛИЯ: КАНОН.

Литература: G.C. Berkouwer, *Holy Scripture*; D.A. Carson and J.W. Woodbridge, eds., *Scripture and Truth*; idem, *Hermeneutics, Authority, and Canon*; C.F.H. Henry, *God, Revelation, and the Bible*; R. Pache, *The Inspiration and Authority of Scripture*; I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God*; B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*.

damentalism and the Word of God; B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*.

БИБЛИЯ: КАНОН

(BIBLE, CANON OF THE)

Слово *канон* происходит от еврейского слова *qāneh* и греческого *kanōn*, которыми называли мерный жезл, линейку. Каноном обозначают четко ограниченное собрание документов в иудео-христианской традиции, которое стали называть Писанием. Иудейский канон был написан на иврите и арамейском языке, а христианские писания, вошедшие в канон, — на греческом.

Богословие и критерии канонизации. Исторически сложившееся убеждение христиан состоит в том, что Святой Дух, вдохновивший написание этих книг, руководил также процессом их отбора и что главную роль при обращении к данному вопросу должно играть духовное зрение, а не исторические исследования. Бытует и такое мнение, что высказывания, содержащиеся в самих текстах (например, в 1 Кор. 2:13; 14:37; Гал. 1:8-9; 1 Фес. 2:13), заставили бережно сохранять их в поместных церквях и в конце концов включить в общий канон.

При отборе книг для признания их подлинности и использования в религиозных службах Церковь обращала внимание на целый ряд критериев. В первые три столетия христианства Ириней Лионский и другие авторы, чьи труды были направлены против еретических течений и еретической литературы, раскрыли некоторые из критериев, применявшихся в ранней Церкви для отбора канонической литературы.

■ Основным критерием каноничности было *апостольство*, то есть авторство одного из апостолов. Книг, про которые было точно известно, что они написаны апостолами, оказалось немного. Если церкви были уверены в подлинности книг, написанных людьми, не входившими в число апостолов, например, Марком или Лукой, то они признавали эти книги столь же авторитетными. Однако в других церквях, где о подлинности этих книг ничего не было известно, колебались, а особенно пристрастно относились к книгам, в которых не указывалось имя автора, — например, к евангелиям, Деяниям и к Посланию к евреям.

■ Затем переходили ко второму вопросу, связанному с первым. Если книга была написана не апостолом, то было ли *апо-*

тольским ее содержание? Такая проблема очень давно возникла с книгой Откровения, поскольку ее богословский смысл было трудно уяснить. Тертуллиан высоко ценил Послание к евреям, однако считал, что оно написано Варнавой.

- Третий вопрос касался богодухновенности. Утверждал ли автор *богодухновенность* своей книги? Некоторые авторы этого не делали.
- Четвертый критерий звучал так: *признается ли книга поместной церковью?* Это было очень важное соображение. Как относилась к книге церковь города, в котором она была изначально написана?
- Из поколения в поколение люди спрашивали о каждой книге Библии: осеняет ли ее *ореол подлинности*? Важным было свидетельство Духа. В ветхозаветном каноне долгое время вызывала сомнения книга Есфирь, потому что в ней ни разу не упомянуто имя Божье. На заре христианства многие сомневались относительно книги Откровения, у которой искомый «ореол подлинности» не был замечен.

Ветхозаветный канон. В христианский канон входит и Ветхий Завет, и Новый, тогда как евреи не включают книги Нового Завета в свой канон и не согласны, когда их канон называют Ветхим Заветом. Правильное название еврейской Библии — Танах. Это сокращение, образованное из начальных букв трех разделов еврейского канона — Закон (Torah), Пророки (Naviim) и Писания (Kethubim).

В Послании к евреям по отношению к еврейскому завету использованы слова *ветшающее* и *стареющее* (Евр. 8:13). Тем не менее в истории ранней Церкви до конца II в. авторы не пользовались прилагательными *ветхий* и *новый* для различения этих двух заветов. Второй завет они считали продолжением первого. Новым он был в смысле времени, но не в смысле отличия. Даже в третьем столетии такие писатели, как Климент Александрийский и Ориген, использовали выражение «новый завет» по отношению к самому завету, а не к писаниям, в которых о нем рассказывалось.

Существуют также немаловажные различия в содержании и порядке книг ранних канонов. Сохранившиеся греческие рукописи Ветхого Завета, текст которых часто цитируется в Новом Завете, содержат апо-

крифические книги. Однако еврейский канон Ветхого Завета, признанный палестинскими иудеями (Танах), не включает эти четырнадцать книг апокрифов. Поскольку деятели протестантской Реформации пользовались еврейской Библией во время своей борьбы с католической церковью, то переводчики Библии исключили из нее апокрифы. Таким образом, протестантские евангельские Библии соответствуют по содержанию еврейской Библии (это входящие туда и поныне тридцать девять книг).

Тем не менее порядок книг в них тот же, что и в латинской Вульгате, с которой делались самые ранние английские переводы, в том числе первый английский перевод Джона Уиклифа. И даже несмотря на то, что Новый Завет был написан по-гречески, протестантские Библии не соответствуют ни по составу, ни по порядку расположения книг греческому Ветхому Завету. В греческих рукописях Ветхого Завета обычно сохраняется александрийский порядок, в котором книги расположены по темам (повествование, история, поэзия, пророчества). Апокрифические книги были соответственно распределены по этим категориям. Порядок книг в еврейской Библии отличается и от греческой, и от латинской.

Согласно свидетельству Талмуда и других раввинистических источников, текст современных тридцати девяти книг первоначально в еврейской Библии разделялся на двадцать четыре книги. Они относились к трем категориям: пять книг Закона (Torah), восемь книг Пророков и одиннадцать книг Писаний. Закон содержал первые пять книг — Пятикнижие. В число восьми пророческих книг входили книги Иисуса Навина, Судей, Самуила (1 и 2 Книги Царств), Царей (3 и 4 Книги Царств), Исаии, Иеремии, Иезекииля и одна книга малых пророков (двенадцать нынешних книг). Одиннадцать книг Писаний состояли из подразделов поэзии (Псалтирь, Притчи, книга Иова), пяти книг Мегиллот, или Свитков (Песнь песней, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст и Есфирь), и трех исторических книг (Даниил, Ездра-Неемия и Летописи [1 и 2 Паралипоменон]).

Иудейский канон формировался около тысячи лет, и об этом процессе ничего не известно. Моисеева Тора, самая старая часть, была предположительно написана в XV в. до Р.Х., а книга пророка Малахии, самая последняя, — в V в. до Р.Х. Иногда

книгу Даниила датируют II в. до Р. Х. Тора, или Пятикнижие, была признана авторитетной с самого начала и никогда не ставилась под сомнение впоследствии. Пророки и Писания появились в течение столетий и постепенно завоевали себе место в сердцах людей. Другими словами, евреи библейских времен никогда не знали полный Ветхий Завет в том виде, в каком знаем его мы.

В Ветхом Завете встречаются ссылки примерно на пятнадцать книг, которые в него не входят: такие, как Книга Праведного (или Иашера, Нав. 10:13) и Книга дел Соломоновых (3 Цар. 11:41). Хотя на соборе законоучителей в Ямнии, в Иудее, в 90 г. по Р. Х. заходила речь о некоторых книгах Ветхого Завета, темой дискуссий был не сам канон, и собор не был наделен властью принимать решения. В силу исторической традиции еврейские богословы считали канон окончательно сложившимся во времена пророка Малахии и не включали в него апокрифы, написанные позднее.

Канон Нового Завета. Канон Нового Завета, как и в случае с Ветхим, сложился в результате длительного процесса, а не какого-то одновременного события. Анализ этого процесса имеет скорее исторический, нежели библейский характер, поскольку новозаветная Церковь, подобно ветхозаветным иудеям, не имела полного канона в те времена, которые охватывает ее каноническая литература. Тем не менее в Новом Завете эпизодически можно встретить указания на отношение христиан первого столетия к священной литературе. Во 2 Пет. 3:16 есть упоминание об извращенном понимании посланий Павла, и слово *писания* здесь предположительно используется в его библейском смысле, то есть как «Писание».

Павел ссылается на предыдущее послание к коринфянам (1 Кор. 5:9) и на послание к лаодикийцам (Кол. 4:16), хотя ни одно из них ранняя Церковь не сохранила в своем каноне. Последователи вдохновенных Богом людей относились ко всему написанному ими как к освященному авторитетом, но не все из таких текстов в равной мере использовались церквями античного мира, и потому не все из них получили всеобщее признание. А ведь именно это подразумевается термином *канон* — совокупность текстов, принятых в конечном счете во всех уголках Империи.

По всей Римской империи существовали местные каноны, которые нередко исполь-

зовались лишь в пределах данного города и его ближайших окрестностей. Две из наших самых ранних и лучших рукописей Нового Завета на греческом языке содержат книги Гермы и Варнавы, а Александрийский кодекс (ок. 450 г. по Р. Х.) — 1 и 2 послания Климента. Вероятно, они были приняты только в районе Александрии. Канон Муратори, по-видимому, принятый церковью в Риме во II в., включает в себя отсутствующие в нашем каноне книги и при этом отделяет те, которые можно было читать публично для всей общины, от книг, предназначенных исключительно для личного чтения.

Свидетельство о собирании посланий Павла можно встретить уже во 2 Пет. 3:16, и сам Павел призывает церкви в Лаодикии и Колоссах обмениваться его посланиями для совместного чтения. Отсюда следует, что некоторые послания по получении должны были передаваться от церкви к церкви. Семь церквей в Азии, очевидно, должны были получить копии Откровения Иоанна для чтения в своих собраниях.

Итак, процесс отбора и сохранения текстов шел с самого начала. Каждая церковь, получая такую литературу, задавалась вопросом о ее подлинности. Таким образом и проходила канонизация. Местные каноны, зачастую содержавшие книги, не использовавшиеся в других местных церквях, в конце концов заменялись такими, которые были общепризнанными и использовались во всех концах Империи.

Этот процесс должен был проходить не иначе как постепенно. Первоначальным толчком к нему было стремление различных церквей приобрести как можно больше подлинных документов апостолов, а позднее — взаимодействие отцов Церкви, ставшихся в ходе своих споров о природе Христа и веры выяснить вопрос, какие книги можно считать священными. Эта полемика началась уже во II в. по Р. Х. и вылилась в христологические разногласия IV в. — к этому времени и относится первый перечень наших канонических книг Нового Завета.

У нас не сохранилось канонов, датированных II в., а от III в. по Р. Х. остался только канон Муратори, хотя он представляет собой всего лишь обсуждение различных книг и не является каноном в полном смы-

сле слова. Наиболее раннее собрание посланий Павла — папирусы Честера Битти, однозначно свидетельствующие, что в конце II столетия собирали послания Павла.

Самый ранний случай использования слова *канон* восходит к IV в. по Р. Х. — это *Церковная история* Евсевия Кесарийского (6.25; ср. сходные случаи в 3.3.1; 3.25.1-6; 3.31.6). Соответственно, первые сведения об обсуждении канона и различий между категориями книг в нем относятся к этому же столетию.

Евсевий выделяет четыре категории книг: 1) *признанные* (большая часть из наших двадцати семи); 2) *спорные* (Иакова, Иуды, 2 Петра, 2 и 3 Иоанна); 3) *отвергнутые* (разнообразные новозаветные апокрифы); 4) *еретические* (в основном псевдоэпиграфы). Он относит Откровение одновременно к категориям признанных и отвергнутых книг, поясняя, что в то время мнения по этому поводу разделились.

Первый полный перечень наших двадцати семи книг содержится в праздничном послании Афанасия № 96 (367 г. по Р. Х.). Тем не менее порядок расположения здесь другой, соборные послания следуют за Деяниями, а Послание к евреям помещено после 2 Фессалоникийцам. Первый полный перечень наших двадцати семи книг в привычном нам порядке встречается у Амфилохия из Иконии в 380 г. по Р. Х.

Не существует «образцового» порядка для книг Нового Завета; в ранних рукописях встречаются несколько различных вариантов. Свыше двухсот восьмидесяти четырех различных перечней библейских книг (Ветхого и Нового Завета) можно обнаружить в одних только латинских рукописях, а для посланий Павла у древних авторов встречается свыше двадцати вариантов упорядочения.

Дробление отдельных книг канона на более мелкие части впервые отмечено в IV в. по Р. Х. в Ватиканском кодексе, где использовано разделение на абзацы, — подобно тому, как это сделано в еврейской Библии. Привычное нам деление на главы и стихи было введено в Библии уже на очень поздней стадии истории канона. Стефан Лэнгтон ввел в латинскую Библию деление на главы незадолго до своей смерти в 1228 г., а Стефан в 1551 г. добавил и деление на стихи в своем греческо-латинском издании Нового Завета. Ссылки на стихи в еврейской Библии встречаются уже в Миш-

не (Мегилла 4:4). В английских переводах деление на стихи появилось впервые в Женевской Библии 1560 г. Английские переводы отражают деление и порядок расположения книг в латинской Вульгате. (Касаясь различий в делении текста русских и английских переводов Библии, стоит, видимо, отметить два момента: 1) во многих книгах (Левит, Числа, Исус Навин, 1 Царств, Иов, Псалтирь, Екклесиаст, Песнь песней, Исаия, Иезекииль, Даниил, Осия, Иона, Деяния, 3 Иоанна, Римлянам, 2 Коринфянам, Филимону, Откровение) есть несоответствия при делении текста на стихи и главы. 2) Различается также порядок книг в новозаветной части — в английских Библиях сначала идут послания апостола Павла, а потом соборные послания, в русских — обычно наоборот. Указанные различия обусловлены (в большинстве случаев) разницей источников, с которых делались переводы.)

Джон Мак-Рей

См. также: АПОКРИФЫ; БИБЛИЯ: АВТОРИТЕТНОСТЬ И ДОСТОВЕРНОСТЬ; БИБЛИЯ: БОГОДУХОВЕННОСТЬ.

Литература: F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*; idem, *The Books and the Parchments*; H. von Campenhansen, *The Formation of the Christian Bible*; B. S. Childs, *The New Testament as Canon*; E. J. Goodspeed, *The Formation of the New Testament*; R. M. Grant, *The Formation of the New Testament*; B. Metzger, *The Canon of the New Testament*; H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*; J. Sanders, *Torah and Canon*; B. F. Westcott, *The Canon of the New Testament*.

БЛАГАЯ ВЕСТЬ см. ЕВАНГЕЛИЕ

БЛАГО см. ДОБРО

БЛАГОВЕСТВОВАТЬ, БЛАГОВЕСТИЕ, БЛАГОВЕСТВОВАНИЕ

(EVANGELIZE, EVANGELISM)

Основное определение. Благовествовать — значит возвещать Благоую Весть о торжестве Божьего спасения. *Благовестие, благовествование* — существительные, обозначающие это действие. Данные библейские понятия выражаются еврейским глаголом *bāšar*, а также греческими глаголом и существительным (*euangelizō* и *euangelion*). Слово *euangelion* обычно переводится как «евангелие», «благая весть», обозначая содержание Благой Вести. Однако оно может также обозначать и действие, сообщающее эту весть (например, 1 Кор. 9:14; 2 Кор. 2:12; Флп. 1:5).

Ветхий Завет. В семейных делах можно принести отцу добрую весть о том, что у него родился сын (Иер. 20:15). В военных

делах «принести добрую весть», «возвестить» означает сообщить о результате битвы, обычно о победе (1 Цар. 31:9; 2 Цар. 18:31; 3 Цар. 1:42; но ср. 1 Цар. 4:17). Такое мирское словоупотребление служит основой для богословского словоупотребления у Исаии и в Псалтири.

Поскольку национальное предназначение Израиля находилось во власти Бога и Он сражался в битвах на стороне Своего народа, любое сообщение о военных успехах с необходимостью приобретало богословское значение. Победа над ханаанскими царями при завоевании их земли является настолько полной и несомненной, что выражена слиянием пролога доброй вести — «Господь даст слово» — и ее эпилога: «провозвестниц великое множество» (Пс. 67:12; ср. Исх. 15:20-21).

Начало сообщения доброй вести о военной победе могло быть религиозным актом и для языческих народов (1 Цар. 31:9; ср. 2 Цар. 1:20), но для Израиля благая весть заключается в том, что Бог избавил (=показал правоту) народ и его помазанного правителя от рук врагов. Когда прокаженные обнаруживают покинутый стан стоявших в осаде сирийцев во времена Елисея и Иорама, они называют этот день «днем радостной вести» (4 Цар. 7:9). Отложить провозглашение этой дарованной свыше победы было бы неправильно (4 Цар. 7:9). В самом деле: они должны оповестить осажденных об их победе незамедлительно.

Давид прибегает к терминологии благовестия в контексте поклонения Богу, излагая свое вероисповедание перед Богом чудесного избавления: «Я возвещал правду Твою в собрании великом» (Пс. 39:10). И снова имеет место заявление о нравственном обязательстве: «правды Твоей не скрывал в сердце моем». Содержание известия — в том, что Бог действовал в соответствии со Своим характером, Своей праведностью. Давид далее разъясняет дела Бога, указывая на Его незыблемость: на Его верность, истину, приверженность завету, любовь и спасение. В качестве же слушателей выступает народ Божий, «собрание великое» (Пс. 39:11).

То, что верно для одного человека, верно и для всего народа — когда Израиль возвращает ковчег завета на его надлежащее место в средоточии своего поклонения Богу (1 Пар. 16:23-25; Пс. 95:2-4). В акте поклонения вся земля призывается воспевать до-

брое известие. Оно заключается в провозглашении спасения, славы и величественных дел Всевышнего Бога, Который велик и достохвален. И вестник, и его весть, и слушатели приобретают такое свойство, как универсальность.

Исаия вносит наиболее весомый и значительный вклад в понимание объявленного торжества окончательного Божьего спасения, прибегая к характерной ветхозаветной форме обетования (Ис. 40:9-11; 52:7; 60:6; 61:1). Учение этого пророка не только служит основанием для соответствующих мест из Нового Завета, но является также источником новозаветного использования слова *благовестие*.

В контексте предсказанного Израиллю утешения — возвращения находящихся в вавилонском плену на родину — Исаия описывает сцену искупления, которое сможет осуществиться в полном объеме лишь в конце времени. Пророк говорит о поступательном провозглашении Благой Вести, о торжестве Божьего спасения — пока ее не услышат и язычники.

По Божьему почину (Ис. 41:27) из Вавилона прибывает вестник, сообщающий благую весть о счастье (о радости, Ис. 52:7). Этот образ вестника с «прекрасными ногами» и ответное ликование свидетельствуют о ценности известия и пользе от него для каждого лично. Как и в военном контексте, главный смысл сводится к победе в войне: «воцарился Бог твой!» Бог, обладая высшей властью, действует, сохраняя верность завету с Израилем, — возрождает, утешает, искупает, спасает и защищает (Ис. 52:8-12). Израиль познает мир, радость и спасение (Ис. 52:7). Слова о возрождении, искуплении и спасении перед лицом всех народов из всех концов земли указывают нам, что, кроме возвращения из плена, будет и полное спасение в конце времени (Ис. 52:10). Пророк особо отмечает наделенного Духом Вестника, Который послан Богом, чтобы «благовествовать нищим».

В Ис. 61:1-3 также выявляются физические/духовные движущие силы этого спасения, равно как и соотношение между его провозглашением и осуществлением. Вполне возможно рассматривать весть и миссию этого Вестника как связанные только с внешними, физическими и социально-экономическими условиями плена и эмоциональными переживаниями, которые причиняет последний. И действительно, мно-

гие из тех, кто занимается герменевтикой богословия освобождения, считают эти стихи и воспроизведение их Иисусом оправданием теории и практики социально-экономического и политического освобождения. Не это ли подразумевается фразой «благовествовать нищим» (обездоленным)? Используемое Исаией слово (*ʾānāwīm*) обозначает тех, кто беден из-за угнетения богатых и власти предрержащих.

Одним из грехов израильтян было экономическое угнетение слабых и беззащитных (Ис. 10:1-2). Поэтому божественным наказанием для них стало угнетение от руки вавилонян. Когда Бог приступит к спасению и возрождению Израиля, Он прекратит физическое угнетение ввиду освобождения из плена и установления справедливости при воцарении Мессии (Ис. 11:4; 29:18-19; 49:13). И Он дойдет до духовных корней проблемы, даровав прощение всем прежним грешным угнетателям (Ис. 41:17; 55:1, 7). Прощение они получают, когда явят смирение перед Господом как угнетенные и сокрушенные духом и сердцем (Ис. 57:15; 66:2). Любое провозглашение Благой Вести обездоленным и угнетенным должно, следовательно, относиться к всеобъемлющему, холистическому спасению со средоточием на духовности.

Тот факт, что задача вестника — одновременно донести сообщение и осуществить то, о чем сообщается («благовествовать нищим... исцелять сокрушенных сердцем»), заставил кое-кого прийти к выводу, что в Писании благовествование уже само по себе считается осуществлением спасения. Подобный взгляд хотя и учитывает библейские положения о спасительности Благой Вести, не в состоянии обнаружить различие между Иисусом, провозглашающим и осуществляющим спасение одновременно, и теми, кто идет вслед за Ним, — кто просто сообщает, что спасение свершилось. Однако, разумеется, можно сказать, что благовествование приводит к спасению в том смысле, в каком провозглашение Благой Вести предоставляет услышавшим ее возможность принять спасение.

Хотя Ис. 40:9 можно счесть еще одним повелением иерусалимскому благовестнику, вернее будет — с учетом грамматических соображений — рассматривать его как призыв к жителям Иерусалима. Они получили Благою Весть о торжестве Божьего спасения и теперь сами призываются стать

распространителями Благой Вести. Им предстоит принести ее в соседние города Иудеи. Восклицание «воцарился Бог твой!» превращается в «вот — Бог ваш!». Спасение приходит вместе с явлением могущественного Бога, Который с пастырской добротой воздаст Свою награду, но также взыщет с тех, кто подлежит суду.

Следующим шагом в торжественном провозглашении Божьего спасения должно, очевидно, стать распространение его на язычников. Они, в свою очередь, придут в Иерусалим и «возвестят славу Господа» (Ис. 60:6).

Новый Завет. Кроме 1 Фес. 3:6, все случаи употребления данного термина в Новом Завете имеют богословское значение. Будь то предсказание о явлении Предтечи (Лк. 1:19) или о рождении Спасителя (Лк. 2:10), ангелы *благовествуют* людям. В последнем случае «великая радость» должна с провозглашением Благой Вести прийти ко всем людям. Началось исполнение обещанного через Исаию — родился Спаситель, Господь Христос.

Служение Иоанна Крестителя находится на разграничительной черте между обетованием и исполнением в истории Божьего спасения (Лк. 16:16). Иисус охарактеризовал его как время, начиная с которого «Царствие Божье благовествуется». Эта проповедь в случае Иоанна именуется призывом (Лк. 3:18 {синод. «поучая» = греч. *ларакάλῶν*, «обращаться», «зывать», «уверещать», «просить»}). Он проповедовал этику подготовительного раскаяния в свете приближающегося последнего суда (Лк. 3:3, 7-14), а также вносил коррективы в мессианские ожидания своих слушателей — указывая на Иисуса и приходящее с Ним благословение спасения (Лк. 3:15-17).

Миссия Иисуса — стать божественно ниспосланным проповедником Благой Вести (Лк. 4:43; Деян. 10:36). Тем самым Иисус исполняет пророчества Исаии (Ис. 61:1-3) и указывает на Себя как на Мессию (Лк. 4:18-21; 7:19-22). Исполняемое Иисусом земное служение ради возвещения Благой Вести сопровождается чудесными исцелениями в сочетании с проповедью (Лк. 4:43; 7:22; 8:1; 20:1). Он рассылает Своих учеников по Израилю для выполнения тех же задач (Лк. 9:2, 6).

Проповедь Иисуса по содержанию является откровением (Деян. 10:36) и сообщает о приближении спасения в конце времени в

терминах грядущего Божьего Царства, или мира (Мф. 24:14; Мк. 1:14-15; Лк. 8:1; Деян. 10:36; Еф. 2:17; ср. Ис. 52:7, 19). Простым откликом является раскаяние и вера (Мк. 1:15). Эхо пророчеств Исаии и символы военных побед явственно слышатся в выражениях «проповедовать Евангелие Царствия Божия» и «благовествовать Царствие». «Тайнство» земного служения Иисуса перед распятием не позволяет Ему постоянно и явно говорить о Себе как воплощении Благой Вести. Иисус делает явной христологическую сосредоточенность Благой Вести только после того, как осуществил спасение через Свою смерть и воскресение. И все-таки, когда Марк написал свой рассказ о жизни и служении Христа, он озаглавил его «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк. 1:1).

В учении Иисуса затронут один из аспектов благовестия. Всемирное благовестие является положительной характеристикой периода между возвращением Христа на небо и Его вторым пришествием (Мф. 24:14 / Мк. 13:10; Мф. 26:13 / Мк. 14:9): «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец». Благовестие всему миру неотвратимо и всеобъемлюще по охвату. Иисус не столько дает повеление, сколько предсказывает его («проповедано будет») и объявляет, что оно определит конец человеческой истории. Он говорит, что весь обитаемый мир сделается ареной благовестия и что свидетельство будет адресовано каждой этнической группе. В последний раз слова *euangelizō* и *euangelion* встречаются в Писании в связи с этим же учением (Отк. 14:6-7).

В Книге Деяний источником Благой Вести является Бог — и когда имеется в виду служение, к которому Бог пожизненно призвал человека (Деян. 20:24; ср. Деян. 1:8), и когда имеется в виду непосредственный результат божественного руководства (Деян. 15:7; 16:10). Вестники могут быть апостолами или проповедниками (Деян. 5:42; 8:12, 25, 35, 40; 15:7; 21:8), но это не обязательно. Ведь в ранней Церкви апостолы благовествовали совместно с неапостолами (Деян. 13:32; 14:7, 21; 15:35). Так, в одной и той же связи отмечены и проповедание Филиппа благовестника, и действия верующих, которые, рассеявшись из-за гонений после смерти Стефана, «ходили и благовествовали слово» (Деян. 8:4). Любой,

кто воспринял, уверовал и испытал спасительное благословение Евангелия, мог проповедовать его.

Провозглашаемая весть ведет свое начало от Евангелия Иисуса в таких измерениях, как эсхатология/обетование и исполнение, сотериология, этика. Только центральными теперь становятся аспекты откровения и христологии. Провозгласить Благоую Весть означает сообщить о Мессии Иисусе, или Господе Иисусе, или просто о Иисусе. Ожидаемый отклик — это раскаяние (Деян. 14:15) и вера (Деян. 8:12; 15:7).

Ранняя церковь также подражала своему Господу в способе благовестия. Обучение и наставление последователей были неотъемлемой частью миссионерских путешествий, усилиями которых свидетельство распространялось во все концы земли. Это благовестие порождало гонения, но одновременно приводило к умножению последователей.

Благая Весть относилась к исполнению обетований, данных евреям (Деян. 13:32), поэтому справедливо, что сначала она была провозглашена им (Деян. 3:26; 13:46). Но ее божественное предназначение в Ветхом Завете и само ее содержание — дарование спасения всем и каждому, кто уверует (Лк. 24:47; Деян. 13:39), — показывают, что она была адресована и язычникам. Почти каждый раз, когда преодолевается значительный культурный барьер по мере того, как Благая Весть достигает новых народов, все более и более отдаленных от света, который Бог дал Израилю, такое действие Церкви называется словом *euangelizō*.

Подобно Исаие на стадии ветхозаветного обетования, Павел на стадии новозаветного исполнения предоставляет самые исчерпывающие примеры того, что значит *благовествовать* и *благовестие*. Божественность источника этих дел проявляется как в поручении апостолу, так и в помощи ему. Павел — «избранный к благовестию Божию» (Рим. 1:1). Это и только это был он послан совершить (1 Кор. 1:17). Толкуя образ вестника в Ис. 52:7 как собирательный, Павел объявляет, что все, кто благовествует, являют собой исполнение пророчества Исаии (Рим. 10:14-15). Божественная помощь в провозглашении Благой Вести — это дарованная благодать, духовные дары воскресшего и прославленного Господа; дела Христовы так велики, что Павел может сказать: Сам Воскресший пришел и проповеду-

ет мир дальним и ближним (Еф. 2:17; 3:2, 8; 4:11; 6:19).

Как было принято в ранней Церкви, Павел учит, что для распространения Благой Вести подходят не только апостолы и проповедники (Рим. 1:9; ср. 1 Кор. 9:18; Еф. 3:5), полностью посвятившие себя христианскому служению (1 Кор. 9:14, 18; 2 Кор. 11:7), но и вся Церковь Христова (Еф. 3:10; ср. Кол. 1:7). Каждый христианин должен обути «ноги в готовность благовествовать мир» (Еф. 6:15).

Павел несколько раз в сжатой форме излагает содержание Благой Вести (Рим. 10:8-10; 1 Кор. 15:3-4; 2 Тим. 2:8). Уточняющие фразы, которые он помещает рядом со словом *благовестие*, позволяют сделать некоторые важные выводы. И все же когда дело доходит до того, чтобы указать объект глагола *euangelizō* и позволить нам узнать, как сам Павел понимает провозглашение Благой Вести, он, на первый взгляд, говорит тавтологиями: Благая Весть есть то, что благовестуется, *to euangelion* (1 Кор. 15:1; 2 Кор. 11:7; Гал. 1:11). Но поскольку существует только одна Благая Весть, которую христиане должны отличать от ложных евангелий, это выражение в итоге не оказывается бессмысленной тавтологией (Гал. 1:6-9). Приводя объекты действия *euangelizō*, Павел указывает нам, что сущность этой вести сосредоточена на Христе и имеет сoterиологическую природу. Благовестник проповедует Христа, Его «неисследимое богатство» и веру (2 Кор. 4:5; Гал. 1:16, 23; Еф. 3:8). Ожидаемый отклик — восприятие Благой Вести и вера в нее, которые повлекут за собой призыв к Господу о спасении и ревностное послушание этому Господу Иисусу в новых взаимоотношениях с Ним (Рим. 1:5, 16-17; 10:14; Еф. 1:13; Кол. 1:5-6).

Павел характеризует дело «благовестия», говоря о его побудительных силах, духовном взаимодействии — чем оно и является — и символике, с помощью которой можно его описать. Человеком, провозглашающим Благую Весть, движет одновременно необходимость исполнить доверенное ему поручение (1 Кор. 9:12, 16-17, 23; 1 Фес. 2:4) и посвященность слушателям (Рим. 1:15; Кол. 1:7; 1 Фес. 1:5; 2:8-9).

Павел с удовлетворением отмечает, какое духовное взаимодействие наблюдается при провозглашении Благой Вести. Он может говорить о том, что проповедь сочетается с

силой, Святым Духом и исчерпывающим удостоверением (1 Фес. 1:5). Он может описывать благовестие как средство, с помощью которого Бог призывает людей обрести благословение спасения (2 Фес. 2:14; ср. 1 Кор. 4:15). Фактически, это благовестие может быть персонификацией самой силы, которая «во всем мире... приносит плод, и возрастает» (Кол. 1:5-6; ср. Рим. 1:16-17).

В системе образов Павла благовестие носит характер откровения. Это раскрытие домостроительства «тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге» (Еф. 3:9; ср. Еф. 6:19; Рим. 14:25). Благодаря ему многообразичная премудрость Бога «соделалась известною... начальствам и властям на небесах» (Еф. 3:10). Благовестие — это также поклонение, поскольку Павел говорит, что он совершает «священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно *Богу*» (Рим. 15:16).

С человеческой точки зрения благовестие является не только провозглашением вверенного свидетельства (Рим. 10:15; Еф. 6:15; Кол. 1:5). Это также своего рода «передача из рук в руки» (1 Кор. 15:1-3) и противоречивая по характеру деятельность — при которой человек страдает от гонений и в то же время получает защиту (Флп. 1:7, 16; 2 Тим. 1:8, 12; 2:9).

Павел относит к слушателям, которым нужно передать Благую Весть, как неверующих евреев, так и неверующих язычников, хотя он отмечает еврейское упрямство и восприимчивость язычников. Павел также говорит о благовествовании христианам. Им такая проповедь помогает поддерживать стандарты христианского поведения (2 Кор. 9:13; Гал. 2:14; Флп. 1:27) и укрепляет их в вере (Рим. 14:24; Кол. 1:23; 2 Тим. 4:2, 5). Ни такое словоупотребление, ни тот факт, что местного пастыря, Тимофея, побуждали благовествовать, не должны привести нас к ложному умозаключению, будто бы библейское понимание благовестия в его полном развитии у Павла настолько широко, что сосредотачивается уже не на провозглашении неверующим Благой Вести о спасении. Благовестие христианам, то есть уже спасенным, можно называть правомерным только тогда, когда они продолжают воспринимать его как провозглашение Евангелия.

Петр подводит библейское учение о благовестии к его кульминации, ставя акцент

на ценности и значительности передаваемого сообщения. В согласии с пророками, Иисусом и другими апостолами, он излагает Евангелие, сосредоточенное на страданиях и славе Мессии и дарующее спасение и благодать. Святой Дух не только раскрыл Благою Весть ветхозаветным пророкам, но и, будучи ниспослан с небес, укрепляет тех, кто благовествовал слушателям Петра (1 Пет. 1:10-12). Неудивительно, что в это Евангелие «желают проникнуть Ангелы» (1 Пет. 1:12).

Петр говорит, что в благовестии есть сила, способная возрождать людей к вечной жизни (1 Пет. 1:23-25). Петр объясняет, что сила эта кроется не в самом действии благовестия, а в Благой Вести, передаваемой этим действием, — в Слове Божьем, пребывающем вовек, нетленном семени, которое Духом Святым дает новую жизнь. Не случайно Петр цитирует стихи, непосредственно предшествующие Ис. 40:9, когда характеризует сообщение, провозглашенное его слушателям, как Благою Весть. Эту силу Петр в конце концов помещает в эсхатологическую перспективу, когда говорит о цели, ради которой было благовестуемо тем, кто уже умер: «чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом» (1 Пет. 4:6).

Уильям Дж. Ларкин-мл.

См. также: ПОСЛАНИЧЕСТВО; СВИДЕТЕЛЬСТВО.

Литература: N.P.Bratsiotis, *TDOT*, 2:313-32; J.K.Chamblin, *BEB*, 1:892-97; G.Friedrich, *TDNT*, 2:707-21; M.Green, *Evangelism in the Early Church*; Y.Hattori, *Ev R Th* 12 (1988): 5-16.

БЛАГОВЕСТИЕ, ПРОПОВЕДЬ, КЕРИГМА (KERYGMA)

Транслитерация или транскрипция греческого слова, означающего провозглашение, проповедь. В зависимости от контекста оно может относиться как к содержанию проповеди, так и к самому процессу. Это слово употребляется один раз у Матфея (Мф. 12:41), один раз у Луки (Лк. 11:32) и шесть раз в посланиях Павла (Рим. 14:24; 1 Кор. 1:21; 2:4; 15:14; 2 Тим. 4:17; Тит. 1:3). По-видимому, во всех этих случаях новозаветного словоупотребления подразумевается содержание проповеди.

Очевидно, что как Матфей, так и Лука говорят о проповеди Ионы в смысле провозглашаемого содержания. Параллельное высказывание в Мф. 12:42, упоминающее мудрость Соломона, тоже указывает на содержание как назначение керигмы. Таким

образом, оба высказывания — у Матфея и у Луки — означают, что ниневитяне покались, услышав то, что им сообщил Иона.

Есть также два случая употребления (1 Кор. 1:21; 2:4) термина *керигма* в первом из основных разделов 1 Коринфянам (1 Кор. 1:18 — 2:5). В этом длинном тексте Павел разъясняет свое благовестие, Евангелие, противопоставляя его влияниям как иудеев, требующих знамений и чудес, так и эллинов, взыскующих мудрости. Греческое влияние, по-видимому, восходило к софистам (учителям мудрости). Надо полагать, верующие в Коринфе смотрели на Евангелие глазами софистов как на «мудрость», а на его проповедников — как на «учителей мудрости». Павел исправляет такую ошибку в толковании Евангелия. Из его вводной ссылки на «слово о кресте» (1 Кор. 1:18) явствует, что он подразумевает совершенно определенное содержание. Его упоминание «мудрости мира сего» указывает, чему противопоставляется его проповедь. Упоминание им «вдовы мира» (1 Кор. 1:20) содержит указание, что керигма может быть не принята. Затем в 1 Кор. 1:21 следует решающее утверждение: Бог спасает верующих с помощью керигмы — проповеди о смерти и воскресении Иисуса, которая с точки зрения мира представляет собой безумие. В 1 Кор. 1:23 однокоренной глагол (*kērysso*, «проповедовать») относится к главному содержанию керигмы во фразе «мы проповедуем Христа распятого». Павел далее провозглашает, что это Слово есть Божья сила и Божья премудрость, которых, собственно говоря, и взыскуют иудеи и греки; однако они не сумели различить эти свойства в Евангелии и отвергли его как соблазн или безумие. Намерения Бога, позволившего произойти этому непониманию и небрежению, разъясняются в 1 Кор. 1:26-31. Его двоякая цель выражается в негативном аспекте как стремление удержать людей от похвалы, а в позитивном — разрешить им хвалиться только Господом. Для Павла керигма — это проповедь или провозглашение смерти Христа, приносящей спасение всем, кто верует. В 1 Кор. 2:1-5 поясняется, что вера в слово возникает не благодаря человеческой мудрости или красноречию, а благодаря явлению Духа и силы. В 1 Кор. 2:4 упоминается слово и проповедь (*kērygma*) Павла, а в 1 Кор. 2:5 провозглашается, что вера в это Слово влечет за собой утверждение в силе

Божьей. Иными словами, уверовавший в Благоую Весть вступает во взаимоотношения с Богом: это спасение и искупление.

В конце послания, в последнем из основных разделов (1 Кор. 15:1-58), Павел возвращается к теме керигмы. Небезынтересно, что в начале этого раздела Павел употребляет слово *евангелие* (*euangelion*) и перечисляет четыре главных составляющих благовестия: смерть Христа, Его погребение, воскресение и Его явления (1 Кор. 15:1-8). Затем, обосновывая абсолютную необходимость воскресения, Павел упоминает «нашу проповедь» (*kērygma*). Очевидно, что Павел понимает «нашу проповедь» как Евангелие, содержание которого он только что определил в начальных стихах главы. Взаимозаменяемость слов *керигма* и *евангелие* в этом тексте бесспорно доказывает, что керигма — это Благоая Весть о смерти и воскресении Христа. Эти два больших текста (1 Кор. 1:18 — 2:5; 1 Кор. 15:1-58) являются для термина *керигма* определяющими новозаветными текстами.

В посланиях Павла слово *керигма* употребляется трижды. В завершающей похвале Богу в Послании к римлянам Павел употребляет слова *благовествование* (*euangelion*) и *проповедь* (*kērygma*) параллельно (Рим. 14:24 {в английских Библиях этот стих расположен в конце послания}). Возможно, союз «и» (*kai*) следовало бы перевести как «то есть», тем самым подчеркнув, что под «проповедью» Павел подразумевает благовествование о Христе. Поскольку здесь «керигма» приравнивается к благовествованию, это слово непременно должно обозначать содержание, смысл того, что провозглашает Павел. Так как все Послание к римлянам представляет собой тщательное и систематизированное раскрытие Евангелия, можно предположить, что это послание в то же самое время является и наиболее подробным изложением керигмы Павла. Тогда, хотя слово *керигма* встречается только в завершающей хвале Богу, в Послании к римлянам фактически содержится сделанная самим Павлом поздняя и зрелая редакция его более раннего определения керигмы в Первом послании к коринфянам, написанном приблизительно за два года до Послания к римлянам.

В начальное приветствие Послания к Титу Павел включает упоминание о проповеди. Контекст можно истолковать в любом из указанных ниже смыслов. Предшествую-

щую ссылку на (*ton logon autou* {синод. «Свое слово», Тит. 1:3}) можно рассматривать как ссылку на содержание того, что Павел проповедует (*en kērygmati*). Естественнее, однако, связать «Свое слово» с упомянутыми выше обещаниями Бога (Тит. 1:2), которые затем воплотились в «проповеди», вверенной Павлу. Таким образом, во всем приветствии слова *истина, познание, обещание, слово и проповедь* (*kērygmati*) обозначают содержание провозглашаемого Павлом благовестия. Итак, можно заключить, что, судя по контексту, Павел говорит о содержании провозглашаемого им благовестия, о сути вверенной ему Богом проповеди.

В заключительных наставлениях своего последнего послания (2 Тим. 4:17) Павел в последний раз употребляет слово *kērygma*. Контекст свидетельствует, что он подразумевает Евангелие, весть, которую провозглашал на протяжении всего своего служения. Он говорит: «Дабы чрез меня утвердилась *kērygma* {синод. «благовестие»}. Упоминание о «словах» (*logois*) в конце стиха 2 Тим. 4:15 еще более утверждает в мысли, что *kērygma* в 2 Тим. 4:17 означает благовестие или проповедь о смерти и воскресении Христа.

Смысл слова *kērygma* во всех тех шести случаях, когда Павел употребляет этот термин, неизменно сводится к вести о Христе, к содержанию благовестия, которое Павел столь дерзновенно провозглашал на протяжении своего служения.

Хоберт К. Фаррелл

См. также: ПАВЕЛ, АПОСТОЛ; ПРОПОВЕДЬ.

Литература: F.F. Bruce, *Romans*; C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development*; G.D. Fee, *The First Epistle of the Corinthians*; D. Guthrie, *The Pastoral Epistle*; L. Morris, *1 Corinthians*.

БЛАГОВОЛЕНИЕ, БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ, МИЛОСТЬ, БЛАГОСКЛОННОСТЬ (FAVOR)

Обрести благосклонность — означает получить одобрение, признание или особые преимущества и благословения. Существует также тесная связь между словами *благосклонность, благодать и милость*, которые иногда используются для перевода одних и тех же еврейских и греческих слов (таких, как *hēn* и *charis*). Благоволение, которое люди приобретают в очах Бога, зависит от Его доброго расположения к ним и зачастую проявляется в ответ на их молитвы или праведную жизнь. Тем, кто в непорочности

ходит пред Господом, как Ной или Моисей (Быт. 6:8; Исх. 33:12-13), Он дает благодать и славу (Пс. 83:11). Моисей в своем благословении двенадцати коленам говорит о процветании Иосифа и изобилии земли его как человека, удостоившегося благоволения Бога (Вт. 33:16). Гавриил сообщает Марии (Лк. 1:30), что она «обрела благодать у Бога» и понесет в чреве Сына, Иисуса. Когда Христос родился, ангельское воинство возвестило пастухам, что Бог пошлет «на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2:14). К возрасту двенадцати лет Иисус приобрел благоволение у Бога и людей, так как «преуспевал в премудрости и в возрасте» (Лк. 2:52), это описание многим сходно со словами об отроке Самуиле (1 Цар. 2:26).

Зачастую благорасположение Бога приходит в ответ на молитвы, в которых люди просят милости. Моисей взмолился, чтобы Бог пощадил израильтян, несмотря на их греховное поклонение золотому тельцу (Исх. 32:11). Моисей просит, чтобы он смог познать Бога и пути Его, чтобы он приобрел благоволение в очах Его (Исх. 33:12-13). Греховные цари, такие как Манассия, смиряются и в горестях ищут Бога, а Он в Своей благодати дарует им милость (4 Цар. 13:4; 2 Пар. 33:12). Тем не менее Бог иногда сдерживает Свое сострадание и подвергает Свой народ суду (ср. Ис. 27:11).

И все же, когда Его суд в полную силу обрушился на Израиль, Бог не оставил Свой народ и вернул его из плена. Он проявил сострадание к Своему народу и избавил его от бедствий (Пс. 105:4; Ис. 60:10). Исаия называет это избавление «временем» или «летом Господним благоприятным» (Ис. 49:8; 61:2), что в Новом Завете ассоциируется с днем спасения (Лк. 4:19; 2 Кор. 6:2). Те, кто уверовал в Благоую Весть, получают окончательный дар Божьего благоволения: вечную жизнь через Христа.

Одобрение людей можно заслужить благодаря верной службе, приносящей пользу. Иосиф завоевывает благосклонность Потифара, мудро управляя его имением, хотя в конечном счете расположение людей к Иосифу было predetermined благословением Бога (Быт. 39:4, 21). Руфь приобрела благоволение в глазах богатого Вооза, ибо была добра к своей свекрови Ноемине (Руфь 2:2, 10, 13). Хотя Саул был далеко не благосклонен к Давиду, даже князья филистимские понимали, как быстро Давид сможет вернуть его благорасположение своими воен-

ными успехами (1 Цар. 29:4). Благоволение царя может принести много счастья его подданному (Пр. 16:15).

Из-за грехов человеческих Бог требует жертвоприношений, чтобы совершить искупление и вернуть Его благосклонность. В Ветхом Завете жертвоприношения животных совершались в святилище с надеждой, что Бог примет их и простит грехи верующих (Лев. 1:3-4). Однако такое восприятие жертвы не было безусловным, поскольку приносящий жертву обязан был делать это со смирением и раскаянием (ср. Быт. 4:4-5; Мих. 6:7-8). Когда Христос умер на Голгофе, это было совершенное жертвоприношение, сделавшее Божье благоволение доступным для всех верующих (2 Кор. 6:2).

Герберт М. Вольф

См. также: БЛАГОДАТЬ; УДОВОЛЬСТВИЕ.

Литература: G. Schrenk, TDNT, 2:743-51; W. Zimmerli and H. Conzelmann, TDNT, 9:376-81, 392-401.

БЛАГОГОВЕНИЕ см. ТРЕПЕТ

БЛАГОДАРНОСТЬ, БЛАГОДАРЕНИЕ (THANKFULNESS, THANKSGIVING)

Ветхий Завет. В начале Ветхого Завета примечательно отсутствие как терминологии, так и самого понятия благодарности. Самостоятельная лексика для обозначения благодарения и благодарности в Ветхом Завете отсутствует; эти понятия передаются в нем с помощью глагола *yādā* и родственного существительного *tōdā*, которые обычно переводятся как «славословие», «славить». Даже само понятие редко встречается в Пятикнижии. Ни Адам, ни Ева не благодарят Бога за Его творение, а по сравнению с приношением Авеля от первородных его стада и от тука их, скудный дар Каина «от плодов земли» выглядит редкостной неблагодарностью. Семьи Исаака и Иакова соперничают из-за Божьих благословений, но не благодарят за них. Неблагодарность достигает своего предела, когда израильтяне после Исхода все ропщут и ропщут, вместо того, чтобы благодарить Бога за свое избавление и за еду, которая в буквальном смысле слова падает с неба.

Возможно, законы о жертве благодарности следует рассматривать с учетом оплошности Израйля в этом вопросе. Жертва благодарности была одной из разновидностей мирной жертвы или жертвы примирения в системе жертвоприношений Моисеева завета. В отличие от жертвы за грех и жертвы

повинности, это был вид мирной жертвы, предназначенный для того, чтобы выразить благодарность Господу за любое Его благодеяние, за любое проявление любви (Лев. 7:11-16; Пс. 106:21-22). Даже помимо системы жертвоприношений и терминологии благодарения, литература о мудрости призывает благодарить Бога за материальные блага и обличает безрассудство жадности (Пс. 103:14-28; Ек. 5:9 — 6:9).

В Псалтири благодарение встречается чаще. Около двадцати псалмов призывают или побуждают Израиль воспеть песнь благодарения. Фраза «благодарите {синод. «славьте»} Господа, ибо Он благ» представляет собой распространенный рефрен (Пс. 105:1; 117:1; 135:1). В некоторых псалмах уточняется причина — благодарность связывается с любовью и поклонением; ветхозаветные верующие призываются с благодарностью {синод. везде переведено не «благодарность», а «славословие»; в синод. Псалтири слова *благодарность*, *благодарение*, *благодарить* вообще не встречаются} славить Бога (Пс. 68:31), с благодарностью предстать лицу Его (Пс. 94:2), войти во врата Его (Пс. 99:4), петь славословие Господу (Пс. 146:7). Это может показаться удивительным, но многие мольбы о помощи и плачи завершаются благодарением (личные молитвы о помощи в Пс. 7:18; 27:7; 34:18; 51:11; 53:8; 85:12; от лица сообщества в Пс. 78:13; 105:47).

В книгах Паралипоменон и Неемии благодарность упоминается часто, так как в них немало внимания уделяется храму, жертвоприношениям и песнопениям, которые возносятся в нем Богу. Например, когда Давид перенес ковчег завета в Иерусалим, люди пели псалмы, призывающие Израиль снова и снова возносить благодарность Богу (1 Пар. 16:4, 7, 8, 34, 35, 41). Давид также назначил левитов, чтобы они в храме благодарили Господа каждое утро и вечер (1 Пар. 23:30), и сам благодарил Бога в конце своей жизни, призывая народ присоединиться к нему в пожертвования на строительство храма Соломонова (1 Пар. 29:13-20).

Несмотря на скудность терминологии благодарения, благодарность или нечто родственное ей являлись в Ветхом Завете основами жизни сообщества завета. Закон основан на благодарности за искупительные деяния Бога. Как Бог сказал Израилю через Моисея, «Я Господь, Бог твой, Кото-

рый вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх. 20:2). Благодаря этому избавлению Израиль стал драгоценным уделом Господа среди народов. Помня об этом, израильтяне стали у Него царством священников и народом святым.

Новый Завет. В Новом Завете связанная с благодарностью и благодарением лексика обогащается, и выражаются они чаще. Глагол *eucharisteo* и родственное ему существительное *eucharistia* в общей сложности встречаются примерно 55 раз. Эти понятия передаются и с помощью нескольких других терминов, из которых наиболее распространенным является *charis* (зачастую с *echo*, «я благодарю»). Благодарность — это побуждение к христианской жизни и поведению, общий настрой по отношению как к благословениям, так и к испытаниям жизни, главная составляющая молитвы и контекст для благочестивого пользования материальными благами.

В Евангелии и в Деяниях благодарение чаще всего возносится в молитвах перед трапезой, например, при насыщении множества народа (Мф. 15:36; Мк. 8:6; Ин. 6:11, 23) и на последней вечере (Мф. 26:27; Мк. 14:23; Лк. 22:17, 19). Однако толпы, окружавшие Иисуса, нередко повторяли грех Израйля во времена Исхода, расхватывая хлеб, умножившиеся благодаря Иисусу, и дивясь Его чудесам, но не выражая благодарности (Ин. 6:22-24).

Павел благодарит Бога перед своей последней трапезой на разбитом штормом корабле близ Мальты (Деян. 27:35). Иисус тоже благодарит {синод. «славлю Тебя»} Отца, услышавшего Его молитвы и утаившего Свои тайны от мудрых, но открывшего их младенцам (Мф. 11:25; Лк. 10:21), и воскресившего Лазаря (Ин. 11:41). В сценах поклонения в книге Откровения небесные сонмы воздают благодарение Богу, создавшему все сущее (Отк. 4:9-11) и искупившему многих людей (Отк. 5:9-14).

Евангелие вводит, а послания развивают ту идею, что благодарность за Божье избавление во Христе отличает верующих. Когда грешница прерывает общую трапезу, чтобы помазать Иисуса дорогостоящим миром, Он говорит недовольному хозяину, что она делает так из благодарности за свое прощение (Лк. 7:40-47). Когда Иисус исцелил десять прокаженных, идущих в храм, Он вслух удивился, что только один из них, самарянин, вернулся поблагодарить Его

(Лк. 17:11-19). Павел подтверждает, что верующий должен быть благодарен за каждое отдельное благодеяние, и что благодарностью за спасительную благодать Бога исполнена вся жизнь христианина. Те, кого Бог воскресил от смерти к жизни, должны предоставить Ему свои тела в орудия праведности (Рим. 6:13). Помня о милосердии Божьем и зная, что куплены дорогою ценою, они, вообще говоря, должны представить свои тела в жертву живую Богу, а в частности, в чистоте прославлять Его (Рим. 12:1; 1 Кор. 6:20). Те, кто принял от Бога царство непоколебимое, должны быть благодарны, поклоняться Богу и с верою переносить тяготы гонений (Евр. 12:28 и контекст).

Общий настрой проявлять благодарность во всех случаях жизненных испытаний и благословений выступает отличительной чертой христиан. Павел предписывает своим церквям благодарить Бога за все и при всех обстоятельствах (Еф. 5:20; 1 Фес. 5:18), даже в страдании (Иак. 1:1-4; Рим. 5:3-5), и все делать во имя Иисуса из духа благодарности (Кол. 3:17). С другой стороны, неблагодарность отличает нечестивых и неправедных людей, подавляющих истину о Боге неправдою (Рим. 1:18-21).

Верующие пребывают в мире и радости, особенно если следуют наставлению «всегда в молитве и прощении с благодарением открывайте свои желания пред Богом» (Флп. 4:6-7). Благодарение является для Павла главной составной частью молитвы. Он молится, чтобы его церкви были благодарны (Кол. 1:12), и сам благодарит Бога за ответ на молитвы, в частности, в том, что касается распространения Евангелия и укрепления его церквей (2 Кор. 4:15). Павел начинает большинство своих посланий (Послание к галатам, 1 Тимофею и Послание к Титу представляют собой исключения) с выражения благодарности Богу за ту церковь или за того человека, которым он пишет. Благодарение, как правило, переходит в молитву, и обычно они служат введением для некоторых затронутых Павлом в послании тем. Например, Павел благодарит Бога за веру римлян (Рим. 1:8), за Его благодать, данную коринфянам, так что они не имеют недостатка ни в каком духовном даровании (1 Кор. 1:4-7), и за участие филиппийцев в благоговении (Флп. 1:3-5; см. также 1 Фес. 1:2-3; 2 Фес. 1:3-4).

Некоторые лжеучители страдают аске-тизмом законничества (1 Тим. 4:1-3), и вос-

стающие против Бога склонны к неблагодарности (Рим. 1:21; 2 Тим. 3:2). Верующие же, напротив, благодарят за материальные дары и освящают их молитвою (1 Тим. 4:4-5). Ни пища, ни еда, и ничто из сотворенного не может быть нечистым само по себе; все хорошо, если употребляется с благодарностью, к славе Божьей (Рим. 14:1-6; 1 Кор. 10:30-31).

Книга Откровения учит искупленных благодарить за самые основы. Четыре животных «воздают славу, и честь, и благодарение Сидящему на престоле» (Отк. 4:9), двадцать четыре старца поклоняются Ему за то, что Он принял силу Свою великую и воцарился (Отк. 11:17). Царствование Бога ведет к окончательному ниспровержению зла, за что верующие тоже благодарят Его (Отк. 19:1-6), так как гибель врагов Божьих освобождает путь для появления нового неба и новой земли.

Дэниел Дориани

БЛАГОДАТЬ, БЛАГОВОЛЕНИЕ

(GRACE)

Слово *благодать* в библейском языке может, подобно словам *прощение*, *раскаяние*, *возрождение* и *спасение*, иметь смысл и очень широкий, как при описании всех деяний Бога по отношению к человечеству, и очень узкий, как при описании одного из аспектов этих деяний. Точное и универсальное определение трактует благодать как незаслуженное благоволение Бога по отношению к человеку. В Ветхом Завете термином, который чаще всего переводят как *благодать*, является *hēn*; в Новом Завете это *charis*.

Ветхий Завет. Слово *hēn* встречается в Ветхом Завете около шестидесяти раз. Среди них есть примеры благоволения одного человека к другому, однако важной для нас богословской концепцией выступает благодать Бога, проявляемая по отношению к человеку. Данный термин чаще всего встречается в выражении «благоволение в Твоих (то есть Божьих) очах» или «благодать пред очами Господа». Это предполагает идею Бога, подобного хозяину или царю, наблюдающему за человеком, который стремится к его благорасположению, за слугой, за работником, или, скажем, за воином.

Такое представление впервые встречается в Быт. 6:8. Ной «обрел благодать пред очами Господа». Контекст поясняет: Господь скорбит из-за того, что «велико раз-

вращение человека на земле» (Быт. 6:5). Это утверждение о Божьем недовольстве человеком сопровождается Его обещанием истребить человечество с лица земли, то есть полностью его уничтожить в порыве гнева за то, до какого состояния дошли люди. Затем говорится, что Ной обрел благодать пред очами Господа. Мотив суда и спасения, при которых большая часть человечества будет обречена на уничтожение, в то время как Божьей благодати удостоятся немногие (Ной и его семейство), часто повторяется в сочетании с идеей благодати. Таким образом, понятия избранности, спасения, милосердия и прощения сливаются воедино при первом же появлении концепции благодати в Ветхом Завете. Небезынтересно, что во всех остальных случаях упоминания благоволения в Книге Бытие речь идет о благоволении какого-нибудь человека (например, Иаков ищет благоволения пред очами Исава, Быт. 32:5; 33:8, 10, 15).

Среди ветхозаветных текстов, говорящих о незаслуженном благоволении Бога, ключевой является беседа Моисея с Богом, изложенная в Исх. 33. Здесь в шести стихах пять раз упоминается, что Моисей приобрел благоволение в очах Бога (Исх. 33:12-17), при этом *hēn* переводят (на английский) либо как *find favor* («обрести благоволение»), либо как *be pleased with* («быть благодетельствованным»). В начале этой главы Моисей входит в скинию собрания, у входа в которую появляется столп облачный, и весь народ Израиля поклоняется у своих шатров (Исх. 33:10). Господь говорит с Моисеем «лицем к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33:11). В данном отрывке в беседе Господа с Моисеем о благоволении, которое Моисей приобрел у Бога, речь идет особо, и Моисей просит, чтобы Бог показал ему это благоволение. Моисей начинает с напоминания, что Бог повелел ему вести «народ сей», но не открыл Моисею, кого Он с ним посылает. Эти слова отсылают к первому обращению Бога к Моисею из среды горящего куста в Исх. 3, где Бог обещал послать с Моисеем Аарона, чтобы помочь ему вывести народ из Египта. Сейчас Бог обещает, что «Сам» пойдет с Моисеем и введет его в покой (Исх. 33:14). Моисей только что сказал, что Бог знает его по имени и что он приобрел благоволение в Его очах; теперь он просит, чтобы Бог открыл ему путь Свой, «дабы я познал Тебя, чтобы приобрести благоволение в очах Тво-

их» (Исх. 33:13). Моисей демонстрирует свою смиренную зависимость от Божьей благодати, утверждая, что коль скоро Бог не пойдет с израильянами, то не стоит и выводить их отсюда, так как Моисей не надеется на успех (Исх. 33:15). Однако он задает резонный вопрос: «Ибо по чему узнать, что я и народ Твой обрели благоволение в очах Твоих? не по тому ли, когда Ты пойдешь с нами?» (Исх. 33:16). В следующем стихе Бог обещает пойти с Моисеем, «потому что ты приобрел благоволение в очах Моих, и Я знаю тебя по имени» (Исх. 33:17).

Затем Моисей высказывает одну из самых замечательных просьб, обращенных к Богу в Писании, говоря: «Покажи мне славу Твою». Не менее примечательно, что Бог соглашается на эту просьбу. Он обещает Моисею: «Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Иеговы пред тобою». Затем Бог высказывает положение, которое во всем Писании ассоциируется с благодатью и которое Павел процитирует в контексте избранничества в Рим. 9: «Кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалую». Это замечательный пример безусловности и полноты Божьей благодати. Бог лишь немного не соглашается с Моисеем, предупредив того, что «лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых». И даже это есть проявление безусловной и полной благодати, так как Бог не дает Моисею того, что могло бы его убить. Отрывок завершается загадочным указанием: когда будет проходить Божья «слава», Моисей должен стоять в расселине скалы и Бог будет покрывать его рукою Своею, пока не пройдет. Тогда Бог снимет руку и позволит Моисею увидеть Себя сзади, а лицо Его не будет видимо. И снова эта благодетельная Божья забота подчеркивает, до какой степени Бог готов поддержать своего верного слугу, чтобы проявить Свое благоволение к нему.

Моисей еще раз говорит о том, что приобрел благоволение — «милость» — в очах Господа в Чис. 11:4-17. Когда народ Израиля жалуется, что ест только манну и совсем не видит мяса, Моисей взывает к Господу, очевидно искренне изнемогаю от бремени в одиночку судить весь народ: «Я один не могу нести всего народа сего; потому что он тяжел для меня. Когда Ты так поступаешь со мною, то лучше умертви меня, если

я нашел милость пред очами Твоими, чтобы мне не видеть бедствия моего» (Чис. 11:14-15). Не усомнившись в его искренности и силе характера, Бог незамедлительно предлагает Моисею решение его проблемы: избрать семьдесят израильских старейшин, чтобы помогали Моисею нести бремя народа, «а не один ты носил» (Чис. 11:17).

В то же самое время Бог даже отвечает на вопрос, не высказанный Моисеем: а что насчет мяса для жалующегося народа? Бог указывает Моисею, что даст израильтянам мяса на месяц, хотя, как становится ясно позднее, в действительности Он дает им мяса больше, чем им нужно. И то, что Бог подвергает народ Своему суду, ни в чем, тем не менее, не умаляет изображенную в этом отрывке милость Бога по отношению к Моисею. Бог все равно действует как полновластный владыка, выказывающий Своему слуге незаслуженное, но полное благоволение.

Божья благодать иногда становится настолько всеобъемлющей, что Бог дожидается человека, словно бы Он — слуга ему. Гедеон, будучи призван Богом вести Израиль против мadianитян, просит подождать, пока он не вернется с даром, который хочет предложить Господу (Суд. 6:17, 18). Как и в случае с Моисеем, эта просьба высказана в контексте обетования Господа присутствовать: «Я буду с тобою, и ты поразишь Мадиянитян, как одного человека» (Суд. 6:16). Когда Гедеон действительно принесит приготовленные им жертвы, Бог проявляет благодать сверх того, о чем просил Гедеон, и указывает ему, где и как предложить эти жертвы, а затем посылает чудесный огонь, поедающий мясо и опресноки. После Его исчезновения Гедеон осознает, что «видел Ангела Господня», и уточняет (это небезынтересно), что видел его «лицем к лицу», повторяя слова из Книги Исход. Бог еще раз демонстрирует Свое благоволение, уверив ужаснувшегося Гедеона, что тот, хоть он и видел ангела Господня лицом к лицу, не умрет (Суд. 6:23).

Самуил тоже приобрел благоволение в очах Господа (1 Цар. 2:26). Здесь сказано, что отрок Самуил приходил в возраст и благоволение не только у Господа, но и у людей. Данный стих, разумеется, процитирован в Новом Завете, где по отношению к Иисусу употребляется такой весомый богословский термин, как *charis* (Лк. 2:52 — «любовь»). Это очень важно, потому что

здесь описано взросление ребенка, к которому благоволит Бог. Ребенок еще не мог заслужить подобное благоволение, потому что он просто дитя. Таким образом, благодать Бога по отношению к тем, кого Он любит, возрастает подобно тому, как растет ребенок. Вероятно, все это покажется еще более важным, если учесть исключительное место Самуила в истории спасения. Самуил — последний из судей в истории Израйля и переходная фигура от периода судей к периоду царей, точно так же как Иоанн Креститель в Новом Завете — переходная фигура от ветхозаветных пророков к новозаветным евангелистам.

Примечательно, что в жизнеописании Давида нигде не говорится о благоволении, приобретенном в очах Господа, хотя он нередко находил благоволение в глазах людей или стремился к такому благоволению (1 Цар. 16:22; 20:3, 29; и т. д.). И, тем не менее, совершенно поразительно одна из таких отсылок, тем более, что они единичны. Когда Давид бежит из Иерусалима, прослышав, что Авессалом воцарился в Хевроне, он берет с собою ковчег завета. Особо преданный слуга, гефянин по имени Еффей, заверил Давида в своей верности, хотя тот и предлагал ему вернуться и избежать возможной смерти из-за близости к себе. Лишь достигнув пустыни, беглецы остановились и обступили ковчег, чтобы совершить жертвоприношение. Затем Давид сказал священнику Садоку, что ковчег надо вернуть обратно в город, в храм, ведь он знает: ковчег принадлежит дому Господню. Проникновенно выразив свою веру в Бога и в Его верховное владычество, Давид сказал: «Если я обрету милость пред очами Господа, то Он возвратит меня» (2 Цар. 15:25). В противном же случае Давид готов ко всему; он говорит о Господе: «Пусть творит со мною, что Ему благоугодно» (2 Цар. 15:26). Давид понимает, что незаслуженное благоволение Бога предопределяется выбором Бога, а не человека. В Ветхом Завете благодать в такой же степени вопрос суверенной воли Бога, что и в Новом Завете.

Последнее примечательное упоминание благодати в Ветхом Завете встречается в Книге Есфирь. Разумеется, о благодати Бога здесь не говорится, но скромность Есфири, стремящейся обрести благоволение царя, всегда воспринималась как указание на ответственность людей, которым надлежит смиренно принимать благодать Бога.

Есфирь находит благоволение в глазах царя и вознаграждена освобождением своего народа (Есф. 5:1-8; 7:3; 8:5-8).

Представления о том, как благодать понимается в Ветхом Завете, дополняют лишь несколько ссылок, но значение их велико. Ездра в своей памятной молитве к Богу, обнаружив, что израильтяне против воли Бога состоят в браке с иноплеменными женами (Езд. 9), говорит, что Бог «по малом времени» после суда проявил по отношению к народу Израиля благодать и сделал две вещи. Во-первых, Он все же оставил от народа Израиля малый остаток, «несколько уцелевших». Этот остаток — знак, что благодатное милосердие Бога обращено на Израиль в завете, продолжающемся даже во времена величайшей непокорности и/или истребления израильтян, хотя это единственное упоминание об остатке в тех местах Ветхого Завета, где употребляется слово *hēn*.

Бог также дал израильтянам «утвердиться на месте святыни Его, и просветил глаза наши Бог наш, и дал нам ожить немного в рабстве нашем» (Езд. 9:8). Здесь подразумевается благодать, выразившаяся в том, что израильтяне обрели храм Божий и тот свет, который он несет Израилю. Однако с учетом контекста Книги Ездры эти строки могут отсылать и к благодати, проявленной Богом в том, что Он дал израильтянам Закон, — ведь чтение Закона и исповедание грехов народа на основе такого чтения имеют в этой книге столь важное значение.

Еще одну важную отсылку встречаем в Иер. 31. Знаменитое место о новом завете (Иер. 31:31-34) уже и само по себе в достаточной степени является утверждением о благодати Бога, но оно связано с *hēn* Бога еще и благодаря тому, что это слово употребляется в Иер. 31:2. Начиная выражением «в то время», параллельным началу отрывка о завете в Иер. 31:31, Бог говорит, что «народ, уцелевший от меча, нашел милость в пустыне; иду успокоить Израиля». Здесь это обещание Божьей благодати, которая будет дарована израильтянам, получившим новый завет. Новый завет, разумеется, есть обетование, что Бог будет их Богом, а они — Его народом и что Закон будет вложен во внутренность их и написан на их сердцах, но еще и обетование той благодати, что весь народ Бога будет знать Его. От малого до большого все будут прощены за

свои беззакония, и грехов их Бог уж более не вспомнит.

Новый Завет. Новозаветные представления о благодати в основном можно описать, изучая случаи употребления слова *charis*. Хотя представления о незаслуженном благоволении встречаются и в других местах, мы вполне можем в рамках данной статьи ограничиться словоупотреблением указанного термина. Следует отметить, что хотя нигде не сказано, чтобы Иисус употреблял слово *charis*, само понятие незаслуженного благоволения Бога в Его учении представлено вполне очевидно. Возможно, наиболее яркий пример тому — притча о блудном сыне (Лк. 15:11-32). В этой притче благодать распространяется на человека, не имеющего никаких оснований обрести эту благодать, если не считать того, что он просит о ней смиренно и с раскаянием. Другие притчи демонстрируют представления о благодати в учении Иисуса; наиболее примечательны, по-видимому, притча о работниках в винограднике (Мф. 20:1-16) и притча о большом ужине и отказе званых (Лк. 14:16-24).

И хотя можно утверждать, что идея благодати в основном связана с учением Павла, упоминания о ней встречаются также у Иоанна и Луки. В представлении Иоанна, Иисус — Слово, «полное благодати и истины», а Его народ принимает от полноты Его благодати на благодать (Ин. 1:14, 16). В одном из самых значительных во всем Писании богословских утверждений о благодати Иоанн говорит, что Закон, добрая вещь, дан через Моисея; но лучшее, благодать и истина, произошли через Иисуса Христа (Ин. 1:17).

Обратившись к трудам Луки, мы обнаруживаем описание Иисуса, на Котором пребывает благодать Божья (Лк. 2:40) и Который растет в благодати, «в любви», у Бога и человеков (Лк. 2:52). Много других упоминаний благодати можно встретить в Деяниях. Для Луки характерно сближение силы и благодати, особенно в первых главах (Деян. 4:33; 6:8; 11:23). Благодать упоминается без эпитетов (Деян. 18:27) и в выражениях «слово благодати Своей» (Деян. 14:3), «благодать Божия» (Деян. 14:26), «благодать Господа Иисуса Христа» (Деян. 15:11), «благодать Божия» (Деян. 15:40). Разница между этими выражениями не представляется существенной, и, таким образом, их базовая синонимичность свиде-

тельствует о намерении Луки заявить о божественной природе Христа. И опять же, эти выражения нередко представляются связанными с могуществом Бога, творящего духовную жизнь и поддерживающего христиан. Благодать, как и в ветхозаветных текстах, есть незаслуженное благоволение, но теперь к ней добавляется новый аспект силы в Духе.

Наиболее полно концепция благодати в Новом Завете выражена в посланиях Павла. Обычное приветствие древних греков обычно содержало глагол *charein*. Приветствия Павла, однако, особенные, в них еврейское приветствие *shalom* (по-гречески *eirene*) сочетается со словом *charis*, — достаточно, чтобы заметить, что Павел, когда пишет приветствие, размышляет, а не копирует его чисто автоматически.

Тот факт, что Павел иногда упоминает благодать и в своих благословениях, которые, несомненно, глубоко продумывал, свидетельствует — к его приветствиям следует относиться со всей серьезностью. Например, благословение в 1 Кор. 16:23, идущее сразу вслед за драматическим призывом к Господу явиться, демонстрирует твердую веру в благодать Бога. В начале этого послания (1 Кор. 1:3) читатели получают приветствие, завершающее точно сформулированное богословское утверждение об освящении и призывании (1 Кор. 1:2) и предвещающее фразу о благодати в 1 Кор. 1:4, — тем самым подчеркнуто, как важен смысл, вложенный в него Павлом. С подобной же серьезностью, по-видимому, следует относиться и к другим приветствиям в посланиях Павла.

Субъектом благодати в посланиях Павла всегда и безоговорочно является Бог. Он дает ее даром и без связи с заслугами. Поэтому благодать упоминается в разнообразных словосочетаниях, как то: «благодать Божия» (Рим. 5:15), «благодать Господа (нашего) Иисуса Христа» (2 Кор. 13:13) и тому подобное. Иногда об этом сказано более явно, как в Еф. 4:7: «Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова».

Небезынтересно, что Павел иногда упоминает дар благодати Божьей, добавляя при этом слова, указывающие на ответственность человека. Так, в Рим. 15:15, 16 Павел говорит о «данной мне от Бога благодати быть служителем Иисуса Христа у язычников и совершать священнодействие благовествования Божия». Благодать, сле-

довательно, сила, с ее помощью люди выполняют соответствующую их дару задачу. Еще яснее это видно в самозащите Павла в Послании к галатам. В одном из самых подлинно диалектичных текстов Писания Павел объявляет, что умер, но живет, но не он живет, а Христос в нем, а что он живет во плоти, то живет верою. Затем Павел утверждает, что живя «верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня», он не отвергает «благодати Божьей» (Гал. 2:20-21). Только аргумент о том, что Павел в своей жизни слишком полагается на дела, мог породить в ответ аргумент о том, что Павел не отвергает благодати Божьей в своем понимании освященной христианской жизни.

Для Павла благодать может представлять настолько глубокой идеей, что иногда он трактует ее антропоморфически. Так, в 1 Кор. 15:10, в пылу эмоционального выступления в защиту своего апостольства, не умаляемого его прошлыми гонениями на Божью церковь, Павел говорит, что он благодатию Божьей есть то, что он есть. Затем, продолжая сравнивать себя с другими верующими, потрудившимися в Церкви, с другими апостолами, Павел заявляет, что он потрудился более всех их. Чтобы эти слова не показались нескромными, Павел добавляет: «Не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною». Хотя эта благодать названа Божьей благодатью, тем не менее указано, что она «с ним» и потрудилась более других апостолов, и это равносильно отождествлению Божьей благодати со Святым Духом.

В Еф. 1:6 Павел говорит о «славе благодати» Божьей, к которой должны возноситься наши хвалы. И разумеется, как уже отмечалось, Павел не призывает нас восхвалять некое абстрактное понятие, просто он думает о столь могущественных проявлениях в своей жизни Божьей благодати, что она становится метонимией Бога. Яркое выраженный риторический характер отрывка, в котором содержится данный стих (Еф. 1:3-14), способствует выявлению всей силы этого утверждения. Дело в том, что послания Павла буквально пронизаны идеей благодати, так что он думает о ней как об одном из существенных, если не самом существенном из атрибутов Бога.

У Павла благодать чаще всего ассоциируется с другими терминами, связанными со спасением. Благодать соотносится с из-

бранностью (Еф. 1:3-6), с Благой Вестью (2 Кор. 4:15; Кол. 1:5-6), особенно явно — с оправданием (*passim* в Рим. 3:23-26; Еф. 2:8-9) и чаще всего — с освящением (Рим. 5:2, 21; 6:1, 14, 15; 2 Кор. 12:9; Еф. 2:10; Тит. 2:11-14). Субъектом благодати могут выступать даже люди, когда сборы для нуждающихся в Иерусалиме названы благословием, а не побором, то есть делами благодати (2 Кор. 9:5).

Павел связывает благодать с избранностью, полагая, что Бог избрал нас прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны (Еф. 1:4). Бог предопределил принять нас сыновьями в Свою семью (Еф. 1:5). Все эти дела избрания таковы, что мы можем восхвалить «славу благодати» Его (Еф. 1:6). Иными словами, избранность и благодать идут рука об руку, поскольку и то, и другое нам даровано. Мы не сделали ничего, чем могли бы заслужить их.

В этом также выражается существенная связь благодати с Благой Вестью. В одном из текстов Павла о страданиях, которые испытывают служители Христовы, он говорит о вере и преемственности в служении, потому что мы знаем, «что Воскресивший Господа Иисуса воскресит чрез Иисуса и нас и поставит пред Собою с вами» (2 Кор. 4:14). Павел рассматривает это как благоговения не только для коринфян, но также для всех, кому предназначалось его служение, так чтобы «обилие благодати тем большую во многих произвело благодарность во славу Божию. Посему мы не унываем» (2 Кор. 4:15-16). Таким образом, благодать обновляет в Павле внутреннего духовного человека и укрепляет его в уповании на вечную славу (2 Кор. 4:16-17). Итак, служение Павла не всегда ему в радость, и подвигают на него Павла не его собственные силы, а вера в то, что Бог причастен к нынешней жизни и вознаградит Павла в эсхатологический день.

Точно таким же образом Павел в Кол. 1:5-6 связывает Божию благодать с Благой Вестью. Слово истины, благовестие, приносит плод и возрастает в нынешнее время «как и между вами, с того дня, как вы слышали и познали благодать Божию в истине» (Кол. 1:6). Параллельные дескрипторы «истинности» для «благовествования» и «благодати» в этом отрывке превращают их в синонимы. Поэтому такая благодать — «в надежде на уготованное вам на небесах» (Кол. 1:5), то есть, надо полагать, на нечто,

уготованное Богом и поэтому не зависящее от заслуг.

Возможно, самая главная метафора, ассоциирующаяся с благодатью, — это юридическая метафора оправдания. Мы встречаем эту ассоциацию в двух очень важных местах из писаний Павла, где упоминается благодать. В Рим. 3:23-24 совершенно ясно указано, что все согрешили и лишены славы Божьей, «получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе». Хотя здесь можно усмотреть символическую невольничью рынка в употреблении слова *искупление* и культовую символику — в употреблении в следующем стихе выражения «жертва умилоствления»; с понятием благодати в этом месте в особенности связано понятие *оправдание* из Рим. 3:24. Итак, незаслуженное благоволение Бога законным образом искупает нас из рабства греху, и отменяет обвинительный приговор, который Судия должен был бы вынести нам, чтобы явиться «праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:26). Интересно отметить, что в следующей мысли Павла — «где же то, чем бы хвалиться? уничтожено» (Рим. 3:27) — снова подчеркивается, что благодать достается нам даром, а не за наши дела.

В Еф. 2:8-9 Павел тоже подтверждает даровой характер благодати и, возможно, даже более явно, обращаясь уже не к понятию оправдания, а к понятию спасения. Нам сказано, что мы спасены «благодатью», но «через веру». Благодать здесь рассматривается как средство нашего спасения, как незаслуженный дар; вера выступает в роли механизма, посредством которого воспринимается это спасение или благодать. Павел затем продолжает доказывать, что вера — «не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:9).

Это не означает, что Павел отделяет благодать от дел освящения, ведь далее он сразу же говорит, что мы — творение Божье, созданное во Христе Иисусе на добрые дела (Еф. 2:10). Сходным образом, о благодати говорится, что она доступна в нашей нынешней христианской жизни. В Рим. 5:2 Павел указывает, что мы верою получили «доступ к той благодати, в которой стоим», а в Рим. 5:21 — что благодать воцаряется «чрез праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим». Хотя все это утверждается в контексте противопоставления Божьей благодати (дара) Божьему

Закону (делам), тем не менее указано, что благодать воцаряется, когда мы живем той жизнью, которою должны жить во Христе. Отсюда — положение, высказанное в Рим. 6: мы должны перестать грешить, чтобы благодать могла умножаться, мы должны почитать себя «мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе... грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью» (Рим. 6:11-14). Ключевая метафора, использованная в данной главе для описания «дел» освящения, — это «жертва». Поэтому мы должны не предавать членов своих «греху в орудие неправды», но представить себя в жертву Богу «как оживших из мертвых» (Рим. 6:13). Мы отдаем себя в жертву Богу как рабы «послушания к праведности» (Рим. 6:16).

Даже страдания нынешней христианской жизни связаны с благодатью, которую дарует нам Бог. В знаменитом рассказе Павла про жало в его плоти (2 Кор. 12:7-10) говорится, что Павел трижды молился об удалении этого жала, но лишь получил ответ: «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи». Здесь благодать приравнивается к силе жить христианской жизнью и совершать служение во имя Христа. Поэтому Павел находит радость даже в трудностях этого служения. Сходным образом, в Тит. 2:11-14 с благодатью связана вся жизнь христианина. Эта благодать учит нас, «чтобы мы, отвергнувши нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упования». Здесь мы встречаемся как с этикой христианской жизни (отвергнуть нечестие и жить праведно), так и с христианским мышлением (блаженное упование), сочетающимися под владичеством благодати.

И наконец, благодать тесно связана с дарами Духа. Это справедливо и в отношении перечня даров для Церкви как целого (Еф. 4:3-11), и в отношении даров, данных отдельным членам Церкви для ее назидания (Рим. 12:4-8; 1 Кор. 12). Во всех делах благодати, о которых говорит Павел, Дух если и не упомянут прямо, то подразумевается. Поэтому, несмотря даже на то, что в 1 Кор. 12 впрямую о благодати ничего не сказано, мы узнаем, что Дух дает каждому свой дар, «как Ему угодно» (1 Кор. 12:11). На протяжении этой главы простое упоминание та-

ких атрибутов, как «дары», подразумевает, что они являются также делами благодати, однако наиболее явственно эта связь с благодатью видна в параллельном месте Рим. 12:3-8. Здесь Павел говорит, что мы имеем различные дарования соответственно «данной нам благодати» (Рим. 12:6), и начинает этот отрывок с пояснения, что источник его призыва не думать о себе больше, нежели должно, — данная ему благодать (Рим. 12:3). Несколько отличающийся перечень в Еф. 4 определяется, однако, теми же представлениями о благодати. В Еф. 4:7 Павел говорит, что «каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова». Как поясняет далее Павел, эта благодать выражается в том, что появляются апостолы, пророки, евангелисты и пастыри с учителями «к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф. 4:12).

Идея о связи благодати с Духом Божиим усвоена автором Послания к евреям до такой степени, что он даже упоминает «Дух благодати» (Евр. 10:29). В Послании также подчеркнута связь благодати со спасением (Евр. 2:9), с освящением (Евр. 4:16; 12:15; 13:9) и с окончательным благословением Божиим (Евр. 13:25).

Другие книги Нового Завета тоже акцентируют, что благодать дается даром. В единственном упоминании о ней у Иакова благодать связана с даром Божиим (Иак. 4:6). Петр, который тоже упоминает благодать в своих приветствиях, цитирует тот же стих Ветхого Завета, что и Иаков (1 Пет. 5:5), и называет нас добрыми домостроителями «многообразной благодати Божией» (1 Пет. 4:10). Петр также заканчивает свое Второе послание благословением и призывом к нам возрастать «в благодати и познании Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа». Книга Откровение тоже начинается с приветствия и оканчивается благословением, в которых упоминается благодать (Отк. 1:4; 22:21), и это единственные упоминания благодати во всей книге.

Эндрю Х. Троттер-мл.

См. также: БЛАГОВОЛЕНИЕ; ПАВЕЛ, АПОСТОЛ.

Литература: H. Conzelmann, *TDNT*, 9:359-415; H. Esser, *NIDNTT*, 2:115-24; A. B. Luter, Jr., *DPL*, pp. 372-74; J. Moffatt, *Grace in the New Testament*; C. R. Smith, *The Bible Doctrine of Grace*; J. H. Stringer, *NBD*, pp. 442-44.

БЛАГОДЕЯНИЕ *см.* ДОБРОТА

БЛАГОРАЗУМИЕ *см.* МУДРОСТЬ

БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ см. БЛАГОВОЛЕНИЕ

БЛАГОСКЛОННОСТЬ см. БЛАГОВОЛЕНИЕ

БЛАГОСЛОВЕНИЕ

(BLESSING)

Намерение и желание Бога благословить человечество является средоточием установленного завета. По этой причине текст Библии так богат «благословениями». Здесь можно выделить две различные идеи. Во-первых, благословение было публичным провозглашением состояния богоизбранности. Во-вторых же, через благословение передаются возможности, позволяющие добиться процветания и успеха. Но в любом случае благословение является руководящей силой и причиной для того, чтобы вести жизнь, которая соответствует этому благословию.

Ветхий Завет. Ветхий Завет изобилует упоминаниями *благословения* (свыше шестисот раз). Основные термины происходят от слова со значением «преклонить колена» — поскольку в древние времена, чтобы получить благословение, требовалось встать на колени.

История Израиля начинается с обещания благословения. Проклятиям, которые доминируют в ранних главах библейской истории (Быт. 3:14, 17; 4:11; 5:29; 9:25), было противопоставлено обещание Бога Аврааму: «благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:3). Летопись Израиля лучше всего поддается пониманию, если рассматривать ее как историю благословений и проклятий (Вт. 27:1 — 28:68).

Общественные институты — семья, земные власти и религия — были средствами, с помощью которых передавалось обрядовое благословение. В семье отец благословлял свою жену и своих детей (Быт. 27:27-29; 49:25-26; 1 Цар. 2:20). В контексте государственных отношений правитель благословлял своих подданных (2 Цар. 6:18; 3 Цар. 8:14, 55). Те, кто исполнял роль священников, получали право благословлять других (Быт. 14:19; Лев. 9:22). Колена Левиито было выделено для того, чтобы «благословлять именем Его [Господа]» (Вт. 10:8; 21:5).

В связи с формальными ветхозаветными благословениями возникают три общие темы. Во-первых, старший (большой) благословляет младшего — это факт, использо-

ванный автором Послания к евреям для того, чтобы показать первенство Мелхиседека перед Авраамом (Евр. 7:6-7). Во-вторых, благословение является признаком особого благоволения, которое должно привести к процветанию и успеху (Вт. 28:3-7). В-третьих, благословение фактически представляет собой признание Божьего благоволения: «Бог же Всемогущий да благословит тебя, да расплодит тебя и да размножит тебя» (Быт. 28:3).

В Писании говорится об общем благословении праведных в менее обрядовом смысле. Те, кто соблюдает заповеди Бога, благословляются, их ждут процветание и победа над врагами (Вт. 28:1-14). С другой же стороны, непокорные прокляты (Вт. 28:15-68) и в наказание страдают от засухи, болезней и лишений.

Возможно и такое, что человек благословляет Бога. Подобное словоупотребление возникает как отклик на благословение, даруемое Богом: «Благослови, душа моя, Господа, и не забывай всех благодеяний Его» (Пс. 102:2). В современных переводах такие «благослови» обычно передаются как «хвали» или «превозноси».

Новый Завет. Поразительна параллель между использованием слова *благословение* в Ветхом и Новом Завете. Быть благословенным — значит получить особую милость Бога, что повлечет за собой счастье и процветание. Однако в Новом Завете во главу угла ставятся скорее духовные, а не материальные последствия благословения.

Основанием для благословения здесь снова служит Божье обетование Аврааму. Исполнение клятвы о том, что «благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:3), осуществляется в личности и делах Иисуса Христа (Гал. 3:8-14). Он искупил верующих от последствий проклятия (Гал. 3:13) и благословил их прощением грехов (Рим. 4:6-9; см. Пс. 31:1-2). Верующие благословенны «во Христе всяким духовным благословением в небесах» (Еф. 1:3) и ныне наследуют благословение, обещанное патриархам (1 Пет. 3:9; Евр. 6:12, 15; 12:17). В результате полученного ими Божьего благословения во Христе верующие призваны быть источником вдохновения для мира, и особенно по отношению к тем, кто их преследует (Лк. 6:27-28; 1 Пет. 3:9; Рим. 12:14; 1 Кор. 4:12; ср. Ис. 19:24; Зах. 8:13).

В самом общем смысле слово *благословение* в Новом Завете служит для выражения

того обстоятельства, что на ком-то пребывает благоволение Божье. В числе таких людей оказываются Иисус (Мк. 11:9-10), дети (Мк. 10:13-16), Мария (Лк. 1:42, 48), ученики (Лк. 24:50), «не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29), и те, кто выдержал испытание (Иак. 1:12; 5:11). Когда это слово относится к Богу, то оно, как и в Ветхом Завете, передается в английских переводах словом *славен* (praise) (Рим. 1:25; 9:5; 2 Кор. 11:31 {синод. «благословен»}).

Наиболее известные упоминания о благословении встречаются в высказываниях Иисуса. Он объявляет, что, несмотря на нынешние бедствия, обещания Божьего спасения и грядущего Царства вызывают состояние блаженства и явного благорасположения Бога (Мф. 5:3-10; Лк. 6:20-22). В завершающей книге Писания говорится об отсутствии проклятия (Отк. 22:3) и вечном благословении Божьего народа (Отк. 20:6; 22:7).

Уильям Э. Браун

Литература: W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*; H.-G. Link and U. Becker, *NIDNTT*, 3:206-18.

БЛАГОСЛОВЕННОСТЬ

(BLESSEDNESS)

Положение или состояние пребывающих в Божьей благодати или милости. В Библии встречаются слова *благословлять*, *благословение*, *благословенный*, но не существительное *благословенность*, хотя Библия буквально пропитана представлением о духовном состоянии блаженства, в котором верующие наслаждаются благим общением с Богом. Словами *благословить*, *благословлять* переводятся еврейские слова *ʾašrê* и *barûk* и греческие *eulogêtos* и *makarios*. По отношению к верующим употребляются они все, но по отношению к Богу — только *barûk* и *eulogêtos*. Эти слова подразумевают божественную защиту и доверие верующих к своему Благодетелю. Они раскрывают в Боге источник всего доброго как в этой жизни, так и в грядущей. Английское слово *blessedness* (благословенность) происходит от того же корня, что и *blood* (кровь) и подразумевает нечто отделенное для особых целей благодаря жертвоприношению, а в Библии — благодаря жертве Христа во искупление грехов. Каждая сторона жизни христианина осенена благословением, причем для этого не нужны никакие его личные заслуги. Это происходит исключительно по благодати Бога.

В Ветхом Завете такое состояние благословенности может предусматривать материальные блага, но главным является прощение (Пс. 31:1). Все христиане благословенны уже потому, что веруют в Христа, слышали и соблюдают Его слово (Лк. 11:28) и тверды пред лицом соблазнов (Мф. 11:6). Благословение может повлечь за собой особые дары. Авраам (Быт. 12:1-3) и Петр (Мф. 16:17) благословенны, потому что стоят во главе Божьего народа в каждом из заветов и через них Божье благословение переходит к остальным. Елисавета — а с ней и все последующие поколения — свидетельствует о благословенности Марии, ставшей Матерью Господа (Лк. 1:42, 48). Совершенная благословенность принадлежит умершим во Христе (Отк. 14:13). И если категория *святости* относится к непостижимости Бога и Его нравственным требованиям, то *благословение* связано с тем, что Бог делает для верующих. Он благословен (*eulogêtos*) от вечности — поступая по благодати, даруя благословение и делая благо Своему народу (Еф. 1:3-4). *Благословенность* означает, что Бог исполнил Свое обетование Давиду, воздвигнув Иисуса в качестве Христа (Лк. 1:68-70). Первоначальным состоянием Адама и Евы в саду Едема была благословенность, истоки которой лежали в акте сотворения, когда Бог позаботился о их духовном благополучии в Его обществе и обеспечил их физические потребности, насадив в саду деревья (Быт. 2). На смену утраченной благословенности приходит проклятие земли (Быт. 3:17). Человек отныне знает Бога не как благодетеля, считая, что Он приносит несчастье и виноват во всем зле, от которого страдает человек (Быт. 3:12-13). В то время как одни люди — Авель, Сиф, Ной и патриархи — обретают благословение, другие — такие, как Каин (Быт. 4:11) и Ханаан (Быт. 9:25), вызывают неудовольствие Бога. Утраченное благословение изначального рая полностью восстанавливается благодаря распятию и связано теперь с искуплением (Лк. 23:43). По этой причине Иисус называется Благословенным (Мф. 23:39; Лк. 1:42; 19:38).

Патриархи живут в состоянии несовершенной благословенности, но их страдания прекратились вместе со смертью (Евр. 11:13). Благословение израильтян зависело от их верности завету, посредством которого Бог избрал их в качестве Своего народа.

Это требовало от израильтян поклонения Ему как единственному Богу. Идолопоклонство лишало их благословения. В Ветхом Завете благословенность иногда предполагает определенные материальные блага (Быт. 39:5). Ханаан передается израильтянам как наследная земля, за чем следуют военные завоевания и материальное процветание (3 Цар. 4:20). Псалмы сосредоточены на проблемах личности, зачастую — на материальном благополучии, дарованном врагам Бога. Благословение — причина постоянной приверженности верующего слову Божьему, отстранения от нечестивых, постоянства и процветания (Пс. 1). Первое слово этого псалма, *блажен* (*‘ašrê*), служит введением к остальным псалмам. Речь идет о благословении, когда верующие страдают от богооставленности (Пс. 22), от физических мук и от вида торжествующего зла, но в конце концов побеждают (Пс. 2). Побиваемые пророки Израиля жили с той же самой неразрешимой дилеммой, перешедшей теперь к христианам (Мф. 5:12). Благословенность проявляется не в том, как Бог материально вознаграждал пророков, а в их устоянии в вере (Иак. 5:11). Эпизодические ветхозаветные ассоциации благословения с материальным преуспеянием в Новом Завете обращаются в свою противоположность и допускают теперь нищету в финансовом смысле. Нищие (Лк. 6:20) и нищие духом (Мф. 5:3) уже получили свое благословение, так как попадут в Царство Божье. Иисус презираем людьми (Ис. 53:3) и нищими из нищих, и все же в Нем благословенность находит свое высшее выражение (2 Кор. 8:9). Благословенность праведных проявляется в преследовании их врагами Бога (Мф. 5:11-12). Апостолы благословенны, поскольку могут видеть то, чего ждали пророки (Мф. 13:16), и радуются, потому что им позволено пострадать за Христа (Деян. 5:41). Страдания приносят мученикам положение благословенных (Отк. 14:13). Мученики обретаю благословение и зовутся *святыми* не благодаря своим высоким нравственным качествам, а благодаря тому, что они в своей смерти объединяются со Христом.

Дэвид П. Скайр

Литература: C. W. Mitchell, *The Meaning of brk 'to bless' in the Old Testament*; C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church*.

БЛАГОСТЬ см. КРОТОСТЬ; ДОБРО

БЛАГОЧЕСТИЕ, СВЯТОСТЬ, ПРАВЕДНОСТЬ (GODLY, GODLINESS)

Почтение к Богу и святая жизнь в мире.

Ветхий Завет. «Господь отделил для Себя святого Своего» (Пс. 4:4); такие люди должны освящаться и быть Его святым народом (Лев. 11:44-45). К общению с Богом следует ревностно стремиться: «За то помолится Тебе каждый праведник во время благопотребное» (Пс. 31:6). Отвратиться от Бога — значит накликать беду: «Таковы пути всех забывающих Бога; и надежда лицемера погибнет» (Иов 8:13; ср. Ис. 10:6). Особенно трагично, когда человек, предназначенный быть духовным наставником, отвращается от путей Божьих: «Ибо и пророк и священник — лицемеры; даже в доме Моем Я нашел нечестие их» (Иер. 23:11). Нечестивое поведение по природе своей губительно — «устами лицемер губит ближнего своего» (Пр. 11:9). Поэтому, когда народ утрачивает свою «закваску», людей, которые знают Бога, происходит катастрофа: «спаси, Господи, ибо не стало праведного, ибо нет верных между сынами человеческими» (Пс. 11:2); «не стало милосердых на земле, нет правдивых между людьми» (Мих. 7:2). Поэтому так важно, чтобы Божий народ подчинялся наказу из Быт. 1:28: Бог сделал мужа и жену одним целым, ибо Он желал получить благочестивое потомство (Мал. 2:15).

Новый Завет. Благочестие — это почти-тельное осознание верховного владычества Бога в каждом аспекте жизни и отвечающая этому решимость чествовать Его всем своим поведением. Чистота как символ святости и благочестие обозначают одну и ту же реальность (2 Пет. 3:11, 1 Тим. 2:2).

Благочестие основано на знании раскрытой Богом истины. Павел говорит о познании «истины, относящейся к благочестию» (Тит. 1:1) и о печали ради Бога, которая производит «покаяние ко спасению» (2 Кор. 7:10). Петр объявляет, что «от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и благочестию» (2 Пет. 1:3). Бог передает знание о Себе, раскрывая откровение о Своем Сыне.

Благочестивые люди должны в этом мире подчиняться Богу: «Мы знаем, что грешников Бог не слушает; но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает» (Ин. 9:31). Форма этого послушания разъясняется благодаря тому, с какими словами сочета-

ется слово *благочестие*. «Ты же, человек Божий... преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости» (1 Тим. 6:11). «Прилагая к сему все старание, покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь» (2 Пет. 1:5-7) — качества, которые, в свою очередь, углубляют «познание Господа нашего Иисуса Христа» (2 Пет. 1:8). Более того, Христос придает силы для благочестивой жизни — «Что смотрите на нас, как будто бы мы своею силою или благочестием сделали то, что он ходит?» — вопрошает Петр (Деян. 3:12). Без божественной силы благочестие становится пустым формализмом (2 Тим. 3:5).

Благочестие в обоих своих аспектах (познание Бога и святость жизни) подвергается опасности из-за распространения лжи: «Кто учит иному и не следует здоровым словам Господа нашего Иисуса Христа и учению о благочестии, тот горд, ничего не знает, но заражен *страстью* к состязаниям и словопроениям, от которых происходят зависть, распри, злоречия, лукавые подозрения. Пустые споры между людьми поврежденного ума, чуждыми истины, которые думают, будто благочестие служит для прибытка» (1 Тим. 6:3-5). Соответственно, «открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим. 1:18).

Благочестивость обходится дорого — «все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим. 3:12). Выносить это помогает им надежда вечной жизни. «Знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда» (2 Пет. 2:9; ср. 2 Пет. 3:11-12). «Упражняй себя в благочестии; ибо телесное упражнение мало полезно, а благочестие на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей» (1 Тим. 4:7-8). Божья благодать учит нас, «чтобы мы, отвергнувши нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:12-13). Взгляд на эту жизнь в свете жизни грядущей способству-

ет великому приобретению — «быть благочестивым и довольным» (1 Тим. 6:6-7).

Дж. Нокс Чамблин

Литература: W. Barclay, *New Testament Words*, pp. 106-16; J. Bridges, *The Practice of Godliness*; W. Foelster TDNT, 7:168-96; W. Mundle and W. Gunther, *NIDNTT*, 2:90-95.

БЛАЖЕННОСТЬ, БЛАЖЕНСТВА (BEATITUDES)

Английское слово *beatitudes* произошло от латинского *beatitudo*. Это состояние или положение благословенности. В Вульгате словом *beatus*, обозначающим благословенных, счастливых, благополучных людей, начинаются некоторые стихи, скажем, в Псалтири: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых» (Пс. 1:1). В Ветхом Завете для обозначения *блаженства* используется еврейское слово *ʾašrê*, а в Новом — греческое *makarios*. Эти слова относятся к людям, а не к Богу {ср., однако, синод. «блаженного (makarios) Бога», 1 Тим. 1:11}. В некоторых английских переводах Библии греческое слово *eulogētos* переводится как *блаженный* («Блажен Господь Бог Израилев» [Лк. 1:68, KJV]), однако фраза, не имеющая смысла сама по себе, без слова *makarios*, не предполагает блаженства. В Ветхом Завете блаженства, которые чаще всего можно обнаружить в Псалтири (например, Пс. 2:12; 31:2; 39:5; 40:2; 64:5; 83:5-6; 105:3; 111:1; 127:1), встречаются также в книгах Притчей (Пр. 8:32), Исаии (Ис. 32:20; 56:2) и Даниила (Дан. 12:12). Соответствующее слово многократно использовано в Мф. 5:3-10. Параллельное место у Луки (Лк. 6:20-26) с четырьмя обещаниями блаженства и четырьмя предсказаниями горя так и называется: «Блаженства и горе». Упоминания блаженства можно также найти в Мф. 13:12; 13:16, в Ин. 20:29 и в Отк. 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14.

Классические новозаветные высказывания о *блаженстве* встречаются в трех видах: 1) прилагательное *блаженный*; 2) обозначение *блаженных* посредством описательных предложений или причастных оборотов; 3) в условиях, исполнении которых достигается *блаженство*. Так, в первом из блаженств у Матфея: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3), *блаженными* называются «нищие духом», а *блаженны* они потому, что «их есть Царство Небесное». В качестве первого слова в Псалтири *блаженст-*

во относится ко всем тем, кто разделяет установленный с Авраамом искупительный завет Бога (Пс. 1:1). Верующий, молящийся словами из Пс. 1:1, тоже подпадает под это блаженство. Благословение приходит в рамках его отношений с Богом, в силу которых он исполняет Божью волю и удаляет себя от Его врагов (Пс. 1:1-2). Постоянное его занятие — закон Господа, запечатленное божественное откровение (Пс. 1:2). Неверующие обречены на уничтожение (Пс. 1:4-6), но *блаженным* обещана жизнь с Богом (Пс. 1:3). В Пс. 31 блаженным считается тот, «кому отпущены беззакония и чьи грехи покрыты», кому «Господь не вменит греха» (Пс. 31:1-2). Беззакония грешника возлагаются Богом на Страдающего Раба (Ис. 53:6).

Понятие *блаженный* трудно перевести на современный язык. Ни один из предлагавшихся переводов — *счастливый, удачливый и любимый* (испытывающий благоволение) — не был полностью удовлетворительным. Слово *счастливый* слишком сосредоточено на эмоциональном состоянии и не учитывает, что в отношениях с Богом исповедуются грехи (Пс. 31:4-6). *Удачливый* происходит от слова *удача* (то есть *везение*) и напрямую связано с Фортуной — римской богиней, которая по произволу и прихоти определяла судьбу каждого человека. Это слово и в современном смысле означает игру случайностей, удачу, успех, собрание богатств и ценностей, беспричинно достигающихся одному, а не другому. Поскольку блаженны нищие (Лк. 6:20), те, кто исповедал грехи (Пс. 31:1-5), а также мертвые (Отк. 14:13), то слова *счастливый и удачливый* представляются неприемлемыми. Что касается слова *любимый*, то его вряд ли стоит использовать во избежание путаницы. Во всех случаях следует использовать слово *блаженный*, чтобы можно было понять, что речь идет именно о блаженстве. Блаженство следует рассматривать не как награду за религиозное рвение, а как проявление Божьей благодати в жизни верующих. Блаженство — это не признание нравственных и духовных достижений, а результат того, что на грешников распространяется прощение, которое они могут получить благодаря искуплению Христа.

Богословы обсуждают связь между *блаженствами* у Луки и у Матфея. Гипотеза двух источников (Евангелия от Марка и Q, где Q означает *Quelle*, «источник» по-не-

мецки) предполагает, что существовали *блаженства* в Q, откуда Матфей и Лука позаимствовали свои *блаженства*. Эти *блаженства* в Q реконструированы как сокращенные четыре утверждения Луки, к которым Матфей добавил еще пять. При другом подходе считается, что каждый евангелист независимо от других опирался на устное предание, которое знал непосредственно (Матфей) или через пересказы (Лука). Иногда также полагают, что один из евангелистов был первым, а остальные переработали его *блаженства*. Данную проблему невозможно решить так, чтобы все остались довольны. Следует отметить, что вариант Матфея был наиболее популярен среди послепостольных отцов Церкви и остается наиболее известным. Использование Лукой второго лица множественного числа в каждом из четырех *блаженств* может означать, что его вариант связан по происхождению с девятым блаженством у Матфея, где тот впервые использует такую форму (Мф. 5:11).

Сходство между Нагорной проповедью у Матфея (Мф. 5 — 7) и проповедью «на равном месте» у Луки (Лк. 6:17-49), в контекст которых оба евангелиста помет заповеди *блаженства*, указывает на особый эпизод в служении Иисуса, разворачивавшийся, вероятно, вблизи Капернаума, — чем, однако, не исключается возможность, что Иисус и в другое время учил точно так же (см. Мф. 4:23, 25). Порядок *блаженств* у Матфея, в котором первое и восьмое из девяти дополняют друг друга, а также четыре *блаженства* и четыре *горя* у Луки указывают, что евангелисты не зависели друг от друга в подаче материала.

Блаженства относятся ко всем христианам без выделения каких-либо особых, специфических групп. Таким образом, эти благословения доступны для всех. «Нищие духом» — это одновременно и «плачущие» (Мф. 5:4), и «алчущие и жаждущие правды» (Мф. 5:6). Каждое *блаженство* позволяет взглянуть на христианскую жизнь с новой точки зрения. Первое *блаженство* Матфея с его «нищими духом» (Мф. 5:3) наиболее известно и, возможно, наиболее трудно для толкования. Отсутствующее у Луки в греческом тексте слово *духом* (Лк. 6:20) свидетельствует, что Лука говорит о бедных в материальном смысле — это частая тема в его Евангелии. Лука включает личное местоимение *ваше* в обещание им

«Царствия Божия», которое упоминается у него вместо «Царства Небесного» у Матфея. Приведенное у Матфея слово *духом* свидетельствует, что эти нищие ничего не требуют от Бога. Не следует преувеличивать различие между нищими духом у Матфея и нищими материально у Луки, поскольку последний использует денежно-неимущих как пример тех, кто во всем зависит от Бога, а это общая тема всех *блаженств*. Остальные восемь *блаженств* у Матфея развивают первое. Плачущим будет дано утешение от Бога (Мф. 5:4). Кроткие проявляют подлинно христианское понимание, ничего не требуя для себя. Поэтому они вместе со Христом унаследуют землю (Мф. 5:5). «Алчущие и жаждущие правды» (Мф. 5:6) стремятся к спасительной праведности Бога во Христе. Милосердие, которое христиане проявляют по отношению к другим (Мф. 5:7), есть милосердие Христа, который проявлял милосердие по отношению к Своим мучителям (Лк. 23:34). В пятом обращении к Богу из молитвы Господней христиане просят, чтобы Бог простил их подобно тому, как они прощают своим должникам (Мф. 6:12). Видеть Бога дано только Христу (Ин. 1:18), однако теперь чистые сердцем узрят Бога вместе с Ним (Мф. 5:8). В евангелиях выражение «Сын Божий» закреплено исключительно за Христом, но в действиях миротворцев проявляется состояние их примиренности с Богом, а потому всем людям теперь доступна подобная честь — именоваться сынами Божьими (Мф. 5:9). Восьмое *блаженство* сходно с первым в обетовании Царства Небесного — обещании Христа о том, что люди разделят с Ним и Его страдания, и славу. Здесь «нищие духом» названы «изгнанными за правду» (Мф. 5:10). В девятом, и последнем *блаженстве* (Мф. 5:11) вследствие добавления слов «вас» и «за Меня» Христос помещается в центр *блаженств*, а благословение верующих усматривается в их положении гонимых за Христа. Блаженства относятся к учению о Христе, потому что Он говорит о них и в Нем они достигают своего совершенства. В Его совершенстве блаженства становятся описанием обетованной святости Церкви.

Лк. 1:48 и Мф. 16:17 отличаются от остальных *блаженств* тем, что в них особо отмечены отдельные люди. Признание блаженства Марии «во всех родах» основано на выборе Ее Богом в качестве Матери Иисуса,

а не на нравственно безупречном исполнении Ее воли. Петр благословен, так как Бог открыл ему, что Иисус есть Христос, Сын Божий (к этой вере Петр не сумел бы прийти самостоятельно). Таким образом, Петр становится предтечей всех верующих во Христа. В Откровении *блаженства* концентрируются вокруг победы, обещанной умершим в вере христианам. Их положение очерчено ясно: «блаженны мертвые, умирающие в Господе... они успокоятся от трудов своих, и дела их идут вслед за ними» (Отк. 14:13). Их блаженство проявляется в том, что Бог дал им упокоевание в виде смерти.

Дэвид П. Скайр

См. также: ИИСУС ХРИСТОС; НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ.

Литература: I. W. Batdorf, *Interpreting the Beatitudes*; D. Hamm, *The Beatitudinal Context*; J. Lambrecht, *The Sermon on the Mount*; J. M. Boice, *The Sermon on the Mount*.

БЛИЖНИЙ

(NEIGHBOR)

Однажды некий законник, желая оправдать свои националистические предрассудки, спросил Иисуса: «А кто мой ближний?» (Лк. 10:29). Этот законник или книжник неосознанно выразил основополагающую дилемму всякой этики: на кого распространяется наша обязанность быть справедливыми и милосердными? Иисус ответил притчей о благодетельном самарянине, главные идеи которой уходят корнями как в ветхозаветную, так и в иудейскую почву.

Проблема «ближнего» была так остра в иудаизме, потому что иудеи осознавали свою богоизбранность (Быт. 12:1-3; 15:1-6; 17:1-8), запечатленную заветом обрезания (Быт. 17:9-14). Избранничество выделяло Израиль, побуждало людей быть особенно заботливыми по отношению к своим соотечественникам (ср. Мф. 5:43-48) и в то же самое время поощряло относиться пренебрежительно, даже осуждающе, к тем, кто не является иудеями. С учетом этой тенденции неудивительно, что Израилу были даны повеления проявлять сострадание и справедливость по отношению к неевреям. Так, Моисей предписал обряд обращения в веру для тех иноплеменников, кто хочет есть пасху вместе с израильтянами (Исх. 12:43-49), и более того, запретил убирать урожай полностью; какая-то часть его должна была оставаться «бедному и пришельцу» (Лев. 19:9-10; ср. Вт. 24:19-22); а каждые три года часть десятины следовало от-

делять пришельцам (Вт. 14:29; 26:12-13). Основой этих постановлений служило то, что и Израиль когда-то был в Египте пришельцем и поселенцем; поэтому Израиль должен относиться к своим поселенцам справедливо и милосердно (Лев. 19:33-34; Вт. 10:19; 24:22). Существенно, таким образом, что Моисеевы законы требовали для иноплеменников милосердия и справедливости, потому что Бог любит пришельцев (Вт. 10:18). Мы не в состоянии сказать, как израильтяне в действительности относились к иноплеменникам, решившим жить среди них или около них. В писаниях упоминается как их рабский труд (1 Пар. 22:2; 2 Пар. 2:17-18), так и присоединение их к народу (2 Пар. 30:25).

Несмотря на эти предписания закона о том, чтобы Израиль любил пришельцев и относился к ним милосердно и справедливо, преобладающий акцент делается на том, что «ближними» являются свои братья, участвующие в израильском завете. Мы должны рассматривать это как особое благорасположение к израильтянам; однако по временам подобные умонастроения оборачивались шовинизмом и этнической дискриминацией. По сути дела, быть «ближним» означало быть «братом» (ср. Иер. 31:34): в конце каждого седьмого года прощал долги всякий, давший займы «ближнему» и «брату», однако на иноземцев это прощение долгов не распространялось (Вт. 15:2-3). Таким образом, когда Ветхий Завет предписывает любить ближнего, как самого себя (Лев. 19:18), мы должны понимать это как обязанности израильтян по отношению к своим соотечественникам (Лев. 19:17-18), и только во вторую очередь — к неевреям. Затем появилась целая сеть предписаний и запретов закона, регулирующая отношения с ближним, в том числе побуждения и поступки, скажем, в случаях прелюбодеяния и в коммерческих делах. В видении Захарии о последних днях отмечено обновление отношений между ближними (Зах. 3:10).

Итак, переходя к эпохе Нового Завета, мы должны понимать библейские ветхозаветные законы об отношении к ближнему как предписания об особом отношении к своим братьям-иудеям. Иудеи проявляли особую любовь и заботу по отношению к своим соотечественникам, потому что их объединяли этническая общность и соучастие в завете. Социально-политические ре-

алии иудейской истории, с постоянной агрессией против народа Израйля со стороны других народов, тоже склоняли евреев предпочитать своих соотечественников. Социальные реалии свидетельствуют также, что иудеи были благосклонны к неевреям в целом, а к тем евреям, которые жили в диаспоре, тоже проявлялось общее предрасположение. Для первых христиан тоже характерны такого рода «предубеждения любви» (Гал. 6:10), и несправедливо было бы укорять и евреев, и христиан за такие «предубеждения любви», коль скоро эта любовь не превращается в пренебрежение, а то и в презрение по отношению к нуждающимся в помощи иноплеменникам.

Иисус стремился обобщить представления о ближнем так, чтобы они охватывали и неевреев; хотя тут ничто не противоречило ни иудейскому закону, ни иудейским обычаям, для многих иудеев это, бесспорно, было неприемлемо. Иудейская традиция пришла к общему заключению, что «ближний», в чисто законнической терминологии, есть еврей, либо принявший иудаизм. Для Иисуса же, ближним был каждый, с кем человек соприкоснулся — будь то еврей, самарянин или язычник (Лк. 10:25-37). По сути дела, этот акцент на расширении определения «ближний» вел к разрушению барьеров иудаизма, возведенных вокруг традиционных представлений о чистом и нечистом. Во времена Иисуса различные замкнутые течения, наподобие фарисеев и ессеев из Кумрана, естественным образом склонялись к тому, чтобы оказывать предпочтение членам своего социального слоя. Хотя кумранский список «Война сынов света против сынов тьмы» можно считать слишком крайним проявлением, сделанный в нем акцент на ненависти ко всем сынам тьмы (к ессеям), служит иллюстрацией данного тезиса. Итак, нам следует понимать притчу о благодетельном самарянине как обращение к вопросу о «пределах», на которые распространяются наши обязанности по отношению к ближнему, и мы должны признать, что, согласно учению Иисуса, таких пределов не существует; человек не в состоянии проявлять милосердие и справедливость лишь по отношению к «своим».

На эту проникновенную притчу Иисуса ее моралью о значении любви, проявляемой по отношению к каждому встреченному человеку, в сочетании с заповедью Ии-

суса любить своих врагов (Мф. 5:43-48) и Его открытым благорасположением к неевреям, будут опираться миссионерские усилия ранней церкви и межличностные взаимоотношения в основанных Павлом и состоящих по большей части из неевреев церквях. Павел призывает галатов любить своих ближних, как самих себя, и здесь подразумевается, что речь идет как о еврейских, так и о нееврейских христианах (Гал. 5:14), а у Матфея мы встречаем заповедь любить своих врагов (=неевреев, Мф. 5:43-48). И опять же, хотя эта идея для иудаизма не нова, такой акцент на понимании ближних как неевреев явно расширяет горизонты иудаизма.

Очевидно также, что первые христиане испытывали особую любовь друг к другу и относились друг к другу, как к ближним. Павел может заявить, что верующий должен творить добро, в особенности — по отношению к другим верующим (Гал. 6:10), а Иаков может рассматривать заповедь Лев. 19:18 как относящуюся, по всей вероятности, к еврейским христианам (Иак. 2:1-14). Более того, Павел призывает свои общины любить ближнего, и мы, возможно, правы, считая, что эти призывы относятся в первую очередь к христианскому общению (Рим. 13:8-10; 1 Кор. 10:24; Еф. 4:25).

Смт. также: ПРИШЕЛЕЦ; НАРОДЫ; ДРУГ.

Литература: J. D. G. Dunn, *Jesus' Call to Discipleship*; H. Greeven and J. Fichtner, *TDNT*, 6:311-15; W. Günther, U. Falkenroth, and D. A. Carson, *NIDNTT*, 1:254-60; J. J. Hughes and N. J. Oppenwall, *ISBE*, 3:517-18; S. McKnight, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, pp. 259-65; idem, *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*; E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief*.

БЛУД, ПРОСТИТУЦИЯ

(PROSTITUTION)

Ветхий Завет. Бытовая проституция. Хотя Закон запрещает родителям принуждать своих дочерей к проституции, наказания за это не предусмотрено (Лев. 19:29). Наказание предписано в одном случае: если женщина была обручена с мужчиной, и он не обнаружил у нее признаков девственности, тогда она может быть побита камнями до смерти за то, что блудодействовала (Вт. 22:13-21). Эти два текста наталкивают некоторых ученых на вывод, что коль скоро двое взрослых людей, ни один из которых не был помолвлен и не состоял в браке, по взаимному согласию вступали в сексуальные отношения, серьезным преступлением

это не считалось, поскольку ни о каких санкциях в таких случаях не упоминается. Однако еще до закона Моисеева в одном случае было назначено наказание в виде сожжения (Быт. 38:24). Возможно, в израильском обществе, как и во многих современных, терпимо относились к определенным проявлениям проституции, но она, безусловно, считалась аморальной, и мудрецы сурово предостерегали против нее (Пр. 23:27; 29:3). К священникам предъявлялись более высокие нравственные требования, чем к несвященникам, поэтому им запрещалось жениться на блудницах, хотя, опять же, наказания за это предусмотрено не было (Лев. 21:7, 14). С другой стороны, дочь священника за прелюбодеяние могли и сжечь (Лев. 21:9) — дабы соблюсти чистоту священнического рода.

Очевидно, блудницы в древние времена одевались в легко опознаваемые одежды (Пр. 7:10). Во времена патриархов отличительным признаком могло быть закрытое покрывалом лицо (Быт. 38:14-15). Проституция упоминается в нескольких широко известных библейских рассказах. Раав, помогавшая израильским соглядатаям в Иерихоне, была блудницей (Нав. 2:1; 6:16, 21, 24); она фигурирует в родословии Давида и Иисуса (Мф. 1:5 {синод. «Рахава»}). Иеффай был сыном блудницы (Суд. 11:1). К блуднице ходит Самсон (Суд. 16:1). Две блудницы просят Соломона рассудить их тяжбу о младенце (3 Цар. 3:16). Священник Амасия за то, что противился слову Господа, отправится в плен и вынужден будет сделать свою жену блудницей (Ам. 7:17).

Ритуальная проституция. Культ плодородия составлял ядро ханаанской религии. Предполагается, что ритуальная проституция была формой симпатической (то есть имитационной или индуцирующей) магии. Когда люди вступали в половые акты с храмовыми проститутками, они тем самым стимулировали половую активность своих богов, что должно было способствовать повышению плодородия почвы. Термины *qādēš* и *qēdēšâ* (Вт. 23:17) обозначают, соответственно, мужчину и женщину, занимающихся ритуальной проституцией. Эти слова происходят от корня *qdš*, означающего «обосвященный, святой, посвященный». Такие мужчины и женщины считали, что посвящены своим богам для занятий ритуальной проституцией.

Данный обычай был небезызвестен патриархам, поскольку Иуда принял Фамарь за храмовую проститутку (Быт. 38:21). Закон Моисеев запрещает религиозную проституцию (Вт. 23:17), но израильтяне были увлечены Вааловыми культами плодородия в Моаве еще до того, как вошли в обетованную землю (Чис. 25:1-5). Хотя о ритуальной проституции конкретно не сказано, вполне вероятно, что, будучи священниками, Офни и Финеес, когда спали с женщинами, собиравшимися у входа в скинию, следовали заимствованному у хананеев обычаю (1 Цар. 2:22). Культ плодородия установился в Иудее в начале монархии (3 Цар. 14:24) и периодически оказывался под запретом (3 Цар. 15:12). Когда Иосия проводил свои реформы, ему пришлось изгонять занимающихся ритуальной проституцией из самого храма (4 Цар. 23:7).

Духовная проституция. Взаимоотношения между Яхве и Израилем были взаимоотношениями мужа и жены. Поэтому, когда израильтяне прельщались иноплеменными культами, они блудодействовали вслед чужих богов (Исх. 34:15). Иезекииль дает женские имена Самарии и Иерусалиму (символизирующим Израиль и Иудею), называя их Огола и Оголива. Он описывает их блудодеяния и провозглашает суд над ними (Иез. 23). Осия осуществляет сложные символические действия, которые являются обращенной к Северному царству проповедью о его грехе духовного прелюбодеяния. Бог велел Осии жениться на Гомери (Ос. 1:2-3). Она была неверной, а он с любовью вернул ее себе (Ос. 3:1-3). Точно так же Бог обручился с Израилем, как со Своей невестой (Ос. 2:16-20), но эта невеста блудодействовала с ханаанскими богами (Ос. 2:2-13). Божественный муж намерен на время наказать Свою «жену», чтобы Израиль покался и вернулся (Ос. 2:3, 8-13). Хотя речь шла о разводе (Ос. 2:2), окончательной целью было примирение (Ос. 2:16-20).

Новый Завет. Иисус указывал, что блудницы и мытари скорее покаются, уверуют и войдут в Царство Божие, нежели гордые религиозные руководители (Мф. 21:28-32). Блудный сын, который, по-видимому, растратил имение свое на блудниц (Лк. 15:13, 30), был с радостью принят дома, когда раскаялся (Лк. 15:20-24). Павел предостерегает против распутства, потому что совокупляющийся с блудницей становится одним телом с нею, и это неприемле-

мо для христиан, которые принадлежат Христу (1 Кор. 6:15-20). В Книге Откровения говорится о Риме (= Вавилон), «великой блуднице», которая будет осуждена навеки за гонения на рабов Господних (Отк. 17:1-8; 19:1-3).

Уильям Б. Нельсон-мл.

См. также: БОГИ; ИДОЛ; ПОЛОВАЯ РАСПУЩЕННОСТЬ.

БЛЮСТИТЕЛЬ, НАЧАЛЬНИК, ЕПИСКОП (OVERSEER)

Слово *блюститель* (греческое *episkopos*) встречается в Новом Завете ограниченное число раз, но имеет большое значение для правильного понимания роли руководства в церкви.

Существительное *episkopos* встречается в Новом Завете пять раз и означает «надзирающий», «блюститель», «епископ». Оно употреблено для указания на Христа в 1 Пет. 2:25, а в других местах — для указания на людей, исполняющих роль руководителей церкви (Деян. 20:28; Флп. 1:1; 1 Тим. 3:2; Тит. 1:7). Глагол *episkopeo* появляется в стихе 1 Пет. 5:2 и означает «заботиться», «надзирать», «присматривать». Слово *episkope* («епископство») встречается в 1 Тим. 3:1 и указывает на сан или должность блюстителя или епископа. Новозаветным стилем руководства была, бесспорно, коллегиальность блюстителей (старейшин), хотя в организационной, очевидно, присутствовала некоторая гибкость. Вполне вероятно, что один блюститель или старейшина в качестве пастыря играл главную, руководящую роль среди других старейшин местной церкви, как, например, Иаков в Иерусалимской церкви (ср. Деян. 15:13-21). Сама эта должность предназначалась исключительно для мужчин. Мужчинам, призванным стать духовными руководителями в своем доме, точно такая же роль отводилась и в церкви (ср. 1 Кор. 11:2-16; Еф. 5:21-33; 1 Тим. 2:9 — 3:7).

Прежде всего Бог возложил на блюстителей обязанность присматривать за паствой. Деян. 20:28 наставляет: «внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святый поставил вас блюстителями», а в Евр. 13:17 сказано: «они неусыпно пекутся о душах ваших». Речь идет о том, чтобы духовно бдить, быть начеку, быть готовове. Блюстители пекутся о душах тех, кто доверен им в Господе. Они помнят, что для их защиты необходима постоянная бдительность.

Вторая обязанность блюстителей — пасти Божие стадо, как то указано в 1 Пет. 5:2. Пастырство предполагает, что за стадом надо ухаживать, надо проявлять о нем заботу, оберегать и кормить его, руководить им. Все эти задачи относятся к обязанностям служения блюстителя над духовным стадом Божиим. Ответственность эта принимается блюстителем не по принуждению, но с охотой и усердием.

В Деян. 20:27-30 блюстители призваны пасти Божие стадо, возвещая всю волю Божью (Деян. 20:27). Причина в том, что появятся лжеучители, стремящиеся многих увлечь за собою (Деян. 20:29-30). Значение пастырства подчеркивается Павлом в 1 Фес. 5:14-15, где он наставляет руководителей лично вразумлять «бесчинных», малодушных и слабых.

1 Пет. 5:2-3 также касается вопросов внутреннего настроя и побуждений блюстителей, призывая этих духовных руководителей пасти стадо «из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду». Выражение «из усердия» подразумевает «с готовностью», «с охотой». Суть в том, что блюститель должен, будучи скор на служение, обуздывать в себе диктаторские и авторитарные замашки. Каждого подстерегает соблазн злоупотребления властью. Главное в этой области служения — сохранять разумный баланс. Очевидно, что блюстители должны распоряжаться, руководить, направлять, даже править (Евр. 13:7, 17). Тем не менее образцом для них является Господь Иисус; поэтому они — пастыри, они — служители, подающие в назидание стаду пример смирения. Если люди должны считать пастыря своим правителем (или начальником), то сам он должен считать себя служителем. Проблемы возникают, когда одна или обе стороны меняют содержание этих ролей на прямо противоположное. Пастырь, который превозносит себя как владыку, — непереносимый тиран; стадо, которое считает пастыря рабом своим, обречено на духовную гибель.

Полезно рассмотреть соотношение между понятиями блюстителя или епископа (*episkopos*), пастыря (*poimen*) и старейшины или пресвитера (*presbuteros*). Ученые в целом единодушны в том, что в ранней церкви *presbuteros* и *episkopos* подразумевали одно и то же. В самом деле, однозначных свидетельств о прочно установившемся епископ-

ском правлении не встречается до первых десятилетий II века по Р. Х.

Серьезные библейские обоснования позволяют утверждать, что блюстителем и старейшиной могли называть одного и того же человека. В Деян. 20:17, 28 Павел в одной и той же речи обращается к одной и той же группе людей как к старейшинам и как к епископам или блюстителям, когда напоминает им об обязанности пасти стадо. В 1 Пет. 5:1-2 Петр называет себя старейшиной и призывает старейшин (синод. «сопастырь» и «пастыри») надзирать за стадом. В Тит. 1:5-7 одни и те же люди названы пресвитерами и епископами.

В послании к местной конгрегации, к церкви в Филиппах, Павел обращается к епископам или блюстителям (Флп. 1:1 {синод. «всем святым... с епископами и диаконами»}). Невозможно себе представить, чтобы Павел вообще не упомянул в приветствии старейшин, которые были в каждой церкви. Епископы и старейшины должны были представлять собой одну и ту же группу людей.

И наконец, требования к епископам в 1 Тим. 3:1-7 и к пресвитерам в Тит. 1:5-9, в сущности, одинаковы. Слова *episkopos* и *poimen* с очевидностью относятся к должностным обязанностям, в то время как слово *presbuteros*, «старейшина», указывает на духовно зрелый характер человека, принадлежащего к Божиюму народу. Это термин, выражающий высокую оценку и уважение, который в ранней церкви применялся по отношению к ее духовным пастырям, даже если они иногда оказывались очень молоды.

В требованиях, которые Библия предъявляет к блюстителям, более всего акцентирован характер человека, проявляющийся во всех аспектах его жизни, как личной, так и общественной. Большая часть этих требований в дальнейших разъяснениях не нуждается, а перечислены они в 1 Тим. 3:2-7 и в Тит. 1:6-9. Основополагающее требование — безупречность блюстителя, что подразумевает чистоту и цельность во всех упомянутых Павлом аспектах. Жизнь и репутация блюстителя должны быть таковы, чтобы он не мог стать объектом упреков и порицания. Он не должен допускать оплошностей, несовместимых с его положением, навлекающих наказание со стороны конгрегации (ср. 1 Тим. 5:19-20).

Блюстителю должен быть безупречен и в личной жизни. Он должен быть умеренным, сдержанным, справедливым, страннолюбивым, честным, благочестивым, целомудренным, должен любить добро, не склоняться к пьянству, быть не сварливым, но кротким, не гневливым, не властным и не корыстолюбивым.

Безупречен должен он быть и в своей семейной жизни. Он должен быть мужем одной жены (буквально: «мужчина для одной женщины»), должен хорошо управлять своим домом и следить, чтобы дети слушались его с надлежащим уважением. О выражении «муж одной жены» велось много споров, но здесь, безусловно, подразумевается верность своей жене.

Блюстителю должен быть безупречен в своей общественной жизни. Он не должен быть новообращенным, и по вполне объяснимой причине: иначе он мог бы возгордиться и подпасть под осуждение вместе с дьяволом. Кроме того, он должен пользоваться доброй репутацией среди внешних, так чтобы не впасть в нарекание от них и в сеть дьявольскую.

И наконец, блюститель должен быть безупречен в своей профессиональной жизни. Блюстителю должны уметь учить и должны твердо придерживаться Слова Божиего, чтобы наставлять в здравом учении и обличать тех, кто ему противится.

О полномочиях блюстителей говорится в Евр. 13:17. Обязанностей у конгрегации две: повиноваться и быть покорными. В основе этой покорности и повиновения власти лежат три побудительных мотива. Во-первых, руководители надзирают за людьми. Данный образ, по-видимому, сводится к тому, что ночи они проводят в бдениях, неусыпно заботясь о Божием народе. Во-вторых, они должны будут дать отчет Богу о том, как пасли стадо (Его стадо, ср. 1 Пет. 5:2). Бог возложил на них эти обязанности, и поэтому они должны будут держать перед Ним ответ. И последний побудительный мотив — чтобы блюстители могли надзирать с радостью, а не воздыхая. Если царит непослушание, для церкви не полезно. Евр. 13:17 — суровое напоминание о том, что благополучие сообщества тесно связано с тем, как люди относятся к своим руководителям.

Служение епископа или блюстителя — это одновременно великая привилегия и огромная ответственность. Пастырь/старей-

шина/блюститель должен пасти, направлять, учить и оберегать доверенное ему Божие стадо со всей чистотой и смирением, взирая на Господа Иисуса как на образец служения.

Дэниел Л. Эйкин

См. также: ЦЕРКОВЬ; СТАРЕЙШИНЫ; РУКОВОДСТВО.

Литература: H. W. Beyer, TDNT, 2:608-22; L. Coenen, NIDNTT, 1:188-201; D. Deer, *Biblical Translator* 30 (1979): 438-41; G. Knight, *Presbyterian* 11 (1985): 1-12; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; T. Rohde, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 2:35; P. Toon EDT, pp. 157-58; R. S. Wallace, EDT, pp. 346-48.

БОГ

(god)

Ветхий Завет. В Ветхом Завете форма множественного числа *ʾēlōhīm* стала излюбленным родовым термином для обозначения Бога. Причины нам неизвестны, однако примеры из древней литературы, современной Ветхому Завету, свидетельствуют об употреблении в культурах окружающих Израиль народов форм множественного числа для обозначения единичного божества — тем самым акцентировалась полнота божественной жизни. Некоторые толкователи понимают множественное число как усиленную форму, выражающую неизяснимость данного понятия, либо как абстракцию, соответствующую нашему слову *божество* или *силы*, и оба эти взгляда имеют свои обоснования.

В точности неизвестно, когда и почему израильтяне приняли такое именование своего Бога вместо форм единственного числа *ʾēl* или *ʾēlōah*. Однако основываясь на книге Бытия и рассказе о раскрытии имени Бога в Исх. 3:14, мы подозреваем, что слово *ʾēlōhīm*, наряду с другими терминами, с древнейших времен широко употреблялось израильтянами для обозначения Бога.

С течением времени, однако, Бог раскрыл Свое уникальное личное имя, *Yahweh*, под которым Израиль и должен был знать Его. Согласно Быт. 4:26, это имя было известно еще в допатриархальную эпоху, но Исх. 3:14 подталкивает нас к выводу, что в эпоху Моисея оно приобрело новое, более характерное значение.

Как правило, выбор в тексте одного из имен (*Elohim* или *Yahweh*) для обозначения Бога Израиля тесно связан с литературным контекстом. Имя *Elohim* представляется более уместным в тех контекстах, которые требуют универсального взгляда на божество или связаны с Его силой и всемогуществом, в то время как имя *Yahweh* более при-

емлемо в контекстах, апеллирующих к Израилю и его историческому опыту или описывающих личное присутствие Божества и Его участие в делах Израиля и мира. Например, в повествовании о творении в Быт. 1 употребляется имя *Elohim*, поскольку речь идет о сотворении мира, и Бог действует в Своей роли Всевышнего, однако в параллельном повествовании Быт. 2 вводится двойное имя «Яхве Бог» («Господь Бог») в связи с тем, что Яхве лично участвует в создании мужчины и женщины.

Бог как Творец. Существенно, что первое представление о Боге, которое Библия дает своему читателю, — это Бог, сотворяющий небо и землю (Быт. 1:1). Выражение «небо и земля» — меризм, означающий, что все в известной нам вселенной создано Богом.

Библия не делает попыток как-то доказывать существование Бога. Напротив, вся вселенная сама по себе служит подтверждением Его существования. И более того, сам факт, что Он является Творцом, означает, что мир принадлежит Ему. Так что, когда Бог обещал Аврааму землю Ханаанскую, Он был вправе распоряжаться ею, потому что весь этот мир сотворил Он.

Ханаанские боги олицетворяют собою силы природы; между природой и божествами не существовало четкой разграничительной линии. С другой стороны, повествование о сотворении мира в Быт. 1 — 2, которое правильной понимать как описывающее двадцатичетырехчасовые «дни», констатирует то богословское положение, что Бог отделен от природы, что Он положил начало существованию природы и управляет ею. В дополнение к своей роли высших свидетелей Бога в этом мире люди являются также Его представителями, которые должны поставить мир природы на службу Богу («и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле», Быт. 1:28). Итак, ветхозаветный Бог с самого начала является Богом, Который отделен от природы и правит ею. По мере того как в Ветхом Завете разворачивается история, описывается Он, соответственно, как исторический Бог.

В повествовании о сотворении мира формируется концепция, которая, наряду с новозаветным учением о воплощении, является, возможно, наиболее замечательным откровением о Боге во всем Писании, концепция образа Божьего (Быт. 1:26-27; 9:6).

Эта характерная особенность творения подразумевает, что Бог лично связан с человеком и передает ему как Своему творению какую-то частицу Своей природы. Хотя в истории толкования этой концепции не встречается единогласия по поводу смысла фразы «по образу Божию», наиболее удовлетворительным объяснением следует признать объяснение всеобъемлющее. Под образом и подобием Божиим подразумевается все, что составляет отличительные свойства природы человека: ее духовные, психологические, социальные и биологические аспекты, в каждом из которых отражена природа Бога. Духовные аспекты подразумевают, что человечество создано для отношений со своим Творцом; психологические аспекты предполагают, что люди — существа разумные и чувствующие; социальные аспекты — что они созданы для отношений друг с другом; а биологические предполагают, что телесная форма человека отражает некий сущностный аспект Бога — не в том смысле, что у Него есть тело, а в том, что Его сущность многогранна и многофункциональна. Например, Он говорит, видит, слышит и ходит, не нуждаясь для этого в физических органах, которые потребовались бы для таких действий человеку. Окончательным выражением этого атрибута Божьей сущности является Его воплощение в человеческое тело. Итак, образ Божий не ограничивается одним аспектом человеческой природы, таким как разум или дух, но всеобъемлющ. Следовательно, когда Бог создавал человека по образу Своему, Он оставил в людях неизгладимый отпечаток Своей сущности. Люди не божественны, но отражают природу божества.

Взгляд на Бога как на личность основан на образе Божьем. Он — существо, обладающее сознанием, имеющее волю и замыслы. Параллельное повествование о сотворении мира в Быт. 2:4-25 развивает этот взгляд на Бога как личность, описывая в антропоморфных выражениях, как Он создал человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, сотворил птиц и зверей полевых, сформировал из ребра человека женщину и, наконец, насадил в Едеме сад для обитания людей. Итак, это начальное изображение Бога привносит в библейское повествование взгляд на Бога как личность. Независимо от того, является ли повествование о творении древнейшим в

композиции Библии или более поздним, его каноническое положение в Ветхом Завете дает ему преимущество его первой книги, и читатель Писания знакомится с Ветхим Заветом, уже усвоив представление о Боге Творце, лично участвующем в делах созданного Им мира. Поэтому для читателя нет ничего удивительного в том, что Бог ходит по райскому саду, обращается к Адаму и Еве, вынашивает замысел спасения нравственно испорченного мира, вступает в завет с Авраамом, вмешивается для спасения жизни Исаака в земле Мориа, говорит с Иаковом в его сне и защищает Иосифа в чужом и враждебном окружении, чтобы осуществить Свою волю в отношении людей, которых Он избрал в качестве носителей Его имени в мире.

Бог отцов. С появлением патриархов Израиля (Авраама, Исаака и Иакова) Бог становится известен под именем «Бог Всемогущий», (*El Shaddai*) (Быт. 17:1; 28:3; 35:11; 48:3; 49:25; Исх. 6:3; Иез. 10:5) и, реже, «Бог вечный» (*El Olam*), «Бог видящий» (*El Roi*) и «Бог Всевышний» (*El Elyon*) (Быт. 21:33; 16:13). Последние два термина возникают в конкретной исторической ситуации и подразумевают участие Бога в жизни Его народа. Имя Бога персонализируется в обобщенном выражении «Бог отцов ваших/твоих», указывающем на патриархов (Исх. 3:13-16; Вт. 1:11, 21; 4:1; 6:3; 12:1; 27:3; Нав. 18:3 и так далее). Бог также именуется «щит Авраама» (Быт. 15:1), «страх Исаака» (Быт. 31:42, 53), «мощный Бог Иаковлев» (Быт. 49:24). Как правило, ханаанские боги именовались по названию места, где им поклонялись, однако в этой Своей личной форме Бог патриархов раскрывается в качестве вседущего Бога, принимающего участие в истории и в жизни тех, кого Он избрал.

Бог израильской истории. *Исход.* Возможно, единственной важной исторической эпохой для формирования концепции Бога была, несмотря на возращения критически настроенных историков, эпоха Моисея, и в этом отношении нет текста важнее, чем Исх. 3:14, где Бог раскрывает Себя Моисею во фразе «Я есмь Сущий». По своему богословскому значению этот текст сравним с Быт. 1:27. Его дополняет Исх. 6:2-9. Для этого загадочного выражения были предложены многочисленные толкования. Ключевым словом является глагол «есмь» (*hâyâ*), употребленный здесь в несовершен-

ной форме (буквально: «Я буду, Кем буду»), однако еврейские несовершенные глаголы могут передавать как будущее, так и настоящее время («Я есть, Кто Я есть»). Сокращенная форма этого имени встречается в конце стиха: «*Кто есть*, послал меня к вам» {синод. «Сущий послал меня к вам»}. А в Исх. 3:15 «Сущий» отождествляется с Богом отцов: «Господь... Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам».

Наиболее удовлетворительным является объяснение этого имени, подсказанное контекстом. Учитывая это, Уолтер Эйхродт предположил, что значение его заключается в обетовании Божьего присутствия. Когда Моисей противился замыслу Яхве, согласно которому он должен был пойти к фараону, Яхве сказал: «Я буду с тобою» (Исх. 3:12). Такое значение связано не только с ближайшим относящимся сюда контекстом, но распространяется также на весь контекст Ветхого Завета. Яхве (уточнение произношения этого имени — заслуга ученых нашего времени) будет находиться вместе с израильтянами. Это обещание Божьего присутствия стало в Моисееву эпоху решающим фактором и послужило предметом разногласия в Исх. 33, где Яхве первоначально откликнулся на эпизод с поклонением золотому тельцу заявлением, что израильтяне будут лишены Его присутствия на пути в Ханаан. Тогда Моисей стал умолять Бога идти вместе с ними или вовсе не выводить их в Ханаан. Бог с этим согласился и обещал присутствовать с народом. Это обетование присутствия Бога с Израилем достигает своей высшей точки в тексте Исх. 7:14, где Бог обещает, что родится Сын и что с имя Его будет Еммануил, что означает «Бог с нами».

Итак, Бог, или Яхве, — это Бог, присутствующий среди Своего народа, присутствующий в сотворенном Им мире, присутствующий во время войны и во время мира, во времена кризисов и во время спокойствия и в особенности — во время близящегося исхода из Египта, о чем и говорится в Исх. 3:14.

Бог в качестве Бога спасающего проявляется во вселенском аспекте в истории потопа (Быт. 6 — 9), а в личностном аспекте — в рассказах о патриархах (Быт. 12 — 50). Это представление о Боге возвышается до общенационального уровня во время исхода из Египта: в истории исхода повествование о Иосифе исполняет роль плавного пе-

рехода — от представлений о Боге как личном Спасителе к представлениям о Спасителе общенациональном. Божье избавление Израиля от египетского рабства становится ветхозаветной парадигмой спасения, так что когда Израиль столкнулся с таким национальным кризисом, как вавилонский плен, образ Божьего спасения Израиля из Египта сделался эталоном, с которым сравнивали возвращение в Иудею. В исторических книгах Бог в качестве Бога спасения избавляет Свой народ от национального угнетения и унижения, а в Псалтири спасает народ и отдельных людей от их личных бед, болезней и других невзгод. В то время как спасительные дела Бога в Ветхом Завете по большей части привязаны к времени и месту, в Новом Завете они служат основанием, на котором выстраивается учение о вечном спасении, трансцендентном по отношению к времени и месту. Далее, уже в Четвертой песне о Рабе у Исаии (Ис. 52:13 — 53:12), спасительные дела Бога становятся пассивным страданием, и за счет этого возникает связь между ветхозаветными представлениями о Боге и новозаветными представлениями о страдающем Мессии.

Синай. То, что Бог сделал ради патриархов, Он сделал ради Израиля. Синай стал итогом Его предшествующих дел, направленных на то, чтобы сделать израильтян особым народом Яхве и сформировать из них преданное Ему сообщество. Бог начал эту работу, когда сотворил мир, и продолжил ее в Своих делах благодати, ниспосланной в жизни героев веры, таких как Енох, ходивший пред Богом (Быт. 5:22, 24), Авраам, чью веру Бог вменил ему в праведность (Быт. 15:6), и Иосиф, которого Бог поддерживал в Египте и в бедах, и в радостях (Быт. 39:23). Синай стал местом, где Бог раскрыл Себя Израилю. Это откровение приняло форму Торы (Закона). Дела примирения, которые Бог осуществлял со времен грехопадения (Быт. 3), предопределили институциональные установления Торы. Бог установил институт представителей (священников) — посредников в примирении Себя с Израилем, определенное место (скиния), где Израиль должен был встречаться с ним в актах поклонения, и определенные средства (обряды жертвоприношений), призванные обеспечивать формальные способы выражения для Израиля и отдельных

израильтян, стремившихся исполнить волю Бога и жить, соблюдая Его заповеди.

В то время как Тора являлась обширным откровением о воле Бога и об ответственности перед Ним Израиля, Бог поставил подтверждающую Тору подпись в более формальном соглашении, именуемом завет (*bêrit*). Завет, который Он заключил с Авраамом, был возобновлен на общенациональном уровне на горе Синай и содержал подробные установления, определявшие взаимоотношения между Израилем и Яхве. Бог не только связал Себя с Израилем, но и призвал Израиль связать себя с Ним обязательствами.

В этом завете Бог утвердил богословское положение о Своей единственности: «ГОСПОДЬ, Бог наш, ГОСПОДЬ един есть» (Вт. 6:4). Эта посылка, отделяя Его от божественных пантеонов, столь распространенных на древнем Ближнем Востоке, говорит также о Его внутреннем единстве, предполагающем цельность личности и единство замыслов. Хотя в Ветхом Завете о Боге может говориться во множественном числе (например, «сотворим человека по образу Нашему», Быт. 1:26), эта множественность Его внутренней сущности, которая, возможно, указывает на сложную и внутренне взаимодействующую природу Его личности, проявляется на фоне единства Его замыслов. Следовательно, Его нельзя представлять себе подобным пантеону древних богов и богинь, которые иногда направляли свои действия против замыслов друг друга. Напротив, Он един в личности и в замысле. Итак, Израиль был призван поклоняться Богу во всеединстве своей преданности, хранить верность лишь Ему и никаким другим богам (Исх. 20:3-6). Пророки позднее помогли Израилю понять, что эта неделимая верность фактически была направлена на единственного Бога, Который существует (например, Ис. 45:5). Иные боги есть просто плод воображения.

Завет у горы Синай имел двойное назначение, оговаривая, как Бог будет относиться к Израилю и как Израиль должен относиться к Богу и к миру. Те же самые выражения, которыми в Ветхом Завете описывается Бог, употребляются для того, чтобы призвать Израиль к верности завету.

Например, призыв Бога к израильтянам быть святыми основан на Его святости: «Будьте святы, ибо Я свят» (Лев. 11:44-45; 19:2; 20:26; 21:8). В Синайских установле-

ниях представления о Боге в подробностях не описываются — сказано только, что Бог свят. Это качество Бога распространяется также на одеяния первосвященников, скинию, субботу и на весь Израиль. Книга Левит до такой степени сосредоточена на концепции святости, что Лев. 17 — 20 называют «Кодексом святости». В основополагающем смысле слово *святой* подразумевает обособленность от мирского и предназначение для служения Богу. Святость Яхве включает в себя понятия Его могущества (1 Цар. 6:20), трансцендентности и нравственного совершенства (Ис. 6:3; 35:8). Его заповедь быть святыми не предполагает переход к людям Его невоспроизводимых атрибутов, таких как трансцендентность и всемогущество, но требует от человека бояться Бога и стремиться к нравственному совершенству. Исаия, глубоко переживающий свою встречу со святым Богом (Ис. 6:3), ощущает собственную нечистоту (Ис. 6:5). Его понимание святости Бога подтверждается тем, что он часто именует Бога Святым Израилевым.

Нравственная сущность завета, однако же, описывается другим словом, *hesed*, многогранным термином, требующим разнообразных переводов, таких как «неотступная любовь», «доброта», «милость», «верность», «надежность» и «правдивость». Об этой характеризующей Бога «надежности» или «верности» говорится в этическом средоточии закона, в десяти заповедях, где Бог заявляет, что будет проявлять *hesed* «до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20:6). В некоторых случаях это слово может также выражать понятие сострадания (Иер. 16:5).

Поскольку Бог относится к Израилю с неотступной любовью и состраданием, Израиль должен отвечать Ему такой же любовной преданностью. Красноречиво говорит об этом пророк Михей (Мих. 6:8): «О, человек! сказано тебе, что — добро, и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия (*hesed*) и смиренномудренно ходить пред Богом твоим».

Итак, на горе Синай Бог объявил о Своей святости и любви к Израилю и призвал Израиль к такой же святости в жизни и к любовной преданности по отношению к Нему — и к состраданию по отношению к ближним.

Странствия в пустыне и завоевания. В эпоху между исходом и монархией ветхозаветный Бог выделяется в качестве Бога воителя. Уже во время исхода из Египта израильтяне называют Его «мужем брани» (Исх. 15:3), а священнописатель книг Самуила говорит, что войны Израиля — это войны Господа (1 Цар. 18:17; 25:28).

Книга Судей основывается на посылке, что Иисус Навин старался выполнить повеление об истреблении хананеев, но в эпоху судей вводится новый принцип, согласно которому хананеи были оставлены на земле, чтобы испытать решимость Израиля придерживаться пути Господня (Суд. 2:20-23). В Книге Судей Бог в критические моменты вмешивается в историю и проявляет Свою верховную власть над народами.

И все же мы должны признать, что повеление вести войну с хананеями и участие Бога в этой войне представляют собой проблему для ветхозаветного богословия. В то же самое время не следует забывать, что Ветхий Завет ориентирован на древнейший контекст — выживание тогда чаще всего было выживанием наиболее достойных. Война была частью жизни. Когда люди отвергают доброту Бога, Он прибегает к методам, которые характеризуют греховную человеческую натуру — не для того, чтобы оправдать эти методы, но чтобы искупить Израиль и мир. Четко формулирует этот принцип Павел в Рим. 2:4-5. Еще одной гранью в вопросе об истреблении хананеев было то, что они представляли собой угрозу для веры Израиля (Исх. 23:23-33; Чис. 33:50-56; Вт. 7:1-6; Суд. 2:2). Даже во времена Авраама Бог говорил об аморреях (хананеях), что мера их беззаконий еще не наполнилась (Быт. 15:16).

Итак, присутствие Бога было решающим для успеха при завоевании земли Ханаанской. Бог лично в нем участвует (Нав. 6:7; 10:11, 12-14), и священнописатель книги Иисуса Навина указывает на это в своем утверждении «Господь, Бог Израилев, сражался за Израиля» (Нав. 10:42).

Плен и возрождение. История Израильского царства закончилась в 722 г. до Р. Х. падением Самарии, а в истории Иудеи после разрушения Иерусалима в 586 г. до Р. Х. Образовался пробел, получивший название «вавилонское пленение». Во время этих национальных катаклизмов Бог проявляет Себя как Бог суда и гнева, но в отношении возвращения из плена и возрождения Вет-

хий Завет изображает Его Богом сострадания и спасения.

Во времена от Моисея до Малахии Бог посылает в качестве Своих вестников Своих служителей, пророков. В то время как с патриархами Бог говорил во снах и видениях, а с Моисеем — без посредников, с Израилем Он говорит через пророков. Илия служит образом пророка, призывающего Израиль вернуться к завету с Яхве и поклоняться только Ему. Через этих посредников Бог снова проявляет инициативу Своего откровения и Своих дел, как Он уже поступал в прошлом Израиля, выбирая время и место, где будет говорить со Своим народом. Точно так же, как Он передал Свое слово Моисею, Бог раскрывает Свое слово пророкам и вдохновляет их, чтобы произносили его безбоязненно (Ис. 6:6-13; Иер. 1:9-10).

В основном эти пророчества были двумерными. Во-первых, Бог — Судия. Израиль по своим грехам заслужил справедливую Божью кару, что в конце концов выразилось в покорении и пленении Израиля (722 г. до Р.Х.) и Иудеи (586 г. до Р.Х.), в последовательности исторических событий, которую пророки, как правило, называли *днем Господним* (Ам. 5:18-20). Яхве не был деспотом, действующим непредсказуемо и иррационально, Он поступал в соответствии с принципами справедливости, которые изложил в Торе, и требовал, чтобы Израиль придерживался тех же норм справедливости. Сердцевину закона составляло требование неуклонной преданности Богу и Его воле. Это означало, в соответствии с заповедями Торы, что у израильтян не должно быть других богов, кроме Яхве. Таким образом, наиболее выразительным проявлением неверности, в которой пророки обличали израильтян, было их вопиющее идолопоклонство. Книга Плач Иеремии служит оценкой падения Иудеи и свидетельством о милосердии Яхве, которое «обновляется каждое утро» (Пл.И. 3:22-24). Священнописатель объясняет все несчастья грехами пророков и священников, которые больше занимались личными делами, нежели душами тех, за кого несли ответственность (Пл.И. 4:13-16). Возрождение, проистекающее от милосердия Божьего, может быть ускорено благодаря тому, что люди придут в отчаяние от своих грехов и возложат надежды на Господа. Книга заканчивается молитвой о возрождении (Пл.И. 5:19-22).

Во-вторых, Бог — *сострадающий*. Завершающим словом пророческого богословия была благодать. Ни один из пророков не знал этого лучше, чем Исаия, который объявил, что эра возрождения — это время, когда Яхве утешит Свой народ, и возвестил о прощении Яхве грехов Иуды (Ис. 40:1-2). Деяния Бога по возрождению Иудеи после вавилонского плена будут так же могущественны и полны сострадания, как избавление предков от египетского рабства; иными словами, Яхве осуществит второй исход (Ис. 35; 45). В это время чудес величие Яхве проявится таким образом, что это заставит все народы обратиться к Нему ради спасения (Ис. 45:22). Сострадание Бога по отношению к Израилю и ко всему миру так велико, что Он примет обличье Раба и возьмет на Себя страдания и грехи Израиля (Ис. 53:4-6).

Бог израильских мудрецов и псалмопевцев. Бог израильских мудрецов. В Ветхом Завете Бог известен в качестве мудрого Бога в Торе и в книгах пророков, однако нигде этому Его качеству не придается значения больше, чем среди мудрых людей и в созданной ими литературе о мудрости (книги Иова, Притчей, Екклесиаста). Представление о Божьей мудрости подразумевает Его понимание вселенной и ее функционирования как в самом широком масштабе, так и на уровне отдельной личности. Итак, мудрость Бога состоит в Его знании сотворенного мироздания и в управлении им (Иов 38 — 39). Далее, она подразумевает, что Бог внес во вселенную определенную упорядоченность и регулярность и что такое мироустройство должно найти свое отражение в человеческой жизни. Именно на последней из упомянутых граней мудрости основано личностное и практическое выражение мудрости в книге Притчей. Итак, человек должен жить в обществе упорядоченной (нравственной) жизнью, так чтобы общество могло стать отражением упорядоченности во вселенной, в которой в свою очередь отражена некая важная сущность, относящаяся к природе Бога.

Учение о мудрости, не делая акцента на предписаниях Торы или на пророчествах пророков, сосредотачивается на мироустройстве как средстве божественного откровения. Следовательно, поскольку Бог говорит через природу не так прямо, как через Тору или через пророков, неудивительно, что книга Екклесиаста по временам избира-

жает Его несколько уклончивым, особенно в том, что касается раскрытия людям смысла их жизни. Однако при известной настойчивости толику смысла в повседневных жизненных делах и заботах обнаружить все-таки можно (Ек. 2:24-26).

Бог мудрости опирается на принципы справедливого вознаграждения и возмездия. Иными словами, Он поощряет праведных и карает нечестивых — принцип, который отстаивают друзья Иова и Книга Притчей. Однако кругозор в литературе о мудрости достаточно широк, чтобы допустить существование случаев, когда безвинные страдают, а нечестивые преуспевают. Такова проблема Иова; несмотря на то что принцип воздаяния лежит в основе упорядоченности вселенной, Иов настаивает, что Бог не всегда следует этому принципу. Когда Яхве в финале говорит с Иовом из бури (Иов 38:1 — 42:6), Он не защищает этот принцип и не объясняет его дух, но объявляет о Своем величественном знании вселенной и искусном управлении ею, а также объясняет ограниченность человеческого разума. В то время как люди склонны обсуждать проблему в терминах справедливости, Бог предпочитает толковать ее в терминах благодати. Так, в эпилоге Книги Иова (Иов 42:7-17), Бог не только возвращает собственность Иова, но и удваивает ее.

Бог израильских псалмопевцев (Псалтирь). Попытка подытожить взгляды на Бога в Псалтири вызывает те же самые трудности, что и в случае Торы и пророков. В Псалтири Бог столь многогранен и многофункционален, что любое резюме будет неадекватным. И все же псалмы представляют собой микрокосм израильской религии. Они в какой-то мере содержат и законы, и пророчества, и мудрость. Какое бы изображение Бога мы ни обнаружили в этих разделах Ветхого Завета, обычно его же можно найти и где-нибудь в псалмах. Бог сотворил вселенную и поддерживает ее существование (Пс. 103), Он защищает непорочных (Пс. 25) и милует виновных (Пс. 50). Хотя в псалмах Бог изображается как Бог Израиля, ради него участвующий в истории, псалмы являются также главным ветхозаветным свидетельством о личности религии. Псалтирь — это действительно израильский сборник молитвенных песнопений, но в ней отражена также отзывчивость Бога по отношению к преданному верующе-

му, взыскующему Его милосердия и помощи.

Новый Завет. С христианской точки зрения, Бог Ветхого Завета — тот же Бог, что и в Новом Завете, за тем исключением, что Он проявляет Себя другими способами, самым важным из которых является Его воплощение. И все же основные атрибуты Бога — те же самые, что и в Ветхом Завете. Изучение Бога Нового Завета в каком-то смысле представляет собой изучение христологии, хотя это и не является главной темой данной статьи.

Базовым термином для обозначения Бога в Новом Завете является *theos*, однако слово *kurios*, греческое соответствие для израильского *YHWH*, нередко используется вместо базового термина. Задолго до христианской эры евреи перестали произносить имя Бога, чтобы не осквернить и не принизить его. Вместо этого они добавили к четырем согласным этого имени (*YHWH*) гласные из другого еврейского слова, *Adonai*, которое означает «мой Хозяин» или «мой Господь». Однако чаще этого составного имени они употребляли заимствованное из еврейского *Adonai*. Когда Ветхий Завет переводился на греческий язык, имена *YHWH* или *Adonai* были переданы греческим словом *kurios*, что означает «Господь». Итак, Бог в Новом Завете зачастую именуется *kurios* или «Господь» — так же, как Иисус.

Новый Завет, как и Ветхий, не пытается доказать существование Бога. Скорее он заявляет, тоже подобно Ветхому Завету, что Бог существует и проявляет Себя различными способами, но в конечном счете Он говорит через Своего Сына, Иисуса Христа (Евр. 1:1-4), Который превосходит ангелов, священников и все другие проявления божественного Слова.

Бог в синоптических евангелиях. В синоптических евангелиях изложена история рождения, жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа. Однако в основе этой истории — Сам Бог. Матфей связывает рождение Иисуса с исполнением пророчества Исаии о грядущем Еммануиле, Чье имя значит «с нами Бог» (Мф. 1:23). Бог Ветхого Завета является в мир во плоти человеческой.

Царство Божье. В центре синоптических евангелий находится Бог, пославший Иисуса и вооруживший Его учением о Царстве Божьем, о спасении Божьем и о Христе как

Сыне Божьем. Учение Иисуса в этих евангелиях представлено в терминах близкого Царства Божьего (Матфей предпочитает «Царство Небесное») — выражение подразумевает одновременно и материальные, и духовные аспекты. В Ветхом Завете «Царство Яхве» предполагает Его верховное владычество над миром (Пс. 102:19; 144:13). Принципы этого Царства происходят от его Царя, Бога, и изложены в Нагорной проповеди (Мф. 5 — 7). Обитатели этого Царства названы «сынами Божиими» (Мф. 5:9), и праведность, которая требуется от них, начинается с праведности Бога (Мф. 5:48), что во многом сходно с требованием Бога, чтобы Израиль был святым, потому что Он — свят. Царство Божье — это концепция, связанная с изначальной заповедью о том, чтобы люди как представители Бога обладали землей и владычествовали над нею (Быт. 1:28). Этот долгий процесс с его успехами и неудачами, изложенными в ветхозаветной истории, наконец обрел свое завершение на новом уровне с пришествием Мессии, Иисуса Христа, в Божественности Которого убеждены священнописатели-синоптики. Ради блага человечества Он лично стал владычествовать над миром, изгоняя бесов, исцеляя недуги, повелевая силами природы (Мк. 11:20; Лк. 8:24-26) и прощая грешников. Через Христа Бог повелевал сотворенным Им миром. Царство Божье осуществилось через Иисуса Христа в виде царствования Бога, подобно тому как современные монархи царствуют (но не правят), чем превосхищалось правление Бога в эсхатологическом веке. И все же царствование Бога может стать правлением Бога в сердцах людей, которые покорились владычеству Христа в ожидании той исторической реальности, когда царство мира соделается «Царством Господа нашего и Христа Его» (Отк. 11:15).

Спасение Божье. В Ветхом Завете спасительные деяния Бога проявлялись в виде избавления от военных угроз, от личных бед и недугов, от политического угнетения. Хотя эти грани спасения не обойдены вниманием в Новом Завете, его концепция предполагает духовную грань спасения, и данная идея становится ведущей. Посылая Иисуса, объявляет Лука, Бог «воздвиг рог спасения» для Израиля в доме Давида (Лк. 1:69), чем подразумевается прощение грехов (Лк. 1:77). Когда Симеон увидел Младенца Христа, он заявил: «Видели очи мои

спасение Твое» (Лк. 2:30). Лука истолковывает служение Иоанна Крестителя в пустыне как исполнение пророчества Исаии (Ис. 40:3-5) о том, что спасение Божье преобразит пустыню (Лк. 3:4-6). Таков смысл спасения в Лк. 19:9, где Иисус объявляет, что благодаря покаянному духу Закхея в его дом пришло спасение.

Сын Божий. Это выражение может относиться к людям (Лк. 3:38), однако интересующее нас в данный момент значение подразумевает Иисуса в том смысле, что Он есть Бог и обладает частью природы Бога. Этот титул может обозначать просто Мессию (Мк. 1:1; Мф. 16:16), однако в Мф. 11:25-27 то, что Иисус — Сын, предполагает исключительные и неповторимые взаимоотношения Отца и Сына. Сын знает Отца настолько же, насколько Отец знает Сына.

Бог в четвертом Евангелии. Если синоптические евангелия оставляют легкое ощущение неопределенности в том, что касается божественности Иисуса, Евангелие от Иоанна заявляет о ней безоговорочно, называя Иисуса «Словом» (*logos*) и утверждая, что «Слово было Бог» (Ин. 1:1). Иоанн делает акцент на богословском учении, которое столь ясно изложил Исаия (Ис. 43:1-7, 14-16; 45:1-7), о том, что Творец и Искупитель — одно (Ин. 1:10-13; см. также 1 Кор. 8:6; Кол. 1:16). Далее, это Евангелие подспудно отождествляет Иисуса с ветхозаветным Яхве, Который открыл Себя Моисею словами «Я есмь» (Исх. 3:14; см. Ин. 6:35, 48; 8:12; 10:7, 9, 11, 14; 11:25; 14:6; 15:1, 5).

Бог как Отец. Представления о Боге как Отце Израиля (Вт. 32:6) и отдельных людей (Вт. 8:5) берут свое начало в Ветхом Завете. Хотя в синоптических евангелиях этот термин тоже используется, Евангелие от Иоанна выделяет данный титул Бога, подчеркивая близкие сыновьи отношения Иисуса с Богом: «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30). Противники Иисуса услышали в провозглашении Иисусом этих Его отношений с Отцом претензию сделать Себя равным Богу (Ин. 5:18). Однако упоминание Иисусом Бога в качестве Отца — это лишь одна сторона дела. Другая заключается в том, что Бог признал Иисуса Своим Сыном, на что более определенно указано Матфеем и Лукой, нежели Иоанном. При крещении Иисуса глас с небес объявил: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3:17; Лк. 3:22).

Бог как Святой Дух. Ветхозаветные свидетельства настойчиво указывают на то, что Бог — существо духовное, хотя о Нем здесь нередко говорится в антропоморфных терминах. В самом деле, в Ветхом Завете объявляется, что Бог абсолютно отличен от человека (Чис. 23:19; Ос. 11:9). Иисус помещает идею о Боге как Святом Духе в контекст поклонения в провозглашенном Им новом веке: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24). Духовная природа Бога требует от людей духовного отклика, который не связан с конкретным местом, как поклонение в храме, будь то на горе Гаризим или в Иерусалиме, но сосредоточен на Христе, Который есть истина (Ин. 14:6).

Иоанн и дальше развивает эту идею и излагает учение о Святом Духе, Который исходит от Отца (Ин. 15:26) и послан Сыном (Ин. 16:7). В Ветхом Завете термин «Святой Дух» относится к проявлениям Божьего присутствия в мире (Пс. 50:13). В четвертом Евангелии Святой Дух — сущность, равно как Отец и Сын. Однако единство Бога по-прежнему подтверждается Иисусом и Павлом (Мк. 12:29; Рим. 3:30). Взгляд на Бога как на Троицу подразумевается уже в формуле крещения из Мф. 28:19 и в благословении Павла из 2 Кор. 13:13.

Бог в Деяниях святых апостолов. В книге Деяний говорится о действиях Бога в истории в эпоху после воскресения и вознесения Христа. Бог послал Святой Дух, чтобы поддержать Свой народ в его задаче благовествования о Иисусе. Петр объявил в Пятидесятницу, что Бог воскресил Иисуса из мертвых (Деян. 2:24). Эта реальность воскресения, столь губительная для царства греха и смерти, является доминирующей темой наступающего нового века. Да, книга Деяний свидетельствует о воскресшем Христе, воскресил же Его из мертвых Бог Отец (Деян. 5:30), и Отец помогает ученикам продолжить миссию Христа в мире.

Бог в посланиях Павла. Апостол Павел проникает в самую глубину того, что означают распятие и воскресение. В этих событиях Бог раскрыл Свою мудрость и Свое могущество. В распятии Бог принял на Себя слабость человеческой плоти и показал, что немощное Его несоизмеримо величественней, чем человеческое могущество, и что Его мудрость непредставимо мудрее, нежели человеческое разумение (1 Кор. 1:22-25). Благословение, которое Бог угото-

вил любящим Его, полностью раскрыто в распятии и воскресении (1 Кор. 2:9-10). Фактически, спасение, которое Бог даровал ветхозаветному Израилю, стало исторической реальностью во Христе лишь частично (1 Кор. 15:15). Бог избрал верующих, и не просто в Аврааме, но еще до создания мира (Еф. 1:4). Павел понимает ту тайну благовестия, которую не охватывают ветхозаветные свидетельства — что Бог через распятие объединил в одном теле и евреев, и язычников (Еф. 2:15-16; 3:4-5) и во Христе примирил мир с Собою (2 Кор. 5:19). Действительно, во Христе Бог не просто исправил сломленную природу человека, но сотворил человека заново (2 Кор. 5:17) и перекроил его подобно образу Сына Своего (Рим. 8:29).

Бог в соборных посланиях. Бог, Который так явственно и многообразно говорил в Ветхом Завете, в новом веке окончательно и решительно высказывается через Своего Сына Иисуса Христа (Евр. 1:1-3). Прежние способы откровения через ангелов, Моисея, Иисуса Навина и левитское священство были неадекватны, поэтому Бог решительно и безоговорочно высказывается через Христа. Когда окончилась мука распятого Христа, Он утвердился на Своем почетном месте одесную Божьего престола величия на небесах (Евр. 10:12; 12:2). Весь исторический процесс веры в Бога, представленный известными и неизвестными ветхозаветными праведниками, достиг своей высшей точки в Иисусе Христе, Который и сделался средоточием веры. Призывный клич для изнемогших и ослабевших душами ныне звучит так: «Помыслите о Претерпевшем такое над Собою поругание от грешников» (Евр. 12:1-3).

Как должен жить человек в промежутке между воскресением и вторым пришествием Христа — такова была главная тема обсуждения в новозаветной Церкви. Этим вопросом был поглощен Иаков. Хотя Бог, Отец светов, искупил Свой народ (Иак. 1:17-18) и насадил в сердца верующих Свое слово (Иак. 1:21), все еще существуют искушения и испытания, с которыми те должны справиться, прежде чем унаследуют Царство Божье (Иак. 2:5). Для этого промежуточного периода Иаков высказывает свои наставления.

Представления Петра о Боге содержат основные элементы учения о Святой Троице. Он упоминает Отца, Святого Духа и Иисуса Христа в 1 Пет. 1:2, и три этих лица Святой

Троицы существенным образом участвуют в деле искупления, как его описывает Петр. Этот чудный свет, к которому Бог, верховный и трансцендентный, призвал Свой народ, был предназначен Богом еще прежде создания мира (1 Пет. 1:20). И Он не только предопределил эти дела благодати, но и преобразил Свой народ, чтобы он — «род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» — мог возвещать Его совершенства (1 Пет. 2:9).

В учении Иоанна в трех его посланиях также изложены наставления для жизни в промежуточный период. Когда человек грешит, Христос — его ходатай перед Отцом (1 Ин. 2:1), Который прощает и очищает нас от всякой неправды (1 Ин. 1:9). Изображение Бога в качестве любящего Отца Иоанн дополняет еще двумя описательными мотивами: Бог есть свет, и Бог есть любовь. Оба мотива берут свое начало в Ветхом Завете. Представление о том, что Бог есть свет, роднит мысль Иоанна с темой Быт. 1:3, где Бог создает свет и отделяет его от тьмы, тем самым отделяя от тьмы и Себя и связывая Себя со светом. Этот свет блистательно и окончательно воссиял в Иисусе Христе, и именно в этом свете новая жизнь становится реальностью (1 Ин. 1:5-7). Второй мотив, заставляющий вспомнить богословскую терминологию Ветхого Завета при описании взаимоотношений Яхве с Израилем (ср. Вт. 7), заключается в том, что Бог есть любовь (1 Ин. 4:8). Только в свете этой истины может человек исполнить заповедь любить ближнего своего, как самого себя, заповедь, основанную на природе Яхве (Лев. 19:18). Эта заповедь, столь несовместимая с природой человека, нашла новое выражение в Иисусе Христе (1 Ин. 3:16) и новую возможность быть исполненной благодаря новому рождению от Бога через Христа (1 Ин. 3:9; 4:7).

Бог в Откровении Иоанна. В каноническом построении Библии прослеживается удивительная симметрия между первой книгой (Бытие) и последней (Откровение). Всевышний всемогущий Бог, Словом Своим сотворивший вселенную, сотворит новое небо и новую землю и будет обитать со Своим народом, уничтожив смерть и все сопровождающие ее горести (Отк. 21:1-4). Благодаря Своей всемогущей власти то Царство, которое намечалось в израильской истории и предвосхищалось пророками, Бог делает реальностью, преобразив царство мира в

Свое Царство и подчинив таким образом мир Своей верховной воле и замыслу, что было возложено на первого человека (Быт. 1:28), а завершено вторым Адамом, Иисусом Христом (Отк. 11:15).

К. Хасселл Баллок

См. также: БОГ: ИМЯ; БОГ: ИМЕНА; ОТЦОВСТВО БОГА; СВЯТОЙ ДУХ; ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ; ПРИСУТСТВИЕ БОЖИЕ.

Литература: C. Barth, *God with Us*; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*; G. W. Bromiley, *ISBE*, 2:493-503; C. H. Bullock, *An Introduction to Old Testament Prophets*; J. S. Chesnut, *The Old Testament Understanding of God*; P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*; R. W. Gleason, *Yahweh, the God of the Old Testament*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament: A History*; M. C. Tenney, *New Testament Survey*; C. Westermann, *What Does the Old Testament Say about God?*; W. Elwell, *TAB* pp. 44-66.

БОГ: ИМЕНА

(GOD, NAMES OF)

Имена — это нечто большее, нежели просто ярлыки. В ветхозаветные времена имя служило как для указания на личность, так и для выражения ее. С именем нередко связано сущностное значение. Имена выполняли функцию разъяснения (ср. объяснение Авигеи относительно ее мужа: «Каково имя его, таков и он. Навал ("Безумный") — имя его, и безумие его с ним» [1 Цар. 25:25]). Перемена имени была важным делом, поскольку имя несло в себе некое сообщение. Аврам (отец великий) стал Авраамом (отец множества) (Быт. 17:5; ср. Быт. 32:28). В каком-то смысле имя было выражением сокровенной реальности.

Писание придает большое значение именам Бога, поскольку в этих именах заключается богословие. «Я Господь, это — Мое имя» (Ис. 42:8; ср. Исх. 15:3). Имя Бога служит заменой Бога (Пс. 53:3; Пр. 18:10; Иер. 23:27). Читть это имя (то есть Самого Бога) — означает призвать на себя благословение (Мал. 3:16).

Бог (*ʾElohim*, *ʾEloah*, *ʾEl*). Субъектом в первом же предложении Библии является Бог (Быт. 1:1). Слова *ʾElohim*, *ʾEl* и *ʾEloah* происходят от общего корня. Слово *ʾEl* (Бог) — это родовое семитское обозначение Божества. Судя по хананейскому словоупотреблению в Рас-Шамре /Угарите этот термин относится к богу высочайшего ранга, являющемуся чем-то вроде отца богов. Этот термин обозначает бога в самом широком смысле. Этимологически *ʾel*, по-видимому, восходит к слову *сила*, как во фразе «есть в руке Моей сила [*ʾel*] сделать вам зло» (Быт. 31:29; ср. Неем. 5:5). В Книге Иова и в

Псалтири находится большая часть из двухсот тридцати восьми случаев употребления слова *’El*. *’El* связано и с другими качествами, такими как истинность (отсутствие лжи) (Чис. 23:19; Вт. 32:4), ревность (Вт. 5:9) и милосердие (Неем. 9:31; Пс. 85:15), однако главная идея «силы» при этом сохраняется.

Слово *’Eloah* (шестьдесят случаев) встречается чаще всего в книге Иова и с этимологической точки зрения подразумевает понятие силы. Этот термин является также родовым для понятия бог и, хотя чаще всего относится к истинному Богу, может в отдельных случаях обозначать любого бога.

Слово *’Elohim* («Бог»), множественное число от *’Eloah*, встречается свыше двух тысяч двухсот пятидесяти раз, иногда с дополнениями, такими как «Бог Авраама/Израиля», но в основном без них. После слова *Господь* (Яхве) слово *’Elohim* оказывается самым распространенным обозначением Бога. Слово *’Elohim* является родовым термином (как и слова *’El* и *’Eloah*) и имеет смысл «божество», однако становится, по сути дела, именем истинного Бога. Все три термина в Септуагинте переведены как *theos* (Бог), так же обозначается Бог и в Новом Завете. В слове *’Elohim* суммируется все то, что подразумевается под Богом или Божеством.

Форма множественного числа (хотя и употребляемая с глаголами единственного числа) сходна с множественным числом слова *величество* или, может быть, *сила* — по отношению к божеству или владыке, обозначая «высшие или самые могущественные силы». Множественное число согласуется с учением о Святой Троице. С первых же фраз Библии, когда Бог (*’Elohim*) Своим Словом сотворяет мир (Быт. 1:3, 6, 9), становится очевидной высочайшая природа Божьей силы. Его дела тоже свидетельствуют о Его силе, когда бесплодные женщины, такие как Сарра и Ревекка, обретают способность к деторождению (Быт. 18:10, 14; 25:21), когда угнетенный народ спасается из Египта (Исх. 20:2) и когда распятый Христос в силе воскресает из мертвых (Рим. 1:1-4). Верующие, пишет Петр, «силою Божию» соблюдают к спасению (1 Пет. 1:5). В имени *’Elohim* раскрыта полнота Божьего могущества.

Словосочетания с *’El*. *’El* *’Elyon*. Устойчивым сочетанием является *’El* *’Elyon* (бу-

квально «Бог Всевышний»), происходящее от корня со значением «поднимать», «высывать», так что *’El* *’Elyon* можно понимать как «высочайшее» в смысле пространственного расположения. Авраам упоминает о *’El* *’Elyon*, когда обращается к Мелхиседеку (Быт. 14:18, 19, 20, 22). Тесно связанное с храмовым служением, это сочетание из сорока пяти раз во всей Библии двадцать раз встречается в Псалтири. Иногда это словосочетание оформлено как имя: «Буду радоваться... петь имени Твоему, Всевышний» (Пс. 9:3). *’El* *’Elyon* обозначает превосходенность и прерогативы, оно относится к «богословию царства», поскольку говорит об абсолютном праве владычествовать. С тех же позиций можно рассматривать вопрос «кто подобен Тебе?» (Пс. 34:10). Однако это указание на иерархический ранг связано не с деспотизмом Бога, а с Его могуществом в поддержании жизни.

’El Shaddai. Аврааму Бог раскрывается как Бог Всемогущий, *’El Shaddai* (Быт. 17:1). Эпитет *Shaddai*, который многие считают древнейшим из Божьих имен в Библии, встречается в ней сорок восемь раз, в том числе тридцать один раз — в книге Иова. Традиционный перевод «Всемогущий» вызывает разногласия. Некоторый консенсус достигается, если принять, что происхождение слова нужно проследивать не от еврейского, а от аккадского корня, означающего «гора», так что все выражение может означать что-то вроде «Эл, одна из гор». Если так, в *’El Shaddai* подчеркнуто неодолимое могущество Бога. Либо это имя указывает на Его символическую обитель. Комбинация *’El Shaddai* и *’El* *’Elyon* (Чис. 24:16; Пс. 90:1) может подразумевать, что *’El Shaddai* — это Бог, стоящий во главе небесного совета, местообитание которого иногда в широком смысле ассоциируется с горами (Авв. 3:3).

Другие сочетания с *’El*. Некоторые сочетания с *’El* вдруг совпадают по смыслу с *’Elohim*, что показательно, а также могут ассоциироваться с определенными географическими точками. В этот перечень входят *’El Ro’* («Бог видящий», Быт. 16:13), *’El Bethel* («Бог Вефиля», дом Божий, Быт. 35:7), *’El Olam* («Бог вечный», Быт. 21:33) и *’El Berith* («Бог завета», Суд. 9:46).

Yahweh/Yah. Тетраграмма (то есть четырехбуквенное сочетание) YHWH является, строго говоря, единственным собственным именем Бога. Это и самое распространенное

Его имя, встречающееся в Ветхом Завете шесть тысяч восемьсот двадцать восемь раз (из них почти семьсот раз только в Псалтири). *Yah* — это сокращенная форма, употребленная в Ветхом Завете пятьдесят раз, в том числе сорок три раза в Псалтири, нередко в призыве «аллилуия» (буквально «хвалите Бога»). В английской Библии имя *YHWH* переводится титулом *Lord, Господь* (с заглавной буквы, чтобы отличать его от *lord* ['adonai]). В Септуагинте *YHWH* переведено словом *kyrios* («Господь»). Эта линия от *YHWH* к 'adonai и к *kyrios* важна для утверждения Павла «и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос» (Флп. 2:11).

В период после египетского плена евреи из благоговения не произносили это имя, но заменяли его словом 'adonai («Господь»), а на письме подставляли его гласные в тетраграмму. Результирующее искаженное произношение имени *YHWH* в виде трехсложного слова Иегова сохранялось в английском переводе Библии до начала XX века. Данные о греческом произношении в христианскую эпоху позволили установить форму из двух слогов: «Яхве».

Значение слова *YHWH* лучше всего можно резюмировать как «существующий, чтобы действовать (обычно, но не исключительно) во спасение». Откровение об этом имени было дано Моисею: «Я ЕСМЬ СУЩИЙ» (Исх. 3:14), а позднее — в самораскрытии «Я Господь» (Исх. 6:2-8). Имя *YHWH* подразумевает неопосредованность присутствия. Главными для этого слова являются формы глагола «быть», что в откровении Моисею означало «присутствовать», а в более поздней истории Израиля, как полагают некоторые, стало означать «Я [и никакой другой бог] есмь» (Ис. 41:4; 43:10). Так понимал это Павел (1 Кор. 8:4, 6; 1 Тим. 2:5). Вполне возможно, что нам следует расслышать этот относящийся к Яхве ветхозаветный смысл в словах Иисуса, когда Он говорит о Себе: «Я есмь» («это Я», Мф. 14:27; Ин. 8:24, 28, 58). Для Моисея и для Израиля вопрос заключался не в том, существует ли Бог, а в том, как Его следует понимать.

Имя *YHWH*, по-видимому, было раскрыто Моисею в качестве нового откровения; новая вера ассоциировалась с именем *YHWH* и, хотя сохранила преемственность с верой патриархов, отличалась от нее. Вера Моисея в Яхве отличалась от религии пат-

риархов тем, что в религии Моисея акцент делался, среди прочего, на божественном вмешательстве в опасных ситуациях и на святости Бога, а это не было главными чертами в религии патриархов.

Богословские оттенки смысла, связанные с именем *YHWH*, разнообразны. Судя по этимологии, а точнее — по контексту, в котором раскрывается это имя (Исх. 3:12, 14; 6:2-8), оно означает «присутствие». Бог — с израильянами, Он близок к Своему народу, присутствует среди него. Эти обертона присутствия усиливаются за счет того, что святилище во время странствий в пустыне называется «скиния» (буквально «обитель»), а также благодаря обетованному имени *Еммануил* («Бог с нами», Ис. 7:14; Мф. 1:23). Яхве присутствует, Он доступен и близок ко всем, призывающим Его (Пс. 144:18) ради спасения (Пс. 106:13), прощения (Пс. 24:11) и наставления (Пс. 30:4). Яхве близок для обращений, но в качестве Бога (*Elohim*) Он также, парадоксальным образом, трансцендентен.

Имя *YHWH* определяет Его как участника в борьбе человечества за существование. Благодаря событиям Исхода имя Яхве навсегда связано со спасением и освобождением (Исх. 15:1-13; 20:2-3). Обетование спасения, данное в Исх. 6:6-8, обширно и включает в себя близость с Богом и все благословения изобилия, однако решительно обособлено в начале и в конце фразами «Я Господь». Имя *YHWH* имеет существенное значение в пророчествах о спасении (Соф. 3:14-17) и в мольбах (Пс. 78:5; 85:1). Заключенная в этом имени грань спасения повторяется в прорицании о воплощении: родившийся Сын будет назван Иисус, ибо (подобно эху к имени Яхве) «Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1:21). В имени *YHWH* раскрывается характер Бога как спасителя людей.

С богословской точки зрения имя *YHWH* созвучно с заветом, отчасти и потому, что в разъяснении имени в Исх. 6:6-8 упоминается формула завета («Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом», Лев. 26:12). Имя Яхве — это имя, к которому Израиль может предъявлять особые претензии. В завете ряд вопросов, таких как справедливость (Ис. 61:8) и святость (Лев. 19:2), обрисован с чрезвычайной остротой.

Имя *YHWH* — какое угодно, но только не простой набор звуков. Оно содержит обертона присутствия, спасения, определя-

емого как избавление и благословение, а также обязанностей в завете и верности.

Словосочетания с именем Яхве. *Господь воинства.* Наиболее распространенное сочетание с именем Яхве — это «Господь воинства», которое встречается в Библии двести восемьдесят пять раз и чаще всего употребляется в книгах пророков (двести пятьдесят один раз), особенно у Иеремии и Захарии. Это сочетание имеет двоякий смысл. В качестве военного термина оно означает, что Яхве является, так сказать, «Главкомандующим» (1 Цар. 17:45). «Воинства» или «рати» могут состоять из небесных существ, образующих «все воинство небесное» (3 Цар. 22:19), могут быть такими небесными светилами, как солнце, луна и звезды (Вт. 4:19), а также воинствами Израильскими (1 Цар. 17:45). В качестве военного звания это сочетание означает, что Бог не уступит никому противнику и вполне способен одержать победу. В Септуагинте это сочетание иногда переводится как *kyrios pantokratōr* («Господь Всемогущий»); такое обозначение встречается также в Новом Завете.

Вторая «сторона» словосочетания имеет скорее монархический, нежели военный смысл, поскольку именно про царей на древнем Ближнем Востоке и в Писании говорилось «восседающий на херувимах» (1 Цар. 4:4; 4 Цар. 19:15; Пс. 79:2). Это выражение, «Господь воинств», нередкое в псалмах, которые выражают поклонение Богу (особенно в тех, где упомянута гора Сион), выделяет царственное величие Бога. Оно описывает Бога в качестве Бога царствующего (Пс. 102:19-21), восседающего на престоле, Бога, помыслы и решения Которого не встречают противодействия (Ис. 14:24; Иер. 25:27).

Этот титул адресуется религиозному плюрализму, как в прошлом, так и в настоящем. Бог сохраняет Свои исключительные божественные prerogatives. Любая соперничающая идеология есть идолопоклонство, будь то древнее поклонение Ваалу или современное увлечение технократией, национализмом и милитаризмом. Титул подчеркивает присутствие Бога, но также ту силу, благодаря которой божественные решения и определения влияют на политическую историю (Ис. 19:12, 17; Иер. 50:31).

Менее распространенные словосочетания с именем Яхве. Ряд словосочетаний или составных имен приурочены, главным

образом, к некоторым выдающимся событиям, как в случае имени «Яхве Нисси» («Господь знамя мое»), где «знамя» следует понимать как место сбора войск. Это имя напоминает о победе израильтян над амаликитянами в пустыне (Исх. 17:15). Благодаря эпизоду с горькой водой в Мерре возникло еще одно подобное «имя», *Yahwe-Rophe* («Господь целитель», Исх. 15:26; ср. Пс. 102:3). Авраам увековечил Божье провидение относительно жертвы для заклания с помощью имени «Яхве-ире» («Господь обеспечит {усмотрит}», Быт. 22:14). Иеремия отождествляет имя «Отрасли праведной» с выражением «Господь — оправдание наше» (Иер. 23:5-6). Названия сооружений, в состав которых входит имя Яхве, включают в себя жертвенник Гедеона, названный *Yahwe Шалом* («Господь — это мир», Суд. 6:24) и храм {город} — *Yahweh-samma* («Господь там», Иез. 48:35).

Yahweh u 'Elohim. Словосочетание *Yahweh 'Elohim* («Господь Бог») встречается в Быт. 2; 3 (девятнадцать раз; двадцать один раз — в других местах Писания). Двойное имя божества на древнем Ближнем Востоке не было исключением. Двойное имя в Быт. 2:4 — 3:24, по-видимому, призвано подчеркнуть, что величие Бога, ассоциирующееся с именем *'Elohim* в Быт. 1, неразделимо с непосредственным присутствием Яхве в райском саду. (В английской Библии выражение «lord God», «господь Бог», обычно употребляется также для перевода *'adonai Yahweh* [буквально «господь Господь»]).

Божество по имени *Yahweh* («Господь») тождественно с *'Elohim* («Бог»). Схема «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Вт. 6:4) подчеркивает это тождество, так же как и выражения, подобные «Господь, Бог ваш/наш». Яхве в качестве Бога — это единственный Бог: «Так говорит Господь, Царь Израиля, и Искупитель его, Господь Саваоф: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис. 44:6).

Титулы, эпитеты, образные выражения. Существует свыше сотни описательных «имен» Бога. Объект описания велик, и прилагательные встречаются в изобилии.

Святой. Из пятидесяти шести лексических свидетельств Ветхого Завета о святости Бога многие включают в себя имя/титул «Святой» или «Святой Израилев», которое встречается в Ветхом Завете тридцать один

раз, из них двадцать пять раз — в книге Исаии. Требование к человеку быть святым основано на святости и чистоте Бога (Лев. 19:2; 21:6). «Литургии вхождения» подчеркивают значение нравственной и ритуальной чистоты (Пс. 14; 23:3-6). Святость свидетельствует о надмирности Бога, о том, что Он — «иной», о том, что к Его величию приблизиться практически невозможно (1 Цар. 6:20; Ис. 6:3; 33:14-16).

Владыка. Чрезвычайно важный эпитет Бога, который удивительно метафоричен, это «Владыка». Термин встречается сорок три раза, главным образом в поэтических местах из пророков и в Псалтири. Идея владычества Бога ярко выражена в «псалмах царствования» (Пс. 92; 95 — 98), но встречается уже в Пс. 2. Это подразумевает, что всю Псалтирь следует читать, делая акцент на владычестве Бога. Происхождение эпитета предшествует периоду израильской монархии. Он подразумевает верховное владычество и царствование, тем самым акцентируя такие имена Бога, как *El Elyon* и «Господь воинств» (Пс. 83:4 — «Господь сил»). Царская власть, однако, призывается также для защиты нищих и убогих (Пс. 71:4) и для избавления страдающих от беззаконных (Пс. 97:9). С этим титулом сочетаются другие эпитеты и метафоры, такие как Судия (Ис. 33:22; ср. Пс. 98:4).

Отец. Ветхозаветное описание Бога в качестве Отца (Вт. 32:6; Ис. 63:16; 64:8; Иер. 3:4, 19; 31:9; Мал. 2:10) часто используется в Новом Завете: Павлом (Еф. 1:3; 3:14-19; 4:6; 5:20; 6:23; ср. Рим. 1:7; 8:15; 15:6; 1 Кор. 8:6), Иисусом (Мк. 8:38; 11:25; 13:32; ср. «Авва Отче», Мк. 14:36). Этим словом обозначается Бог в молитве «Отче наш» (Лк. 11:2). Данный эпитет чрезвычайно часто встречается у Иоанна (сто восемь раз), а также у Матфея (сорок раз). Диапазон его значений включает в себя власть и дисциплину, но также сострадание, заботу, защиту и обеспечение.

Прочие титулы, эпитеты, образные выражения. «Бог отцов (предков)» — титул, связанный с патриархами и в особенности с данными им Божиими обетованиями (Исх. 3:13). Другими титулами являются «Бог Авраама» (Быт. 28:13; 31:53; 1 Цар. 29:18), «страх Исаака» (Быт. 31:42, 53), «мощный [Бог] Иаковлев» (Быт. 49:24) и, в особенности (чаще предыдущих трех), «Бог Израилев» (Чис. 16:9; 1 Цар. 5:8; Пс. 40:14).

Богатую символику можно также обнаружить в ролевых описаниях, включающих в себя языковые образы, такие как «судия» (Ис. 33:22), «муж брани» (Исх. 15:3) и «пастырь» (Пс. 22). Еще о Боге говорится как о матери, родившей, вскормившей и воспитавшей дитя (Вт. 32:18; Ис. 49:15; Ос. 11:1-4). Бог также метафорически сравнивается со скалой (Вт. 32:4, 15, 18, 31 — «твердыня» и «Заступник»), незыблемость которой вошла в поговорки.

Почтение к имени Бога/Господа. То, что Бог раскрыл Свое имя, означает, что Его имя можно упоминать, но его нельзя упоминать «всуе», легкомысленно и мимоходом, будь то при клятвах (Лев. 19:12) или в других случаях (Исх. 20:7). Иисус учил нас молиться «да святится имя Твое» (Лк. 11:2). В трудные времена человек призывает имя Господа (Пс. 78:6; 98:6; Соф. 3:9). Главное из чувств, с которыми призывается имя Бога, — это благоговение. Имя Его должно прославлять (Пс. 7:18; 9:3). В других наставлениях мы призваны благословлять это имя (102:1), возносить Ему хвалу и славить Его (Пс. 105:47), воздавать Ему славу и благословение (Пс. 95:7; 112:2).

Элмер А. Марпенс

См. также: ОTCОВСТВО БОГА; БОГ; БОГ: ИМЯ; ПРИСУТСТВИЕ БОЖИЕ.

Литература: S. Dempster, *Revue Biblique* 98 (1991): 170-89; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*; D. N. Freedman, *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, pp. 5-107; J. Goldingay, *Tyn Bul* 23 (1972): 58-93; C. D. Isbell, *HUCA* 2 (1978): 101-18; J. G. Janzen, *Int* 33 (1979): 227-39; G. A. F. Knight, *I AM: This Is My Name*; L. Koehler, *Old Testament Theology*; H. J. Kraus, *Theology of the Psalms*; H. Kleinknecht, et al., *TDNT*, 3:65-123; G. T. Manley and F. F. Bruce, *IBD*, 1:571-73; E. A. Martens, *Reflections and Projection: Missiology at the Threshold of 2001*, pp. 83-97; T. N. D. Mettinger, *In Search of God: The Meeting and Message of the Everlasting Names*; R. W. L. Moberley, *The Old Testament of the Old Testament*; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*; G. H. Parke-Taylor, *Yahweh: The Divine Name in the Bible*; M. Riesel, *The Mysterious Name of YHWH*; H. Rosin, *The Lord Is God: The Translation of the Divine Names and the Missionary Calling of the Church*; J. Schneider, et al., *NIDNTT*, 2:66-90; H. T. Stevenson, *Titles of the Triune God: Studies in Divine Self-Revelation*; N. J. Stone, *Names of God*; W. A. Van Gemeren, *JETS* 31 (1988): 385-98; R. de Vaux, *Proclamation and Presence*, pp. 48-75; W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*; W. Elwell, *TAB*, pp. 10-34.

БОГ: ИМЯ

(GOD, NAME OF)

Бог Израиля был известен под многими различными именами, титулами и эпитетами. Конкретные имена Бога происходят как из Его откровений Израилю о Своих атрибутах и характере, так и из отклика на них Израиля. Тем не менее в Библии наряду с

этим богатством имен и эпитетов важную роль играет концепция Божьего имени самого по себе. В Библии Бог раскрывает Свое имя, избирает место для пребывания Своего имени и полагает имя Свое там, защищает могуществом Своего имени, и действует во имя Свое. Люди призывают, производят благословения, служат, проповедуют, говорят, молят, верят, кланутся и начинают войны именем Божиим. Они могут чтить Имя и бояться его, страдать за него, проклинать или упоминать его всуе, быть призванными, хранимыми и строить храм во имя, именем и ради имени.

Адам как носитель образа Божьего подражал речам Бога при творении, когда нарекал имена всякой душе живой (Быт. 2:19-20): благодаря этим именам нашла свое выражение упорядоченность вселенной и проявилось понимание Адамом характера, места и предназначения живых существ. Адам вполне мог дать имена всей твари, но только Бог мог наречь Себя; только Он полностью понимал Себя и мог раскрыть Свой характер и природу (Исх. 3:13-14; 6:2-3). Имя Бога становится суммарным выражением Его природы и того, как Он раскрывает себя миру; оно практически становится синонимом для самого слова *Бог*.

Имя Бога и слава Бога. В исследованиях Ветхого Завета стало общим местом довольно резкое различие между «богословием славы» в обрядовой/левитской литературе и «богословием Имени» во Второзаконии и в так называемой «второзаконнической истории» (книги от Иисуса Навина до Царств). Обычно это различие усматривают в акценте на трансцендентности Бога либо на Его имманентности. Считается, что библейская литература, ориентированная на деятельность священников и левитов, которые совершают служение в святилище, выделяет имманентность Бога, Его реальное присутствие в мире. Столп огненный и облачный — теофания божественного присутствия, слава Шехины — физически и материально сопровождает Израиль в пустыне и в святилищах. Скиния и храм рассматриваются в качестве мест обитания Бога (Исх. 15:13, 17; Лев. 15:31; 26:11; 2 Цар. 7:6; 15:25; 1 Пар. 9:19; Пс. 83:2; 131:5, 7). Ковчег завета был престолом и подножием Бога (1 Цар. 4:4; 2 Цар. 6:2; 1 Пар. 28:2; Иез. 43:7). Куда двигался ковчег, туда двигался и Бог. В скинии и храме Израиль служит в присутствии Господа. Кое-кто до-

казывает, что толчком к развитию богословия имени в древнем Израиле послужила утрата самого ковчега.

Второзаконие и «второзаконническая история» поэтому многими рассматриваются в качестве поправок к «незрелым» представлениям об обитании Бога в Его жилище. Второзаконие стремится отстоять трансцендентность Бога с помощью идеи более возвышенной и тонкой. Это не Сам Бог — материально и физически — обитает в ковчеге, а лишь *имя* Бога. Книга Второзакония излагает вопрос совершенно ясно. Жилище Бога находится на небесах (Вт. 26:15). Когда Соломон освящает храм, он говорит: «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил» (3 Цар. 8:27). Далее Соломон просит Бога, чтобы молитвы, которые израильтяне будут возносить в храме, Бог услышал «с неба, с места обитания Твоего» (3 Цар. 8:30, 39, 43, 49). Вместо Божьей «славы» — столпа огненного и облачного — входящей в город (Иез. 10:1-5, 18; 43:3-7), священнописатель Второзакония предпочитает говорить о том, что Бог избирает место, «чтобы пребывать имени Его там» (Вт. 12:11; 14:23; 16:2, 6, 11; 26:2) или «чтоб положить там имя Свое» (Вт. 12:5, 21; 14:24). Имя становится ипостасью Бога, альтернативным проявлением Его присутствия, но освобожденным от телесных и физических аспектов, характерных для «богословия славы»; таким образом, это заместительное выражение сохраняет представления о трансцендентности Бога по отношению к творению.

И хотя этот контраст между богословием славы (имманентностью) и богословием имени (трансцендентностью) признан большинством специалистов по Ветхому Завету, он, скорее, должен быть перенесен в иной контекст, в котором не было бы противопоставления «незрелого» и утонченного или раннего и позднего. Во многих текстах наблюдается полная совместимость этих двух концепций, что подталкивает к другому способу их трактовки. Наиболее важен в этом отношении Исх. 33:12-23. Здесь одновременно описаны четыре различных «проявления» Бога: Его присутствие, Его слава, Его имя и Его благоволение. В ответ на обещание Бога, что Израиль не будет лишен Его присутствия, Моисей просит показать ему Божью славу (Исх. 33:14, 18). Господь, однако, отклоняет эту просьбу

и вместо нее предлагает: «Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Иеговы пред тобою: и кого помиловать, — помилую, кого пожалеть, — пожалею... лица Моего [= присутствия] не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33:19-20). Этот разговор происходит после эпизода с поклонением Израиля золотому тельцу, то есть в такой момент его истории, когда глубокую обеспокоенность вызывал вопрос, останется ли святой Бог с этим народом или же извергнет на него Свой гнев. Как может святой Бог присутствовать среди греховного народа? В ответе на этот вопрос Самого Бога проведено четкое различие между Божьим присутствием/славой и Его именем/благоволением. Божьи присутствие и слава святы, вызывают благоговение, к ним нельзя приблизиться; грешный человек должен быть прикрыт от них (Исх. 33:22). Однако Моисей сможет встретиться с именем и благоволением Бога, в которых выражается склонность Бога по природе Своей проявлять милосердие (Исх. 33:19). Тем, кто поклоняется Богу, становится известно Его имя (Исх. 3:14; 6:2-3).

Предполагаемое здесь различие точно так же прослеживается и в остальной части Ветхого Завета. Слава Божья остается Его святым, грозным, неприступным и опасным проявлением. Когда слава Его появляется перед народом, это есть заключенный в облако огненный столп — облако закрывает и защищает людей от вида испепеляющей пламенем Божьей славы (Исх. 16:10; 24:16; 40:34; 3 Цар. 8:11; 2 Пар. 7:2). В отличие от этого, имя Божье — то, что Израиль может узнать и испытать, к чему может приблизиться — подразумевает Его благоволение и милосердие. Псалмопевец не призывает Божью славу и не вручает себя ей, но продлевает это с именем Божьим. Величественные проявления Бога в виде Его славы обычны при драматической и приуроченной к особым случаям теофании, сопровождаемой огнем, громом и землетрясением, но имя Его — это способ, которым Он раскрывает Себя в контексте повседневного, текущего поклонения. Слава — это форма богоявления в драматических событиях истории искупления — при исходе, у Синая, при освящении скинии и храма. А имя свидетельствует о доступности Бога и Его милосердии, и это форма поклонения, когда Израиль приближается к святилищу,

к месту, которое Бог избрал, «чтобы пребыло там имя Его» (например, Вт. 16:2).

Но даже с учетом этого более нюансированного подхода как Божья слава, так и Его имя являются божественными самопроявлениями и обязаны обнаруживать свою тесную взаимосвязь. Этот шаг наиболее явственно делает Исаия: «Вот, имя Господа идет издалека, горит гнев Его, и пламя его сильно» (Ис. 30:27). Здесь в виде огненного столпа представлено Имя. Хотя имя и слава вполне различимы благодаря присущим им немаловажным нюансам, в конечном счете они суть проявления одного и того же Господа, Бога, который судит и все же склонен к милосердию.

Внебиблейские тексты также могут способствовать выявлению того, что означает фраза о месте, которое Бог избрал, «чтобы положить там имя Свое» (Вт. 14:24). Сходное выражение дважды встречается в письмах Амарны, относящихся к последней половине второго тысячелетия до Р. Х. Царь Абду-Хеба «положил свое имя в земле Иерусалимской». Это выражение подразумевает одновременно и владение, и завоевание. Для Бога дать Свое имя некоему месту или народу тоже означает утвердить Свое право собственности — над миром, Израилем или его землей. Во Второзаконии, где делается акцент на владении землей и на завете Израиля с Богом, проявление Божьего присутствия в виде Его имени напоминает народу о праве собственности и владычестве Бога. Не принижая и не исправляя представлений об имманентном присутствии Бога, Божье имя во Второзаконии подтверждает самое то, что ни на есть реальное присутствие Бога во всей полноте Его характера и верности завету с теми, на кого Он возложил Свое имя.

Имя Бога в Новом Завете. Новый Завет основывается на Ветхом и продолжает использовать обширное множество идиом, связанных с именем Божьим. Божье имя служит мотивом и основой поклонения, молитв и дел, точно так же, как это было в Ветхом Завете.

Однако особый интерес в Новом Завете вызывает способ, посредством которого священнописатели трактуют тему имени Иисуса. Особенно это справедливо по отношению к трудам Иоанна. Люди веруют «во имя Его» (Ин. 1:12; 2:23) и просят во имя Его (Ин. 14:13-14). Могущество Божьего имени заключается в имени, которое Бог

дал Иисусу (Ин. 17:11-12). Иисус объединяет Себя с величественным самораскрытием Бога «Я есмь» (Ин. 8:58). Иоанн сообщает про обетование Иисуса тому, кто побеждает: «Напишу на нем имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое» (Отк. 3:12; ср. Отк. 22:4). Точно так же, как Бог в Ветхом Завете поместил Свое имя в Иерусалиме, теперь Иисус пишет Свое новое имя — имя, которое Он завоевал Себе в Своем сражении на кресте — на отдельных людях; так Он провозглашает Свое право собственности и владычество, то, что они принадлежат Ему благодаря Его победе на кресте.

Павел тоже сообщает, что Бог дал Иисусу имя выше всякого имени, такое, что при упоминании этого имени преклонится всякое колено на небе, на земле и в преисподней (Флп. 2:9-10). Священнописатель Послания к евреям говорит о Иисусе как о полном выражении славы Божьей, о Том, Чье имя более славно, чем имена ангелов (Евр. 1:4).

Рэймонд Б. Диллард

См. также: БОГ; БОГ; ИМЕНА; ИИСУС ХРИСТОС; ИМЯ И НАЗВАНИЯ.

Литература: J. Barr, *Congress Volume*, Oxford, pp. 31-38; R. de Vaux, *Das Ferne und Nahe Wort*, pp. 219-28; L. Laberge, *Estudios Biblicos* 43 (1985): 209-36; J. G. McConville, *Tyn Bul* 30 (1979): 149-64; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, pp. 37-44; J. G. Wenham, *Tyn Bul* 22 (1971): 103-18; W. Elwell, *TAB* pp. 5-10.

БОГАТСТВО

(WEALTH)

Большая часть базовых определений понятия *богатство* сводится к состоянию счастья и преуспевания или к духовному благополучию, однако более распространенное словоупотребление, по-видимому, предполагает более узкий смысл — «изобилие собственности или ценностей». В значительной части Писания речь идет о правильном и неправильном пользовании богатством в этом последнем смысле, причем оно всегда считается менее важным по сравнению с богатством в первом смысле.

Ветхий Завет. Всякое богатство изначально составляло часть благого Божьего творения, над которым человек получил владычество (Быт. 1:26). Эту свою ответственность он сохранил и после потопа (Быт. 9:1-3), однако все было испорчено из-за существования греха. Бог обещал сделать потомство Авраама великим народом, подчеркивая, что оно будет благоденствовать в зе-

мле обетованной (Быт. 12:7; 15:18; 17:8; 22:17). Сами патриархи были богаты — в качестве первого знака этого Божьего благословения (Быт. 24:35; 26:13; 30:43). Бог также благословил израильтян материальными благами в земле Гесем в качестве свидетельства для египтян (Быт. 47:27). На пути в Ханаан, однако, Бог недвусмысленно указал ограничения для накопления богатств; манну и перепелок следовало собирать так, чтобы ни у кого их не оказалось слишком мало или слишком много (Исх. 16:16-18; цитируется в 2 Кор. 8:15).

Закон предполагает, что институту частной собственности естественным образом присуща социальная ценность. Закон регулирует размежевание земли (Вт. 19:14) и права наследования (Вт. 21:16). Ханаан обещан в качестве богатой и изобильной земли, которую Израиль сможет владеть до тех пор, пока будет исполнять Божьи законы (Чис. 13:27; 14:8; Вт. 6:3). Закон также предусматривает защиту от воровства и алчности (Исх. 20:15, 17; 22:1-15), запрещает брать процент или «рост» с долгов (Исх. 22:25; Вт. 23:19-20) и содержит множество ограничений, препятствующих накоплению избыточного богатства. Людям нельзя работать в субботу; в субботние и юбилейные годы долги следует списывать (Лев. 25); человек должен отделять от лучших произведений своего хозяйства десятину и приношения Господу (Вт. 14:22-29; 25:1-15), совершая тем самым истинное жертвоприношение; при уборке урожая на земле должны сохраняться щедрые его остатки для пропитания бедных и пришельцев (Лев. 19:9-10; Вт. 15:4-11; 23:24-25; 24:19-22). Нельзя брать в залог жизненно необходимое имущество (Вт. 24:6), а поденная плата должна быть отдана вовремя (Вт. 24:15). Большие количества материальных ценностей были использованы для сооружения и украшения скинии (Исх. 25 — 30), однако соблазн употребить богатства на идолопоклонство притаился угрожающе близко (Исх. 32).

Божьи обетования и угрозы неизменно выполняются от времен Иисуса Навина и монархии до времен плена и возвращения. Когда израильтяне и их руководители послушны Богу, Он благословляет их миром и благоденствием на земле; когда они непокорны, следует завоевание и угнетение со стороны иноплеменников. В книге Руфь изображается милосердный богач (Возз),

надлежащим образом исполняющий законы об остатках жатвы. Давид благодаря своим военным успехам скопил огромные сокровища; Соломон преумножил их с помощью взимания дани и торговли. Так как Соломон не ставил богатство превыше всего, Бог дал ему во владение столько, сколько не было ни у какого другого древнего царя (3 Цар. 3 — 4). Его дворец и Божий храм потребовали для своего возведения громадных материальных ресурсов, которые, однако, восполнялись за счет покоренных народов. В тот момент, когда богатство Соломона достигло зенита, его тесные связи с иноплеменниками, нашедшие свое отражение в его обширном гареме, стали одной из причин, привлечших Соломона к идолопоклонству (3 Цар. 10 — 11). Последующие цари еще больше злоупотребляли привилегиями, которые давало им богатство; примером худшего из них, вероятно, является Ахав (3 Цар. 21). В книгах Ездры и Неемии описывается восстановление храма после плена, однако в этот период нуждам бедных уделялось больше внимания (Неем. 5:1-13).

Несмотря на связанные с ним опасности, богатство до этих пор рассматривалось главным образом как Божье благословение, а бедность нередко считалась проклятием. В книге Иова содержится наиболее важная ветхозаветная поправка к таким представлениям. Бог позволил сатане отнять немалые богатства (и здоровье) у Иова, чтобы испытать его. Друзья Иова убеждены, что он согрешил, но Бог оправдывает Иова перед его друзьями. Далее, в Псалтири и книге Притчей продолжает существовать такое двоякое отношение к богатству и бедности. Богатство может выступать наградой за трудолюбие или праведность (Пс. 111; Пр. 12:11; 13:21; 21:5). Но не менее часто оно приходит нечестным путем, в итоге беззакония или враждебности к людям, и тогда уж лучше оставаться бедным (Пс. 36:16-17; Пр. 15:16-17; 16:8; 17:1). Такая противоположность подходов служит предостережением против возведения в абсолют любой отдельно взятой притчи; в конце концов, литература о мудрости приводит лишь некое обобщенное изложение того, что зачастую оказывается истиной, и ряд утверждений имеет скорее характер описания, а не предписания. Библейской мудростью подчеркивается также, что земные богатства преходящи (Пс. 38:5-7; Пр. 23:4-5; Ек. 5:9-18), и угнетенных в буду-

щем ждет утешение и награда (Пс. 48:11-20). Те, кому многое дано, должны поэтому полагаться не на собственные силы, но на Бога (Пс. 51:9; Пр. 3:9-10), и использовать свое изобилие для помощи нуждающимся (Пс. 81:3-4; Пр. 29:7). Идеал выражен в молитве о том, чтобы иметь достаточно собственности для того, чтобы избежать искушения красть, но не достаточно для того, чтобы возмнить себя независимым от Бога (Пр. 30:8-9).

У пророков получают продолжение тема благоденствия как награды за послушание и тема угрозы этому благоденствию как наказания за грех. Однако, ввиду нечестия слушателей пророков, последняя преобладает. Чужеземные народы обличаются за надменность, которую порождает в них их богатство (Ис. 14; Иез. 26; 28). Хотя Израиль и Иуда должны бы были быть праведными, они, тем не менее, в своем эгоизме тоже собирают себе сокровища, пренебрегая при этом нравственными законами Бога (Ис. 5:8-9); они уповают на обряды поклонения вместо истинного покаяния (Иер. 7:5-8); и они обманывают, грабят и угнетают бедных, чтобы заполучить больше земли (Иез. 22:29; Мих. 2:2). Они хвалятся своим богатством (Ос. 12:8), в своем изобилии становятся непокорны (Ам. 4:1; Авв. 2:16-17) и никак не могут дождаться конца субботы, чтобы снова начать наживаться (Ам. 8:5). Их руководителей к служению побуждает главным образом корысть (Мих. 3:11)! Вместо этого им следовало бы выполнять призыв: «научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову» (Ис. 1:17; ср. Иер. 22:13-17). Им следует полностью отдавать Богу все причитающиеся Ему десятины и приношения (Мал. 3:10). В ожидании именно такого послушания пророки предвидят возвращение после плена остатка праведных на землю, где они снова будут благоденствовать (Ис. 54 — 55; 60 — 66) и соберут богатства всех окрестных народов (Зах. 14:14).

Говоря вкратце, в Ветхом Завете считается, что богатство — это зачастую благословение Божье. Но нередко это богатство связано с землей или с храмом таким образом, который становится неприемлемым в новозаветную эпоху, когда считается, что с географией или архитектурой не может быть связано ничего священного (Ин. 4:24). Уже в Ветхом Завете подразумевается, что изра-

ильтяне должны делиться своим богатством с бедняками в своей стране и с язычниками вне нее, чтобы привести людей к познанию Бога. Большие привилегии предполагают и большую ответственность. Правительства и экономические институты сегодня не являются теократическими, однако о них по-прежнему можно судить на основании того, как они удовлетворяют нужды беспомощных и обездоленных.

Новый Завет. Как плотник, Иисус, по-видимому, принадлежал к нижнему слою малочисленного в древнем мире «среднего класса», хотя по современным представлениям Он все равно считался бы бедным. То же самое, вероятно, можно сказать о Его учениках из рыбаков. Матфей, несомненно, был более состоятельным. Иосиф из Аримафеи назван богатым (Мф. 27:57). Однако главный вектор в учении Иисуса о богатстве указывает на «маммону» (материальные блага) в качестве главного соперника Бога в человеческом сердце (Мф. 6:19-24; Лк. 16:1-13). Богатство ведет к «обольщению» (Мк. 4:19), из-за него люди могут отвлечься от заботы о своем духовном состоянии, тем самым рискуя лишиться вечной жизни (Мк. 8:36). Поэтому Иисус пришел, чтобы провозгласить, что Бог переворачивает людские представления о богатстве и бедности. В особенности сосредотачивается на этой теме Лука. Богатящиеся будут отпущены ни с чем (Лк. 1:53), нищие же благословенны (Лк. 6:20) и будут освобождены от гнета (Лк. 4:16-21). Тех, кто собирает себе сокровища, не думая ни о Боге, ни о нуждающихся рядом с собой, ждет вечное осуждение (Лк. 12:16-21; 16:19-31).

Вопрос правильного употребления денег, таким образом, занимает важнейшее место в поучениях Иисуса ученикам. Его последователи должны особо заботиться о бедных (Лк. 14:7-24), щедро делиться своим достоянием (Мф. 5:42), даже когда оно скудно (Мк. 12:43-44), и довольствоваться хлебом своим насущным (Мф. 6:11). Существуют уникальные обстоятельства, когда становятся оправданными дорогие расходы на поклонение Христу, которые кое-кто счел бы напрасной тратой (Мк. 14:3-9, где в Мк. 14:7 цитируется Вт. 15:11), однако это должно быть исключением, а не правилом (ср. конец стиха Вт. 15:11). Возможно, самым известным поучением Иисуса относительно денег является Его наставление богатому юноше из начальствующих про-

дать все, что тот имеет, раздать нищим и последовать за Иисусом (Мк. 10:21; ср., в особенности, Мк. 10:25). Изложение этого эпизода у Луки позволяет выявить, что данный призыв обращен не ко всем; это первый из трех связанных с богатством эпизодов (Лк. 18:18-30; 19:1-10, 11-27). Во втором из них покаявшийся Захкей раздает нищим только половину своего имущества; в третьем верный раб пускает в оборот деньги своего хозяина для нужд царства. Однако это наше замечание слишком быстро успокаивает именно тех, кого Бог, возможно, и призвал раздать все!

Не только отдельные люди, но и все христианское сообщество должно придерживаться этики Иисуса. В качестве обещания отдельным людям Мф. 6:33 («ищите же прежде Царства Божья и правды Его, и это все [что есть, что пить, во что одеться] приложится вам») зачастую не соответствует ожиданиям. С учетом Мк. 10:30 и Лк. 12:33 речь, скорее, идет о том, что пока народ Божий соборно исполняет Его заповеди, предусматривающие заботу о бедных, нужды отдельных людей будут удовлетворены. Бог дает достаточно, чтобы все люди Его народа могли вести достойное существование; вопрос в том, смогут ли они распределить Его дары по справедливости, чтобы это действительно стало так. Удел человека в вечности словно взвешивается на весах; Бог будет судить людей на основе того, как они относились к встретившимся им беднякам (Мф. 25:31-46). В притче об овцах и козлах, скорее всего, говорится только о бедствующих учениках («братьях»), но притча о милосердном самарянине обобщает этот принцип, распространяя его даже на врагов, в том числе имеющих другое вероисповедание и национальную принадлежность (Лк. 10:25-37).

В ранней Церкви ученики Иисуса начали претворять Его учение в жизнь. Сохраняя частную собственность и никого не принуждая к участию, они создали систему совместного пользования собственностью, в рамках которой верующие продавали то, что имели, «каждый по достатку своему» (Деян. 11:29), и перераспределяли доход «смотря по нужде каждого» (Деян. 2:45) — почти дословное выражение сути марксистского манифеста! Кое-кто считает этот эксперимент ошибкой, усугубившей последствия случившегося позднее голода, однако Лука не позволяет усомниться, что Бог бла-

гословил и поддерживал это начинание (Деян. 2:46-47; 5:14). Положительным примером здесь служит Варнава, вложивший выручку от продажи своего поля в общий котел (Деян. 4:36); Анания и Сапфира являют собой пример отрицательный, они пытались обмануть апостолов, утаив часть денег (Деян. 5:2).

Однако книга Деяний выявляет, что физическое и духовное исцеление важнее материальных потребностей (Деян. 3:6-10). Петр упрекает Симона волхва, думавшего, что силу Духа Святого можно получить за деньги (Деян. 8:18-20). Павел подчеркивает, что он не жаждет приобрести что-либо чужое, но удовлетворяет свои нужды собственным трудом. Он цитирует Иисуса: «блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20:33-35). И все же его проповедь влияла на то, как люди пользовались своими богатствами, в частности, в Ефесе; когда верующие перестали покупать серебряных идолов, это вызвало такой спад в обороте серебра, что вспыхнул мятеж (Деян. 19:23-27).

Члены основанных Павлом церквей, особенно в Коринфе, были, как правило, бедными и поэтому более восприимчивыми к Евангелию, которое для людей знатных и влиятельных представлялось безумием (1 Кор. 1:18-31). Это одна из причин, почему Павел не стремится получать материальную поддержку от церквей, для которых служит (1 Кор. 9), хотя и готов принять такую поддержку, когда она дается добровольно (Флп. 4:10-19), и призывает христиан делиться добром с теми, кто наставляет их и руководит ими (Гал. 6:6; 1 Тим. 5:17-18; 2 Тим. 2:6). Однако служение никогда не должно побуждаться корыстью (1 Тим. 3:8; Тит. 1:8), ибо «корень всех зол есть сребролюбие» (1 Тим. 6:10; ср. 2 Тим. 3:2). Ключевой темой нескольких посланий являются сборы пожертвований для бедных христиан в Иудее, основанные главным образом на чувстве признательности по отношению к материнской церкви (Рим. 15:25-27). Поддержка служения руководителей и помощь бедствующим в мире представляют собой, таким образом, два основных направления христианского подаяния.

В главах 2 Кор. 8 — 9 Павел подчеркивает, что такое подаяние должно даваться жертвенно (2 Кор. 8:1-3), искренне (2 Кор. 8:8), добровольно и по благорасположению (2 Кор. 9:7). Следует выполнять обязательства (2 Кор. 8:12-15), установить систему

отчетности (2 Кор. 8:16-24), а размер подаяния должен соответствовать доходам — чтобы в десятине была «равномерность» (2 Кор. 8:12-15; ср. 1 Кор. 16:2). В контексте этих сборов появляется первое упоминание о еженедельных отчислениях по воскресеньям (1 Кор. 16:2). Христиане должны особо заботиться о бедствующих родственниках (1 Тим. 5:3-16) и богатеть добрыми делами, благодетельствуя, а не уповая на свое богатство (1 Тим. 6:17-19). Они должны платить все подати (Рим. 13:6-7) и прилежно трудиться, избегая праздности, чтобы не стать для окружающих финансовым бременем (1 Фес. 4:11; 2 Фес. 3:6-15). Павел, возможно, более, чем какой-либо другой писатель, изобличает лживость так называемого евангелия благоденствия, описывая невзгоды, в том числе экономические тяготы, как обычный удел верующего (1 Кор. 4:8-13; 2 Кор. 6:3-10; 11:23-29).

По прочтении Послания Иакова возникает сомнение, возможно ли вообще одновременно быть христианином и богатым! Нынешнее экономическое состояние сменится своей противоположностью (Иак. 1:9-11); истинная религия заботится об обездоленных (Иак. 1:27); Богом избраны бедные, любящие Его (Иак. 2:5); богатые притесняют бедных христиан, к которым пишет Иаков (Иак. 2:7); в самом деле, их можно называть роскошествующими и наслаждающимися угнетателями, чья участь определена и уже близка (Иак. 5:1-6). И все-таки в конгрегации Иакова есть небольшой слой торговцев (Иак. 4:13-17), а богатые из Иак. 1:10, возможно, принадлежат к числу верующих. Впрочем, Иак. 2:14-17 не оставляет сомнений, что коль скоро богатые христиане не используют свое богатство для помощи своим нуждающимся собратьям, они не имеют права говорить, что имеют спасительную веру.

Петр тоже знает лжеучителей, у которых сердце «приучено к любостязанию» (2 Пет. 2:14), и наставляет пастырей служить не для корысти, но из усердия (1 Пет. 5:2). Женщинам не следует украшать себя внешне, с помощью дорогостоящих уборов (1 Пет. 3:3; ср. 1 Тим. 2:9-10). Иоанн вторит Иакову: говорящие, что имеют любовь Христову, но не делящиеся своим достатком с братом в нужде, говорят впустую (1 Ин. 3:17-18). У Иуды лжеучителя «предаются обольщению мзды» (Иуд. 1:11). И конец времен будет отмечен тем, что бога-

тые, претендующие называться христианами, в своем ничтожестве будут отказываться признать свое духовное банкротство (Отк. 3:17). По сути дела, царство антихриста будет основано на экономической дискриминации верующих (Отк. 13:17); плач о гибели эсхатологического «Вавилона» сводится к стенаниям о его былой роскоши и богатствах (Отк. 18). Но хотя падшее человечество использует богатство для великого зла, Бог, согласно Своему изначальному замыслу о творении, даст искупление в виде нового неба и новой земли, где всякое богатство будет употребляться на благочестивые цели (Отк. 21:24).

Итак, Новый Завет относится к богатству менее позитивно, чем Ветхий. Оно создает великие искушения, даже для Божьего народа — соблазн греха, невоздержанности и эксплуатации бедных. Быть богатым христианином возможно, но только при надлежащем распоряжении этим богатством, щедрой благотворительности и без неправедного служения маммоне. И однажды богатство, как и все остальное в творении, будет возвращено на должное место согласно истинному и совершенному Божьему замыслу о новом творении вселенной.

Крейг Л. Бломберг

См. также: ДЕНЬГИ; ВОЗДАНИЕ; ПЛАТА; РАБОТА.

Литература: J. Ellul, *Money and Power*; G. A. Getz, *A Biblical Theology of Material Possessions*; N. K. Gotwald, *The Tribes of Yahweh*; G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World*; M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*; R. M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles*; P. U. Maynard-Reid, *Poverty and Wealth in James*; R. H. Nash, *Poverty and Wealth*; D. E. Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His Day*; R. J. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger*; T. E. Schmidt, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*; D. P. Secombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*; C. J. Vos, *ISBE*, 4:185-90; R. N. Whybray, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*; H. G. M. Williamson, *EQ* 57 (1985): 5-22.

БОГИ, БОЖЕСТВА, БОГИНИ, ЯЗЫЧЕСКИЕ (GODS AND GODDESSES, PAGAN)

Бог очень давно и очень недвусмысленно повелел, чтобы у потомков Авраама не было других богов, кроме Него (Исх. 20:3). Эта строгая, неделимая верность лежала в основе взаимоотношений завета, который Бог установил между Собой и народом Израиля.

К сожалению, вся библейская история испещрена многочисленными примерами того, как народ Божий отвращался от Него и поклонялся чужим богам и богиням. У народов в окружающих Израиль странах

были свои божества, постоянно искушавшие израильтян отвергнуться от их Бога.

Артемиды. Греческая (в KJV — Диана, римский аналог) охотница и защитница слабых символизировала плодородие растительного божества. В новозаветный период ей поклонялись в Эфесе и в других городах. Ее культ объединял греческие, римские и анатолийские элементы, возникновение его датируется примерно 1000 г. до Р. Х. В Эфесе в III в. до Р. Х. был выстроен новый храм в замену прежнего, уничтоженного пожаром и считавшегося одним из семи чудес древнего мира. Знаменитая статуя Артемиды Эфесской олицетворяет плодородие. Проповедь Павла представляла собой прямую угрозу для этого культа и вызвала волнения, которые были подавлены только благодаря вмешательству властей (Деян. 19:23-40). В конце концов вера в Христа победила, и культ Артемиды исчез с исторической сцены.

Ашера (в Синодальном отождествляется с Астартой). Не успели израильтяне осесть в стране обетованной, как их взоры обратились к ханаанским богам. В книге Судей излагается история этого вероотступничества. Народ забыл Господа Бога и стал служить Ашере и ее мужу Ваалу (Астарта — это еще одно имя Ашеры; Суд. 2:13; 3:7).

Имя **Ашера** и варианты его произношения встречаются в Ветхом Завете тридцать девять раз. Во многих случаях вместе с Ашерой упоминается Ваал. Данные угаритско-финикийской мифологии и других текстов позволяют предположить, что это слово одновременно было именем ханаанской богини и названием связанных с ней культовых объектов.

То, что Ваал и Ашера во многих ветхозаветных местах упоминаются вместе, позволяет предположить, что хананеи и другие народы почитали Ашеру как важное «верховное божество» наряду с Ваалом. Наиболее недвусмысленно взаимосвязь между двумя этими персонажами раскрывается в отрывке из повествования о столкновении Ахава и Иезавели с пророком Илией (3 Цар. 18:1 — 19:18). Их поддержка культа этих ханаанских богов и их участие в нем являются самым крайним выражением приведенных в Писании примеров того, как израильские правители поклонялись чужим богам. Фактически, Иезавель зашла настолько далеко, что потребовала от Аха-

ва «взять на содержание» культ ее финикийских богов (3 Цар. 18:19).

Ашера была одной из трех главных богинь-супруг в ханаанском пантеоне, наряду с Астартой (Астерот) и Анат. Эти три богини были непримиримыми соперницами. В мифологии Ашера изображается супругой одновременно Эла и Ваала. В угаритских мифах она определенно предстает супругой Эла, главного бога в западно-семитском пантеоне. В ханаанских мифах Эл ассоциируется с источниками чистой воды, расположенными далеко на западе или на севере. На этом основании супруга Эла рассматривается, как правило, в качестве морской богини. Во время монархического периода израильской истории она считалась союзницей Ваала. В некоторых случаях, однако, она становится его яростной противницей — особенно когда считает, что под угрозой находится ее положение и влияние среди других богов пантеона, или когда Ваал для любовных утех избирает вместо нее Анат. Этим противоборством и враждой между Ваалом и Ашерой объясняли ежегодную смену двух климатических сезонов в Средиземноморье.

Самым вопиющим примером увлечения Израиля ханаанской религией является постройка храма Ваала в Самарии. Обеспечивалась она, как упомянуто выше, царем Ахавом (869 — 850 г. до Р. Х.) и его женой Иезавелью — дочерью сидонского (тирского) царя Ефваала (3 Цар. 16:29-34). Этот храм был возведен с помощью тирских ремесленников, вместе с жертвенником, на котором совершались жертвоприношения, и «священным столпом» (NRSV) или «деревянным идолом» (NKJV). За такое вероотступничество Ахав и Иезавель подверглись Божьему суду. Позднее этот храм уничтожил Ииуй (4 Цар. 10:18-31).

Во время правления Манассии (687 — 642 г. до Р. Х.) ханаанская религия была принята населением Иудеи от Гивы до Бээршивы (4 Цар. 16:4-14). Манассия привнес в Иерусалим многие элементы ханаанских (истукан Астарты, 4 Цар. 21:7) и других культов. Он даже принес собственного сына в жертву всесожжения (4 Цар. 21:6). Позднее Иосия очистил Иерусалим от ряда крайностей ханаанского культа (4 Цар. 23).

Перед заселением земли Ханаанской израильтяне были предупреждены о существовании определенных мест религиозных отпавлений, в частности — «высот», кото-

рые во время завоевания были захвачены неповрежденными. В этих местах часто находились основные культовые сооружения и жили их жрецы. Культовые объекты включали в себя следующее: маленькие глиняные кумиры (Суд. 3:7; Мих. 5:13), «статуи» (3 Цар. 14:23), «жертвенники» для курения (2 Пар. 30:14), жертвенники для всесожжений (4 Цар. 21:5); существовали также жрецы и жрицы.

Некоторые из ханаанских высот были признаны религиозными руководителями Израиля в самом начале овладения Ханааном; находились они в Вефиле (Суд. 1:22-26), Силоме (1 Цар. 1:1-18) и в Гиве (1 Цар. 13:1-4). И Соломон (3 Цар. 11:1-4 {11:1-8}), и Манассия (4 Цар. 21:1-17) поощряли поклонение на высотах. Поклонение Ашере и Ваалу привело к падению Северного и Южного царств.

Астартa. Астартa была популярной во многих культурах богиней. Израильтяне увлеклись ее культом вскоре после поселения в Ханаане. Сердцевиной этой языческой религии было поклонение плодородным, оплодотворяющим «началам/силам», олицетворявшим собою аспекты анимизма в мироздании. Популярность Астарты среди финикийцев и других северо-западных семитских народов имела древние корни.

Пик противостояния Астарты и Яхве пришелся на дни Илия, Самуила и Саула. В частности, после поражения на горе Гелвуйской народ Израиля столкнулся с богословской дилеммой, последствия которой были самые непредсказуемые. По всей земле Филистимской были разосланы указания возвестить о победе над израильтянами и их Богом Яхве. Возвестить надлежало в капищах языческих идолов и всему народу (1 Цар. 31:6-10): Ваалы и Астарты сильнее Господа!

Влияние Астарты было в конце концов сведено на нет Иосией, который «очистил дом», уничтожив возведенные Соломоном святилища. Он разъяснил, что у народа Израиля есть единственный — и истинный — Бог Яхве.

Ваал. Ваал — самый главный бог хананеев — и его супруга Ашера были среди языческих богов наибольшим соблазном, с которым столкнулись израильтяне после овладения землей обетованной. Неоднократные упоминания Ваала в Ветхом Завете свидетельствуют о его влиянии и привлека-

тельности для израильтян. В книге Судей зафиксированы многочисленные случаи, когда израильтяне впадали в искушение поклоняться Ваалу. Во времена Ахава и Иезавель Ваал был официально объявлен национальным божеством. Для капища Ваала в Самарии был построен храм с сотнями служителей (3 Цар. 16:29-34). Последняя глава, относящаяся к культу Ваала, была дописана в царствования Ииуя и Иосии, когда Южное царство и его столица были очищены от культа Ваала (4 Цар. 10; 23:1-30).

Имя Ваала происходит от семитского слова *ba'lu*, означающего «господин». Поклонявшиеся ему люди приписывали ему несколько важных функций. В качестве бога грозы он звуками своего голоса производил раскаты грома. Это был бог, который дарует плодотворность и совершает оплодотворение. Это был убитый врагами бог, попавший таким образом в руки смерти. Пока он пребывал во власти смерти, растения увяли и исчезли, жизнь замерла. Это был бог справедливости, которого боялись злодеи.

В книгах Царств рассказывается, что Иезавель построила храм в Самарии по образу храма Ваала в Сидоне. Ахав позволил ей сделать культ Ваала государственной религией Северного царства (3 Цар. 16:29-31). Ваалу, как и Ашере, поклонялись на высотах.

В культе Ваала совершалось множество жертвоприношений животных. Жрецы управляли службы для людей, приносивших жертвенных животных. Некоторые правители Северного царства даже «проводили своих сыновей через огонь» — приносили их в жертву Ваалу. «Храмовая проституция» — как женская, так и мужская — была к услугам язычников, это делалось, чтобы обеспечить плодородие земли и плодотворность людей.

Вельзевул. Финикийский бог, которому в ветхозаветные времена поклонялись в Аккароне (4 Цар. 1:2-16). Первоначальное значение этого имени неизвестно, однако его ветхозаветная форма, *Baal-zebul*, означает «повелитель мух» или «бог мух»; во времена Иисуса этот бог насмешливо именовался *Beel-zebul* (NIV *Beel-zebul*), «богом навоза», и отождествлялся с сатаной, князем бесов (Мф. 12:24). Враги Иисуса обвиняли Его, что Он изгоняет бесов силою Вельзевула (Мк. 3:22) и даже является Его воплощением (Мф. 10:25). Иисус, провер-

гая эти наветы, указал, что изгнание бесов — это победа над сатаной, возвещающая о приближении Царства Божьего (Лк. 11:20-22).

Хамос. Хамос был главным национальным божеством моавитян и аммонитян. Моавитяне названы «народом Хамоса» в отрывке Библии, подробно описывающем продвижение Израиля через Едом, Моав и Аммон (Чис. 21:21-32). Во время царствования Соломона культ Хамоса, наряду с культами других языческих богов, был установлен и отправлялся в городе Иерусалиме. Иеремия особо осуждает поклонение Хамосу (Иер. 38 {? 48}). Пророк подчеркивает бессилие этого бога, изображая, как тот отправляется в плен вместе со своими жрецами и всем народом.

Дагон. Дагон был особо почитаемым национальным богом у филистимлян. Каждый город филистимского пятиградия имел свой храм для поклонения этому богу. Для храмовых скульптур, изображающих Дагона, характерно, что верхняя часть туловища у них человеческая, а нижняя — рыба. Главным религиозным обрядом в культе Дагона были человеческие жертвоприношения.

Когда филистимляне одолели Самсона и захватили его в плен, пять филистимских городов планировали великое торжество. Дагон предал их врага им в руки (Суд. 16:23-24)! Филистимляне стекались для жертвоприношения своему богу. Надо думать, они собирались принести Самсона в жертву всеожожения. Однако Дагон потерпел поражение от Яхве.

Дагон досаждал Самуилу и Саулу. Израильтяне полагались на свои богословские представления о том, что Яхве сильнее Дагона, но к несчастью — с непростительной наивностью. Когда они принесли ковчег завета из Силома и взяли его с собой на битву с филистимлянами, это не привело их к победе {1 Цар. 4:3-11}. Тем не менее пребывание ковчега у филистимлян обернулось бедой для их бога, Дагона, и в конце концов ковчег вернулся к израильтянам {1 Цар. 5; 6}.

Во всех повествованиях, касающихся столкновений израильтян с филистимлянами, постоянно присутствует подспудная богословская дилемма. Кто сильнее — и кто больше достоин служения и поклонения — Господь Бог или Дагон?

Гадад. Гадад был популярен среди арамейцев, сирийцев и других западно-семитских народов. Это имя выделяется, в частности, в родословии Едома в Быт. 36, а также в истории двух еврейских царств вплоть до падения Северного царства в 722 г. до Р. Х.

Гадад был божеством природных стихий и войны. Он считался богом грозы, проявляющим свою мощь в громе, молнии и ливне. Он ассоциировался как с положительными (желательными), так и с отрицательными (нежелательными) аспектами грозы. Его трактовали как первопричину и повелителя благодатных дождей, приписывая ему первооснову жизни и плодородия. Ассирийцы считали его могущественным богом войны. Он изображался стоящим на спине быка, в шлеме с бычьими рогами и со скипетром и молнией в руках.

Имя Гадад употреблялось по отношению к отдельным людям для указания на сущность или характер бога-покровителя, наделенность этого человека силой, а также на благоволение или помощь, которая ему оказывается в борьбе с врагами и соперниками. Это имя в библейских записях встречается у многих важных персонажей. Нескольким современным Давиду и Соломону правителей Едома носили имя Гадад.

Левиафан. Левиафана можно отождествить с Лотаном, морским чудовищем в древних угаритских мифах. В них описывается, как Лотан и Ваал сошлись в смертельной схватке, пока Ваал не победил морское чудовище. Левиафан упоминается также в эпосе о Гильгамеше. Упоминания Левиафана в Писании встречаются почти исключительно в поэтических и поэтизированных местах, подчеркивающих могущество Господа Бога и Его власть над силами природы.

Меродах (Мардук). Меродах был главным божеством в Вавилоне. Среди древних шумерских богов он стал верховным богом в качестве творца и правителя. Сначала верховным богом был Энлиль, до тех пор, пока законы Хаммурапи и «Поэма о сотворении мира» («Энума элиш») не отдали первенство Меродаху. Иеремия пророчествовал, что Меродах будет посрамлен (Иер. 50:2).

Милхом. Милхом, названный «мерзостью» аммонитской, был, очевидно, главным богом у аммонитян или у моавитян. Эпитет «мерзость», по-видимому, должен указывать на отвратительные черты как

происхождения, так и отправления этого культа потомков Лота. Соломон воздвиг культовые сооружения для этого чужеземного бога (см. 3 Цар. 11:5, 7, 33). Милхома иногда отождествляют с Молохом, но это неправильно, потому что этим двум богам поклонялись по отдельности.

Молох. Молох или Молах был еще одной «мерзостью» аммонитской. Соломон устроил в Иерусалиме высоты и для этого бога. Культ этого бога был особенно гнусным, потому что требовал человеческих жертвоприношений.

Богиня неба. Бог повелел Иеремии возвестить о Своем недовольстве тем, что израильтяне поклоняются «богине неба» (Иер. 7:18; 44:17-19). Во времена Иеремии это женское астральное божество особо почиталось женщинами Иудеи и Египта. Дети собирают дрова, женщины старательно месят тесто для пирожков с изображением богини. Подробности и всеобщая деловитость позволяют предположить, что богиней, вызывавшей у народа Иерусалима такое ревностное поклонение, была ханаанская Астарта.

Фаммуз. Фаммуз был сирийским и финикийским богом плодородия, его культ предполагал поклонение идолам и изощренные разнузданные обряды. Греки приняли Фаммуза в качестве одного из своих главных богов, переименовав его имя и превратив его в Адониса. Иезекииль упоминает поклонение Фаммузу в числе мерзостей перед Господом, совершающихся на дворе Иерусалимского храма. Исполнение скорбной литании (плач «по Фаммузе» — см. Иез. 8:14) свидетельствует, что в Иерусалиме культ Фаммуза процветал.

Харви Э. Финли

См. также: ИДОЛ.

Литература: W. F. Albright, *Archaeology and Religion of Israel*; idem, *From the Stone Age to Christianity*; idem, *History, Archaeology and Christian Humanism*; idem, *Yahweh and the Gods of Canaan*; W. Dever, *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*; M. Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*; J. Finegan, *Myth and Mystery*; A. Lamaire, *BAR* (1984): 43-51; J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*; M. S. Smith, *The Early History of God*; G. E. Wright, *Biblical Archaeology*.

БОГОХУЛЬСТВО, ХУЛА (BLASPHEMY)

Определение. В английском языке слово *богохульство* (blasphemy) означает любое высказывание, которое оскорбляет Бога или Христа (равно как Аллаха или Мухаммеда) и глубоко затрагивает чувства верую-

щих. В ряде штатов США и в Великобритании богохульство считается уголовным преступлением, хотя в нашем столетии обвинение в нем предъявлялось очень редко. В мусульманском мире в общем не делается различия между богохульством и ересью, поэтому любое высказывание, воспринятое как отрицание Пророка или его учения, вне зависимости от того, сделано оно мусульманином или не мусульманином, считается богохульством.

В Библии представление о богохульстве совсем другое. На иврите не существует эквивалентного слова, а греческий корень *blasphēm-*, который пятьдесят пять раз используется в Новом Завете, имеет очень широкий смысл. В обоих заветах само понятие богохульства как действия, оскорбляющего религиозные чувства верующих, полностью отсутствует.

Ветхий Завет. По меньшей мере пять различных слов на иврите переводятся как *богохульство*. В переводах стоит слово *богохульство*, если, например, глаголы *хулить* (*qālāl* {синод. «хулить», «поносить», «клеветать»}), *ругать* (*gādap*) или *поносить* (*hērēp*) употребляются по отношению к Богу. Нет никакого специального глагола, зарезервированного для оскорблений или проклятий, посылаемых Богу.

Тем не менее проклятие или оскорбление Бога является особо тяжким грехом. Совершаться этот грех может как через слово, так и через дело. Не усматривается большого различия между грешниками, которые намеренно злословят имя Господа (Лев. 24:10-16), и теми, кто намеренно нарушает Его заповеди (Чис. 15:30, 31). И в том, и в другом случае предписывается смертная казнь. Аналогичным образом левит-проповедник в книге Неемии называет «великим оскорблением» то, что совершили израильтяне, отливая золотого тельца (Неем. 9:18).

Вопиющий грех Давида с Вирсавией может быть назван богохульством (2 Цар. 12:14), однако более точным представляется перевод, в котором Давид «дал врагам Господа повод выказать крайнее презрение» (NIV {синод. «дал повод хулить»}). Вместо того чтобы всем образом своей жизни свидетельствовать о природе Господа, Давид своими поступками подкрепляет мнение других народов, что этот Господь ничем не отличается от любого из их божков.

Новый Завет. Греческие слова с корнем *blasphēm-* могут использоваться при обозначении оскорблений, наносимых окружающим (Мк. 15:29; Деян. 13:45; 1 Пет. 4:4; Еф. 4:31), а иногда и несправедливых обвинений (Рим. 3:8), но чаще они означают хулу на Бога (например, Отк. 13:6; 16:9). Иисуса обвиняют в том, что Он богохульствует, когда отпускает грехи и заявляет о Своих особых отношениях с Богом (Мф. 26:65; Мк. 2:7; Ин. 10:33).

Иисус вспоминает место из Чисел о богохульстве (Чис. 15) в Своем знаменитом высказывании о хуле на Святого Духа (Мф. 12:31-32; Мк. 3:28-29; Лк. 12:10). В Чис. 15:22-31 проводится различие между неумышленным грехом, совершенным по невежеству (за который возможно прощение), и намеренным грехом — богохульством, за который прощения нет. Иисус учит, что богохульство, за которое нет прощения — это хула на Святого Духа; все прочие виды богохульства, особенно те, что сказаны на Сына Человеческого, будут прощены. Оскорбление Сына Человеческого может быть прощено, поскольку совершается в неведении того, Кем Он является на самом деле: ведь Его небесная слава на земле не видна. А вот приписать очевидные проявления Святого Духа действию дьявола — гораздо более серьезное оскорбление, совершаемое отнюдь не по невежеству.

Тем, что богохульству против Христа не придается большого значения, христианство существенно отличается от ислама. Если мусульмане обязаны охранять честь своего пророка, для христиан Иисус — Тот, Кто сказал: «злословия злословящих Тебя пали на Меня» (Рим. 15:3, цит. из Пс. 68:10). Он добровольно принимает поношения от окружающих и молится о прощении тех, кто оскорбил Его (Лк. 23:34). Тем самым Он подает христианам пример для подражания. По мнению Петра (1 Пет. 2:19-25), христиане, как и Сам Христос, должны принимать оскорбления и хулу без духа мщения.

Существует только один вид хулы, которому должны противостоять христиане, — это хула, которую они навлекают на себя, когда заставляют верующего собрата преткаться бездумным использованием свободы (Рим. 14:15-16; 1 Кор. 10:28-30).

Стивен Мотьер

Литература: I. Howard Marshall, *Theology* 67 (1964): 65-67; R. Simpson, *Blasphemy and the Law in a Plural Society*.

БОГОЯВЛЕНИЕ

(THEOPHANY)

Такое проявление Бога, которое ощутимо для человеческих чувств. В самом узком смысле слова, это зримое явление Бога в ветхозаветный период и зачастую, хотя и не обязательно, — в виде человека. Некоторые специалисты включают в это понятие также так называемые христофанию (явление Христа до Его воплощения) и ангелофанию (явление ангела). В последнюю категорию входят явления ангела Господня, которые кое-кто считает христофанией, рассуждая, что коль скоро Ангел Господень говорит от имени Бога в первом лице (Быт. 16:10), а очевидцы зачастую уверены, что видели непосредственно Бога (Быт. 16:13), то этот Ангел и должен быть Богом или предвоплощенным Христом. И все же, хотя такой ангел явственно отождествляется с Богом, он отличается от Него (он называется «ангел», что означает «вестник»; подобные примеры отождествления и различия можно подобрать в Быт. 19:1, 21; 31:11, 13; Исх. 3:2, 4; Суд. 2:1, 5; 6:11-12, 14; 13:3, 6, 8-11, 13, 15-17, 20-23; Зах. 3:1-6; 12:8). На древнем Востоке посланник царя говорил от имени царя. Любое нанесенное ему оскорбление понималось как оскорбление самому царю (ср. оскорбление Анноном посланников Давида, 2 Цар. 10:1-4; 1 Пар. 19:2-6). Таким образом, не усматривается необходимости отождествлять явление ангела Господня с богоявлением. В Нав. 5:13 — 6:5 повествование об овладении обетованной землей прерывается неожиданным явлением существа, называющего себя «вождь воинства Господня» (Нав. 5:14). Истолковывать это событие как встречу с Богом или предвоплощенным Христом — означает извращать текст. Такие поручения получали ангелы (Суд. 6:11; 13:3), и некоторые из них отождествлялись как полководцы небесных воинств (Дан. 10:5, 20; 12:1). Хотя в Ветхом Завете нет бесспорных случаев христофании, любое богоявление, при котором Бог принимает облик человека, предвосхищает воплощение — как в аспекте благодати, так и в аспекте суда.

Далее следует ряд примеров того, что можно считать классическими событиями богоявления. Господь является Аврааму по его прибытию в указанное место, при этом Бог обещает отдать землю Аврааму и его потомкам (Быт. 12:7-9); Бог подтвердил Свое обетование земли и потомства, когда

Аврааму было девяносто девять лет (Быт. 17:1), а также у дубравы Мамре по пути в обреченный Содом (Быт. 18:1).

Бог явился Иакову во время его сна в Вефиле (Быт. 28:11-19). Очевидно также, что при событиях у брода через Иавок откровение Иаков получил при некоей встрече с Богом, хотя ни строгое прочтение самого текста (Быт. 32:22-32), ни его позднейшее толкование у Осии (Ос. 12:3-4) не обязательно подразумевают богоявление.

Моисею Бог являлся на горе одному (Исх. 19:20; 33:18 — 34:8). Бог также являлся Моисею с Аароном и его сыновьями и семьюдесятью старейшинами Израилевыми (Исх. 24:9-11), и являлся при передаче руководства Иисусу Навину (Вт. 31:15).

Во время своих страданий Иов жаловался, что хотел бы встретиться с Богом (Иов 31:35). К концу книги Господь является в буре и беседует с Иовом, чтобы удовлетворить просьбу Иова выслушать его и, предположительно, разъяснить хотя бы одно из значений, которое имеют страдания Иова: Бог есть верховный владыка.

В обобщенном смысле обетование Богом земли Аврааму (Быт. 15) и Его указание Аврааму принести в жертву Исаака (Быт. 22) могут быть сочтены богоявлением. Зачастую выражение «слава Господня» указывает на богоявление, например, в Исх. 24:16-18; «столп облачный» выполняет сходные функции в Исх. 33:9. Дух Божий или Дух Господень может быть сочтен богоявлением, особенно, когда Он нисходит на людей, преображая их (1 Цар. 10:6) и укрепляя для божественной миссии (1 Цар. 16:13). Господь является людям в видениях (Быт. 15:1; 46:2; Иов 33:15; Пс. 88:20; Дан. 2:19; Деян. 9:10; 18:9) и во снах (Быт. 20:3; 31:24; 3 Цар. 3:5; Мф. 2:13), чтобы сообщить о Своих намерениях на их счет или раскрыть тайны о грядущем.

Господь совершает богоявления как для благословения, так и для суда. Зачастую введением к описанию богоявления служит фраза «и сошел Господь». Примеры тому можно найти в стихах Быт. 11:5; Исх. 34:5; Чис. 11:25; 12:5. Хотя наиболее распространенным глаголом, связанным с проявлениями славы Божьей, служит глагол «явилась» (Лев. 9:23; Чис. 14:10; 16:19, 42; 20:6), слава Господня также «осенила» гору Синай (Исх. 24:16).

Уильям Уильямс

См. также: АНГЕЛ ГОСПОДЕНЬ; ЯВЛЕНИЕ.

Литература: Th. Booij, *Biblia* 65 (1984): 1-26; J. Van der Kam, *VT* 23 (1973): 129-50; M. G. Kline, *WTJ* 40 (1977): 245-80; J. Lust, *VT* 25 (1975): 110-15; E. W. Nicholson, *VT* 24 (1974): 77-97; idem, *VT* 25 (1975): 69-79; K. L. Schmitz, *Faith and Philosophy* 1 (1984): 50-70.

БОДРСТВОВАТЬ

(WATCHFULNESS)

Бодрствование предполагает готовность, позволяющую избежать внезапности при нападении врага (Пс. 126). Оно требует борьбы с беспечностью ради достижения поставленной цели (Пр. 8:34; см. Неем. 4:9; 7:3). В Новом Завете можно выделить три основных наставления верующим: 1) быть готовыми к возвращению Господа; 2) остерегаться искушений; 3) усердствовать в молитве.

Возвращение Господа. В синоптических евангелиях Иисус призывает учеников быть готовыми к возвращению Сына Человеческого (Мк. 13:33-37). Он прибегает к разнообразным притчам и иллюстрациям, чтобы дать описание бодрствования (см. Мф. 24:32-51). Ученики должны даже воздерживаться от сна, потому что Сын Человеческий придет неожиданно — как тать ночью.

Бодрствование — характерное состояние учеников, с надеждой ожидающих возвращения Иисуса. Неусыпная бдительность требует сосредоточенности и отрешенности от земных удовольствий и забот (см. Лк. 21:34-36). В притче о десяти девах подчеркивается неожиданность парусии, возвращения Христа (Мф. 25:1-13).

В посланиях Павла отражены сходные мотивы. Павел, предвосхищая эсхатологический «день», говорит о той же бдительности, что и Евангелие (см. 1 Фес. 5:1-7). Верующие должны противиться злу, чтобы пришествие Господа внезапно не застало их «как тать». Бодрствование предполагает трезвость, воздержание от мирских излишеств, представляющих собой дела тьмы. Кроме того, верующие должны пробудиться от сна, чтобы приготовиться к завершению своего спасения (Рим. 13:11-14).

В апокалипсисе Иоанна от Сардийской церкви требуется бодрствовать с верою, чтобы она смогла участвовать в торжестве шестивии Господнем (Отк. 3:1).

Бдительность по отношению к искушениям. Неусыпная бдительность в ожидании возвращения Господа укрепляет учеников для борьбы с искушениями. Синоптические евангелия изображают борьбу Иисуса с искушением в саду Гефсиманском

как предвосхищение борьбы Церкви в конце времен. Иисус подает пример того, как противостоять искушениям (Мф. 4:1-11). Просьба верующих в молитве «Отче наш» дать им силы, необходимые для того, чтобы противиться искушениям, относится не только к эсхатологическому будущему, но и к повседневным усилиям верующих (Мф. 6:9-13).

Как Павел, так и Петр дают заповедь бодрствовать, противостоять злему противнику (см. 1 Пет. 5:8; Еф. 6:10-17). Церковь должна быть бдительной, чтобы лютые волки, насылаемые злым противником, не напали на паству и не расхитили ее.

Бодрствование и молитва. Образ Иисуса, противостоящего искушениям диавола, тем более величествен, что ученики этого испытания не выдержали. Они не услышали и не выполнили наказ своего Учителя бодрствовать и молиться, чтобы не впасть в искушение (Мф. 26:41).

Павел призывает Церковь молиться со всей неотступностью. Бодрствование и молитва составляют одно неразделимое целое. Молитва — это акт бдительности, а бдительность — следствие молитвы (Еф. 6:18-19). Бодрствование и бдительность — проявление истинно духовной жизни. Они способствуют сохранению верности Церкви, острагивающей себя быть убаюканной ложным ощущением безопасности.

Дэвид С. Докери

См. также: ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА; ИСКУШЕНИЕ.

БОЖЕСТВА см. БОГИ

БОЛЕЗНИ

(DEASE)

Чтобы понять библейские тексты, касающиеся болезней, необходимо погрузиться в прошлое, в мир, не знающий ни что такое микробы, бактерии, вирусы, антисептика, анестезия и кровообращение, ни какова точная разница между каталепсией, клинической смертью, комой и «летальным исходом».

Благодаря жертвоприношениям животных об анатомии кое-что было известно; люди знали о сердце, печени, почках, кишках, костях, сухожилиях, мышцах и коже (с некоторыми колебаниями при переводе), однако их функции оставались загадкой. Большинство ссылок на человеческие органы имеет метафорический характер: сердце

является вместилищем воли, кишечник — сочувствия. И опять же, многие термины, описывающие болезни и немощи, неизвестны, и перевод иногда сводится к подбору догадок.

Полезно бывает привести современные названия тех понятий, описание которых ставит нас в тупик. Во Вт. 28:22 «чахлость» вполне может оказаться туберкулезом; «лихорадка» похожа на распространенную тогда малярию; воспаление обозначалось в греческом переводе как «приступ», причем, возможно, также малярийный; «горячка» может относиться почти к любому случаю воспаления на коже. Часто упоминаемая язва на Среднем Востоке на протяжении столетий означала крайне заразную бубонную чуму, и тогда опухоли или «наросты» — это воспаленные лимфатические узлы, появление которых характерно для этой болезни (2 Цар. 24:15; в греческом переводе 1 Цар. 5:6-12 и в ассирийском тексте 4 Цар. 19:35 упоминаются мыши [крысы], обычные переносчики этой инфекции).

Высказывалось мнение, что в Пс. 30:10-11; 37:6-12 и в Зах. 14:12 описана обезображивающая форма оспы. Вполне вероятно, что во 2 Пар. 21:19 рассказано о дизентерии, а RSV упоминает ее в Деян. 28:8. Повидимому, можно говорить о маниакально-депрессивном психозе у Саула (1 Цар. 16:14-23; 18:10-16; 19:9-10), и о том, что у Навуходоносора была маниакальная паранойя («ел траву, как вол», см. Дан. 4:13, 22, 30); а также о параличе у Навала (1 Цар. 25:37-38) и, возможно, у Анании и Сапфиры (Деян. 5:5, 10).

Ребенок сонматиканки умер, вероятно, от солнечного удара, обычной для тех условий опасности (4 Цар. 4:18-20; Пс. 120:6). «Хромой от чрева матери его» (Деян. 3:2) предположительно страдал врожденным недоразвитием конечностей; фраза «она была скорчена и не могла выпрямиться» (Лк. 13:11) заставляет вспомнить о широко распространенном искривлении позвоночника (туберкулез или остеоартрит?).

Среди кожных заболеваний мы можем с некоторыми колебаниями распознать фурункулез, экзему и рак кожи; подробности во 2 Пар. 16:12-14 предполагают гангрену. Проказа была распространена повсеместно; она многообразно описана как «нарывы», «паршивость», «лишай», «белое», «пятна» и «язвы»; существует множество различных ее форм, которые могут быть отожде-

ствлены на иврите лишь приблизительно. Несмотря на отсутствие знаний о микробах, осознавалась опасность заражения при контакте и применялся карантин. Были разработаны детальные религиозные обряды очищения от «нечистоты» при прокаже. По вопросу о том, имеет ли Библия в виду «истинную» (наиболее опасную) форму проказы, велись многочисленные дискуссии.

Описания нервных расстройств на библейском языке распознать труднее. Паралич в Мк. 2:3 и «иссохшая рука» в Мк. 3:1, возможно, имеют невротического происхождения, если только не были результатом травмы. Многие болезни объясняются «желчью» (Иов 16:13), а заболевание Тимофея, с учетом его робости, вполне могло быть невротической диспепсией (1 Тим. 5:23).

Причиной широко распространенной слепоты могли быть как остроинфекционная трахома, переносимая вшами, так и старческая атрофия глазных мышц (в Быт. 27:1 — Исаак; в 1 Цар. 3:2 — Илий). Внезапную утрату зрения (4 Цар. 6:18; Деян. 13:11) считали «гипнотической». Основываясь на Гал. 4:12-15; 6:11, одни нередко полагают, что «немощами плоти» у Павла была болезнь глаз (ср. Деян. 9:3, 9, 18); другие же считают, что это была малярия.

Когда речь идет о заболеваниях, определенность и достоверность встречаются редко, что создает проблемы для переводчиков. В Мк. 9:17, 25 текст RSV говорит об «одержимости духами» с примечанием об эпилепсии; для Мф. 17:15 «в новолуния беснуется» в RSV употребляется слово *эпилептический*; в Мф. 4:24 различаются эпилептики и одержимые бесами.

Вообще говоря, ни климат, ни санитарное состояние, ни источники питьевой воды, ни общее невежество не могли обеспечить удовлетворительной охраны здоровья в библейских землях. Детская смертность была высока, и большие семьи отчасти служили компенсацией этого. Часто утверждают, что продолжительность жизни была очень низкой, несмотря на ссылки на лета патриархов. Однако семьдесят или восемьдесят лет из Пс. 89:10 (даже с поправкой, что речь идет о «лучшей поре» жизни) не слишком отличаются от средней продолжительности жизни в наши дни. Описание старческих немощей приведено в Ек. 12:1 с симпатией и редкой в литературе поэтичностью.

Не имея научного объяснения, иудаизм вынужден был искать другие причины вездесущности болезней. Для всех древних народов в болезни присутствовало религиозное измерение, обусловленное отчасти склонностью обращаться к сверхъестественной защите в моменты скорби и опасностей; языческие святилища в Коринфе, Ефесе и Риме были так же осаждены страждущими, как Иерусалимский храм: раз все несчастья посылались богами, то одни боги могли избавить от них.

Для иудейского мышления подоплека этого вопроса была особенно важна. Бог создал все сущее, и оно было «хорошо весьма». Все, что будет признано «нехорошим» в человеческом опыте, окажется чуждо Божьему замыслу. Страдание, болезнь и смерть должны объясняться самоволием человечества, уклоняющегося от совершенного замысла Бога. Таким образом, в Быт. 1 — 3 изложена наиболее распространенная иудейская теодицея: болезни и несчастья являются Божьим судом над злом. Даже родовые муки считаются наказанием за грех (Быт. 3:16; ср. Вт. 28:15-68; 32:39). Перечень наказаний, назначаемых по закону за конкретные грехи, основан на убеждении, что грешник *должен* страдать.

Так, друзья Иова доказывали, что его болезни и страдания свидетельствуют о его греховности; подобные мнения высказывали и фарисеи, а также и ученики Иисуса (Ин. 9:2); Павел истолковывал таким образом распространенность болезней в Коринфе (1 Кор. 11:27-30). Иов, однако, решительно заявлял о своей невинности, и урок его книги заключается в том, что страдания могут быть посланы в качестве испытания и проверки преданности. Павел также рассматривал свое «жало в плоть» как духовное наказание и исправление (см. 1 Кор. 11:30).

В еще одном варианте предполагаемой связи между болезнью и грехом принимается, что страдать могут другие люди, невинные. Грехи отцов могут пасть на нерожденных детей (Исх. 20:5), при этом грехи общества могут оказаться наиболее тяжелы для Того, Кто несет на себе чужие грехи (Ис. 53). Таким образом, все «завязаны в узле жизни» (1 Цар. 25:29), хотя Иезекииль и другие авторы возражают против этого (Иез. 18; ср. Вт. 24:16; Иер. 31:29-30).

Когда Иисусу был задан вопрос касательно жестокости Пилата с некоторыми гали-

леянами, и об упавшей башне, убившей восемнадцать человек, и еще один раз в разговоре с учениками (Лк. 13:1-5; Ин. 9:3), Он также очень решительно отверг теорию, в соответствии с которой личные болезни и страдания человека вызываются его личными грехами. Иисус относился к больным и несчастным с неизменной симпатией и никогда с презрением, даже если можно было предполагать какую-то причинную связь с грехом. Он объявил о прощении парализованного, прежде чем исцелить его (Мк. 2:5), возможно, для того, чтобы убрать из разума страждущего препятствия, основанные на общепринятом учении, будто исцеление нельзя начинать, пока не искуплен грех, вызвавший болезнь. А может быть, Он умел определять духовное состояние больных так же ясно, как их физические потребности. Однако Иисус же предостерег еще одного исцеленного: «Не грехи больше», чтобы не случилось чего-то худшего (Ин. 5:14).

В Израиле наставники нравственной мудрости предпочитали возлагать вину за ухудшение физического состояния на конкретные злоупотребления и слабости человека. Злоупотребление вином часто осуждается с точки зрения здоровья; в Пр. 23:29-35 выразительно описаны психические и физические последствия долговременного пристрастия к вину, особенно к вину смешанному (ср. Ис. 28:7-8). Иисус сын Сирахов добавляет строгое предупреждение против обжорства (снова со ссылкой на вред для здоровья) и превозносит целебные свойства прилежного труда (с примечанием на полях: «труда в меру»). Он рекомендует мудрые самоограничения в диете и отказ от всяких привычек к роскоши и обжорству (Сир. 31:19-22; 37:27-31). Иов, несколько неожиданно, осуждает нездоровые чувства, губящие людей, лишенных мудрости, — их гневливость (NIV *resentment*, «негодование», «досада») и раздражительность (NIV *envy*, «ревность» «зависть») — Иов 5:2, ср. противопоставление веселья и унылого духа в Пр. 15:13; 17:22. Псалмопевец призывает тех, кто любит жизнь и «долгоденствие», воздерживаться от злых и лукавых слов, уклоняться от зла и делать добро, усердно стремиться к миру во всех ситуациях — чистый ум, необремененная совесть и миротворческий дух способствуют здоровой жизни (Пс. 33:12-15; цит. в 1 Пет. 3:10-12).

Позднее к богословскому и нравственно-му измерению в объяснении причин болезней и несчастий было добавлено еще одно: представление о том, что мир населен живыми духами, частично добрыми, но по преимуществу злыми. В израильском мышлении некоторые духи, чинившие препятствия людям и обманывавшие их, являются, тем не менее, посланниками Бога (Суд. 9:23; 1 Цар. 16:14 — отметьте контраст с «Духом Господа» в 3 Цар. 22:20-30 {синод. «дух, стал пред лицом Господа»}). Подобные, хотя и злые духи находились под властью Бога.

Новозаветная вера в злых духов (бесов), находящихся в подчинении диавола, была почти универсальна. Их действию приписывались человеческие напасти всех видов, будь то в сфере нравственной, психической или физической. Считалось, что окончательная власть над всеми ими принадлежит Богу, но, когда грехи открывают для них доступ в жизнь людей, Он позволяет им действовать, чтобы наказать порочное человечество.

В евангелиях злые духи проявляют себя в том, что вызывают немоту (Мф. 9:32), глухоту (Мк. 9:25), слепоту (Мф. 12:22), болезни позвоночника (Лк. 13:11), эпилепсию (Мк. 1:26; 9:26), безумие (шизофрению — Мк. 5:1-13). Нередко называемые нечистыми духами (возможно, по ассоциации с сатаной, падением и порчей), бесы признавались могущественными противниками Божьей воли, противоположностью Святому Духу и всеобъемлющей первопричиной всех человеческих несчастий и зол.

Согласно синоптическим евангелиям (Иоанн не упоминает ни бесов, ни экзорцизм), Иисус уверенно исцелял больных и страждущих, решительно требуя от бесов замолчать и покинуть несчастных. Лука как врач с удовлетворением показывает, что Иисус преодолел сатану, победив «сильного» и завладев его собственностью. Иисус видел падение сатаны с неба и Своей высшей властью освобождал тех, кем бесы овладели и кого ввергли в болезнь (Лк. 4:1-13, 36, 41; 6:18; 8:2, 26-35; 10:18; 11:15-26; 13:16).

Распространенность болезней и страданий в древнем мире не могла не повлиять на религиозную и этическую терминологию. Исаия так описывает прискорбное социальное и нравственное состояние Иудеи: «От подошвы ноги до темени головы нет у

него здорового места» (Ис. 1:6). Его язык обращается к широкому диапазону образов — от медицинской терминологии до поэтических метафор, так же как в Пс. 37. Такое использование терминов из области медицины при описании духовного и нравственного нездоровья и упадка продолжается в Новом Завете: «плоть же немощна» (Мф. 26:41), «немощная совесть» (1 Кор. 8:7-12), «немощный в вере» (Рим. 14:1-2; 15:1) и (нравственно) «немощные» (Рим. 5:6).

Аналогичная ассоциация лежит в основе заявлений Иисуса о том, что Его дружба с грешниками *сходна* с заботой врача о больных (Мф. 9:11-12). Иисус не говорит, что грешники «больны», — ведь это могло бы подразумевать, что грех — их беда, а не вина. Но приведенная Им параллель придает большую ценность сочувствию тех, кто видит в грешнике жертву его собственного безрассудства или порочности, нуждающуюся в помощи и понимании.

Существует нравственная слепота, глухота, близорукость, безумие, паралич, слабость, «припадки» — столь же вредоносные, сколь и их медицинские аналоги. Нетрудно выразить Благою Весть о спасении в словах, опирающихся на горестный опыт болезней и страданий, — как сделал Иисус в Назарете (Лк. 4:16-21) — и быть уверенным, что тебя поймут. Этот образ дальше развивается через понятия «здорового» учения, слов, веры и речей, которые девять раз упомянуты в пастырских посланиях {синод. «здоровое учение», «здравы в вере», «здоровые слова/слово» — 1 Тим. 1:10; 6:3; 2 Тим. 1:13; 4:3; Тит. 1:9, 13; 2:1, 2, 8}, призывающих и устремленных к здоровой, благотворной вере.

Р. Э. О. Уайт

См. также: ИСЦЕЛЕНИЕ; СТРАДАНИЯ.

Литература: A. W. F. Blunt and F. F. Bruce, *Hastings Dictionary of the Bible*; E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*.

БРАК

(MARRIAGE)

Глубоко личный союз мужчины и женщины, взаимно друг друга дополняющих, в котором они оба на всю жизнь физически становятся единым целым. Предназначение брака — отражать взаимоотношения с Богом и служить Ему. Хотя грехопадение исказило божественное предназначение и функцию брака, данное определение отра-

жает изначально установленный Богом идеал брака.

Образ Божий. В Быт. 1:26-27 провозглашается, что человечество (*'adam*) было создано по образу Божию в двух ипостасях — мужчины и женщины, и каждый из полов несет в себе образ Божий (ср. Быт. 5:1-3; 9:6; Иак. 3:9; 1 Кор. 11:7; Кол. 3:10). Хотя в Писании ни разу не сформулировано, что такое образ Божий, контексты, в которых о нем говорится, должны определять это понятие (ср. 2 Кор. 3:18 и Кол. 3:10). В главе Быт. 1 образ Божий подразумевает владычество, воспроизведение потомства, способность рассуждать, принимать решения и состоять во взаимоотношениях.

Аспект взаимоотношений в подобии образу Божию выражается в том, что мужчина и женщина становятся «одной плотью» (Быт. 1:27; 2:21-24). Это единство при половых различиях отражает некоторые черты образа Божиего: тождественность природы и сущности, равноправное партнерство, близость взаимоотношений, общность целей, а также наличие личностных особенностей при разделении ролей, в том числе — в вопросах главенства и подчинения. В Святой Троице Отец главенствует, Сын подчиняется Отцу, а Святой Дух подчиняется и Отцу, и Сыну. Тем не менее все три ипостаси полностью и равноправно божественны. Сходным образом, мужчина и женщина, связанные брачными отношениями, имеют одинаковую природу и сущность, равны как личности (ср. Гал. 3:28), состоят в близких взаимоотношениях, стремятся к общим целям, но имеют личностные особенности, а их роли разделяются: муж главенствует, жена подчиняется его главенству (ср. Еф. 5:31). Представляется, что брак по своему предназначению должен отражать в отношениях то же единство в нескольких лицах, как в случае Святой Троицы. Брак, наиболее интимные человеческие взаимоотношения, неслучайно был избран для того, чтобы отражать этот аспект — единство взаимодополняющих составляющих — образа Божиего. Каждый из полов в отдельности выражает лишь не совершенную часть образа Божиего. Божественный аспект открытых и близких взаимоотношений, отраженный в браке, был искажен в результате грехопадения (ср. Быт. 3:7, 10), когда супруги стали укрываться (стыдась) друг от друга и от Бога.

Брачные отношения по своей основополагающей сути и важности превосходят все прочие общественные взаимоотношения человечества. Эти взаимоотношения следует всячески укреплять и поддерживать ради общего блага. Без брачных уз общество распадется.

По Божию замыслу брачные отношения должны быть гетеросексуальными, а не гомосексуальными, и моногамными, а не полигамными. Этот, отражающийся в брачных отношениях, аспект образа Божиего имеет параллели в изображении взаимоотношений Яхве с Израилем (Ис. 54:5; Иер. 31:32; Иез. 16:8-14; Ос. 2:14-20) и Христа с Церковью (Еф. 5:21-33; ср. 1 Кор. 11:1-3; 2 Кор. 11:2; Отк. 19:7-9). Израиль сравнивается с женой Яхве (Ис. 54:5; Иер. 31:32; Иез. 16:8-14; Ос. 2:14-20). Идолопоклонническая неверность и непослушание Яхве зачастую названы духовным «блудодержанием» (Чис. 25:1-4; Суд. 2:17; Иер. 3:20; Иез. 16:15-59; 23:1-49; Ос. 1:2; 2:2-13; 3:3), за что израильтяне и наказаны вавилонским пленением. Яхве «развелся» со Своей «неверной женой» (Ис. 50:1; Иер. 3:8; Ос. 2:2), но, в конце концов, помилует и с радостью восстановит Израиль в верности и святости (Ис. 54; 62:4-5; Иез. 16:53-63; Ос. 2:14 — 3:1).

Новозаветная символика брака — это символика взаимоотношений между Христом и Его Церковью (ср. 2 Кор. 11:2; Еф. 5:21-33; Отк. 19:7-9). Церковь, Христова невеста, жертвенно любима Христом, точно так же как жены должны быть любимы своими мужьями (Еф. 5:25, 28-30, 33). Обязанность мужа — главенствовать, как и Христос, стоящий во главе Церкви, Своего тела (Еф. 5:23). Жена с покорностью откликается на самоотверженную любовь мужа, точно так же как Церковь повинуется Христу (Еф. 5:22, 24, 33). Любовь мужа помогает жене стать непорочной и святой перед Богом — по примеру Христа, представляющего Церковь Отцу не имеющей порока (Еф. 5:26-28). Взаимоотношения Христа с Церковью становятся функциональным образом брачных отношений.

Бог повелел мужчине и женщине выполнять две особые функции: воспроизводить потомство («плодитесь и размножайтесь») и управлять землей («облажайте» и «владычествуйте») (Быт. 1:28). В этих функциях находит свое отражение образ Божий. Люди (мужчина и женщина) получают Богом

данную власть над остальным творением, но не друг над другом.

Размножение людей происходит посредством интимного сексуального соединения, предусмотренного только при брачных взаимоотношениях. Сожительство искажает продуктивную природу брачных отношений. Хотя воспроизведение потомства является божественным предназначением брака, некоторые супружеские пары в силу разнообразных медицинских причин не способны иметь детей. Но брак их из-за этого не становится второсортным или неполноценным. И все-таки, супружеские пары должны по мере возможности стремиться выполнить Божие повеление о размножении. Дети — одно из проявлений брачных отношений «одной плоти». Наказ о продолжении рода очевидным образом отрицает гомосексуальные «браки».

Брачный союз как деяние Бога. Бог соединяет мужчину и женщину в браке (Мф. 19:6; сравни: Ева и Адам, Ревекка и Исаак). Человек не имеет права разлучать то, что сочетал Бог (Мф. 19:6).

Как творец брачных взаимоотношений Бог стал в браке существенно важной стороной, оказывающей поддержку, дарующей мудрость, проницательность, понимание и любовь для защиты этого союза и для его существования во славу Бога (Пр. 2:6-16; 1 Кор. 13). Семья может служить славе Божьей и быть здоровой только тогда, когда оба супруга веруют в Мессию, Иисуса. Тогда Святой Дух направляет и укрепляет их в исполнении их ролей и обязанностей. Постоянное доверие к Богу — обязанность верующих супругов.

Брак как Божья норма жизни для человечества. Бог сотворил людей по образу Своему существами общественными. Человечу поэтому свойственна потребность в близких взаимоотношениях (Быт. 2:18). Такие взаимоотношения необходимы также для того, чтобы человечество плодилось и размножалось. Если бы не грехопадение, возможно, никто никогда не оставался бы одиноким. Совершенные люди заключали бы идеальные браки. Грех породил в человечестве изъян, из-за которого трудно бывает установить и сохранить надлежащие брачные отношения. Пожизненное одиночество составляет редкое исключение и поэтому считается даром Божиим (1 Кор. 7:7). У одинокого человека обычно бывает меньше препятствий для дел Божиих. Та-

ким образом, хотя брак представляется Божьей нормой жизни, одиночество не в большей и не в меньшей степени духовно, чем брак (1 Кор. 7:32-36).

Природа брака. Взаимодополнительность. Женщина была сотворена как «помощник, соответственный» (*ezer kenegdo*) человеку (Быт. 2:18). Английский перевод *complement*, «дополнительный», как нельзя лучше передает смысл слова *neged*. Жена — это «помощник», который во всех отношениях «дополняет» мужа. Помощник всегда подчиняет собственные интересы интересам того, кому помогает, как о том напоминает нам Павел в Флп. 2:1-11. Роль помощника очень важна, она не подразумевает неполноценности. Жена, следовательно, помогает мужу направлять их семью к тому, чтобы эта семья служила Богу и славилась Его. Муж тоже дополняет свою жену, так что супруги образуют новое гармоничное единство, которое более угодно Богу.

Новый вечный союз (Быт. 2:24). Слово *прилепится* из Быт. 2:24 выражает крепкую связь между партнерами в этом союзе. Брачные узы должны были быть вечными. Возможность разделения супругов, прекращения брака не предусматривалась до тех пор, пока в мир не вошел грех, а с ним и смерть (Быт. 3). Все позднейшие откровения свидетельствуют, что причиной разделения/развода выступает грех (Вт. 24:1-4; Езд. 9 — 10; Мал. 2:14; Мф. 5:31-32; 19:1-12; Мк. 10:1-12; Лк. 16:18; 1 Кор. 7:1-16, 39). Божиим идеалом для брака был брак единственный и вечный.

Одна плоть (Быт. 2:24). «Одна плоть» подразумевает объединение всех составляющих личности: воли, тела и самой жизни, то единство, в котором двое становятся новой сотворенной Богом гармоничной жизнью. Они уравнивают достоинства и недостатки друг друга. В сексуальных отношениях двое физических становятся «одной плотью», что выражается в рождении детей. Божий идеал моногамии этих отношений «одной плоти» исключает все прочие отношения: гомосексуализм, полигамию, прелюбодеяние, добрачный секс, наложничество, кровосмешение, скотеложество, культовую проституцию. Эти, и другие, половые извращения противоречат единственности брачных отношений и нередко карались смертью (Лев. 20:1-19; Вт. 22:13-27; ср. Рим. 1:26-32). Стать «одной

плотью» в Писании означает совершить брачный половой акт.

Эти аспекты отношений «одной плоти» никоим образом не совместимы с добрым сексом, промискуитетом и половыми извращениями. Тело — это храм Святого Духа (1 Кор. 6:19), поэтому верующие должны быть в своем половом поведении святы (Лев. 19:2; 1 Пет. 1:15-16; 1 Фес. 4:3-6), сохраняя чистоту брачных уз.

Близость. Приверженность моногамной половой близости воспринимается с достоинством, считается честной и непорочной (Евр. 13:4). Для любого временного воздержания от половых отношений требуется взаимное согласие (1 Кор. 7:1-5). Ни один из супругов не должен сексуально эксплуатировать другого или использовать секс для удовлетворения «страсти похотения» (1 Фес. 4:3-7). Человек должен всегда наслаждаться женою юности своей (ср. Пр. 5:15-19; Ек. 9:9). Эти интимные взаимоотношения поощряются, Бог освятил их красоту и достоинство в Песни песней.

Преданность завету. Преданность завету сравнивается с супружеской верностью (Пр. 2:17; Мал. 2:14). Акцент делается на договорном соглашении и преданности ему, а не на сходстве по обусловленности или безусловности с некоторыми из библейских заветов, что завело бы аналогию между заветом и браком слишком далеко. Это брачное соглашение и преданность ему исключают возможность половых отношений с кем бы то ни было, кроме супруга (Исх. 20:14; Лев. 18; 20; Рим. 1:24-27). Хотя на древнем Ближнем Востоке цари нередко прибегали к бракам для упрочения международных договоров, подобные союзы представляли собой духовное, как, впрочем, и плотское, прелюбодеяние.

Роли. Хотя в своих взаимоотношениях с Христом мужчины и женщины равны, в браке Писание отводит им особые роли. Павел, постоянно подчеркивая термины *главенствовать* и *повиноваться*, тем самым подытоживает представления об основополагающих ролях мужей и жен соответственно.

Мужу отводится роль главы/руководителя (1 Кор. 11:3; Еф. 5:23). Нормативное значение библейского «главенства» — это авторитетное руководство, примером которого служит Христос (ср. 1 Кор. 11:1-10; Еф. 1:22; 4:15; 5:23). Главенство — это блажелательное исполнение таких обязан-

ностей без пренебрежения, снисходительности и покровительственности по отношению к женщине (ср. Мф. 7:12; Лк. 22:26; 1 Пет. 3:7). Хотя муж руководит женой так же, как Христос руководит Церковью, муж не имеет всех тех прав и власти, которые имеет Христос. Муж ведет жену к зависимости от Христа, а не от себя самого, поскольку все земные начальства и власти несовершенны. Муж руководит по примеру Христа, относясь к своей жене с уважением и пониманием. Он принимает предложения тех, кем руководит, так как они могут оказаться предпочтительнее его собственных соображений. Цель руководства не в том, чтобы показать превосходство руководителя, а в том, чтобы направить все усилия людей в нужное русло. Руководство — это отнюдь не мужское доминирование, грубость, угнетение и негативное отношение (ср. 2 Кор. 1:24; Еф. 5:29; Кол. 3:19), «ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти».

Руководство предполагает обязанность составлять и воплощать в жизнь планы духовного и нравственного существования семьи. Другие ее члены, разумеется, тоже должны задумываться, планировать, выдвигать предложения и дополнять исходные данные. Однако именно муж несет на себе бремя принятия окончательного решения в случае разногласий, хотя такая необходимость должна возникать как можно реже.

Руководящая роль мужа и его власть — Богом возложенная ответственность, принимать которую следует со смирением. Не допускать злоупотребления властью призваны исключительная близость и единение, что подражается такими выражениями, как «одна плоть», «ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее» и «сонаследницы благодатной жизни» (Еф. 5:29-31; 1 Пет. 3:7).

Муж руководит с любовью. Образцом здесь служит любовь Христа к Церкви (Еф. 5:25-33; Кол. 3:19). Муж любит свою жену, как свое собственное тело (Еф. 5:25), лелеет ее и холит (Еф. 5:29). Он жертвует собою ради ее блага, как Христос жертвенно любит Церковь. Такая любовь не допускает отношения к жене, как к ребенку или слуге; муж помогает ей быть «сонаследницей».

Библейская любовь предполагает заботу в первую очередь не о себе, а о другом (ср. 1 Кор. 13). Это сознательная решимость и

преданность. Бог также дарует любовные чувства, которые должны сочетаться с сознанием любви, иначе эмоциональный аспект любви превратится в ослепленность или похоть. Любовь защищает, заботится, доверяет и находит радость во благе любимого человека. Любовь начинается с мужа (Еф. 5:25; 1 Пет. 3:7). Кто любит свою жену, любит и себя.

Муж должен относиться к жене с уважением и благоразумием (1 Пет. 3:7), должен почитать свою жену. Всегда, наедине и на людях, ему следует выказывать к ней уважение.

Обязанность мужа — обеспечивать и защищать свою жену. Это не означает, что жене нельзя вносить свой вклад в благосостояние семьи, ведь Пр. 31 свидетельствует, что благочестивая жена может, со своей стороны, сделать немало для этого. Муж всегда должен быть готов пострадать ради благополучия своей жены.

Жена повинуется главенству мужа (1 Пет. 3:1-6; Еф. 5:21-24; Кол. 3:18). Основное значение понятия *повиноваться* — «подчиняться или покоряться высшей власти». Это — predisposedность принимать руководящую роль мужа и с готовностью следовать его распоряжениям. Муж не приказывает жене вести себя так. Данный глагол подразумевает, что она делает это добровольно. Повиновение не означает, что жена в чем-то неполноценна, или менее умна, или не разбирается в сути дела. Христос повинуетсЯ Отцу, но Он не ниже Отца и в не меньшей степени божественен (1 Кор. 11:3; 15:28). Повиновение не означает также, что жена относится к своему мужу, как к Христу. Христос превыше всего! Повинующаяся жена не отказывается от независимого мышления. Верующие жены, имеющие неверующих мужей, мыслят независимо, хотя при этом повинуются своим мужьям (1 Кор. 7:13-14). Такая жена может постараться повлиять на мужа, чтобы изменить его в лучшую сторону и привести его к праведности (1 Пет. 3:1-2). Повиновение никоим образом не означает, что жена уступает каждому требованию мужа. Если эти требования несправедливы, жена повинуетсЯ своей высшей власти — Иисусу.

Жена повинуетсЯ собственному мужу. Ее отношения с другими людьми в этом вопросе подчинения и руководства отличаются.

Кое-кто считает, будто бы Еф. 5:21 указывает, что жена и муж должны проявлять

повиновение в равной степени. Но если учесть контекст, этот стих лучше толковать как предварение для указаний на те три области отношений, где люди должны повиноваться друг другу: жены мужьям (Еф. 5:22-33), дети родителям (Еф. 6:1-4) и рабы господам (Еф. 6:5-9). Взаимное повиновение никак не может относиться к последним двум случаям.

Жена должна повиноваться с уважением, почтительностью и трепетом (Пс. 44:11; Еф. 5:33). Жена подтверждает и поддерживает главенство своего мужа. Она повинуетсЯ точно таким же образом, каким она и Церковь повинуютсЯ Христу (1 Пет. 3:6). Такая аналогия задает правильный масштаб. Жена проявляет дух кроткий и молчаливый (1 Пет. 3:4), не стремясь все устроить по-своему и не выпячивая свои права. Уважение жены основывается в первую очередь на руководящей роли ее мужа, а не обязательно на его достоинствах, хотя это был бы идеальный случай. Жена скромно считается с Богом данной руководящей ролью мужа.

Влияние на брак грехопадения. Грехопадение ожесточило сердца людей по отношению к Богу и по отношению друг к другу. Аспект взаимоотношений в образе Божием был искажен. Восстание против необходимости подчиняться мужскому руководству изначально было искушением от сатаны (Быт. 3:1-6, 17; в противопоставлении 1 Пет. 3:1; Еф. 5:33). На руководство наложилось черты мужского доминирования и мужской грубости (ср. 1 Пет. 3:7; Кол. 3:19). Грех породил полигамию, институт наложничества, кровосмешение, прелюбодеяние, изнасилование, проституцию и все виды половой распущенности (ср. Лев. 18; 20; Рим. 1:26-32), нарушающие и уничтожающие брачные взаимоотношения. Супружеская верность была попорчена. Разводы, добрачный секс и сожителство не вступающих в брак пар никогда бы не возникли, если бы в мир не вошел грех. Грехопадение серьезно повредило брачным отношениям.

Чтобы ныне брак мог соответствовать Божию идеалу, верующие во Христа должны сочетаться только с верующими. Во всех случаях, когда мужчина и женщина соединились в браке непосредственно Богом, оба они были верующими. Хотя языческие обычаи позволяют вступать в брак с кем угодно (ср. Быт. 16), израильтянам была дана недвусмысленная заповедь не всту-

пать в браки с иноплеменницами и иноплеменниками, которые вовлекут их в поклонение иным богам (Вт. 7:1-4; ср. Вт. 13:6-11; 17:1-7; 20:17; 23:2). Новозаветные верующие тоже не должны «преклоняться под чужое ярмо с неверными» (2 Кор. 6:14), то есть следует избегать любых действий, ведущих к соединению верующих с неверующими или к образу жизни, принятому неверующими.

Ральф Г. Александер

См. также: РАЗВОД; СЕМЬЯ: ЖИЗНЬ И ОТНОШЕНИЯ; СЕКСУАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА.

Литература: G.W.Bromily, *God and Marriage*; L.J. Crabb, *The Marriage Builder: A Blueprint for Couples and Counselors*; J. Piper and W. Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*; E. Wheat and G. Perkins, *Love Life for Every Married Couple*.

БРАНЬ см. ВОЙНА

БРЕМЯ, НОША

(BURDEN)

В Ветхом Завете слова *ноша*, *бремя*, *тягость* являются переводом еврейского слова *maśśā*. Оно означает ношу осла (Исх. 23:5). В Чис. 4:15 оно используется по отношению к грузу сынов Каафовых, которые должны переносить в пустыне скинию собрания с места на место. Другой род ноши подразумевается в Чис. 11:11, 17, когда Моисей несет бремя народа Израиля и Господь велит ему собрать семьдесят старейшин, чтобы «они несли с тобою бремя народа». В этом случае речь идет не о физической тяжести, а об эмоциональном и духовном бремени. Давид использует это слово в том же самом смысле, когда говорит Хуцию, покидая Иерусалим: «Если ты пойдешь со мною, то будешь мне в тягость» (2 Цар. 15:33). Иов спрашивает Бога, зачем он стал самому себе в тягость (Иов 7:20).

Тем же самым еврейским словом называются пророчества, предсказывающие опасность или наказание отдельным людям и целым народам. Оно используется в Ис. 13 — 23. У Иезекииля, Иеремии и Захарии тоже можно найти соответствующие примеры. Современные английские переводы склоняются к тому, чтобы передавать это слово как *пророчество* (oracle), а не *ноша* (burden). По-видимому, в основе такого словоупотребления лежит представление о том, что греховное поведение израильтян обременяет Бога. И вследствие Своей праведности Он вынужден осудить их.

В Новом Завете слово *phortion*, то есть *бремя* по-гречески, означает превратности и невзгоды этой жизни. В Мф. 23:4 Иисус говорит о тяжелых бременах, которые фарисеи возлагают на плечи людей, «а сами не хотят и перстом двинуть их». Очевидно, речь здесь идет о бремени исполнения закона. То же самое греческое слово используется для ссылки на бремя человеческого несовершенства и грехов в Гал. 6:5. А Иисус тем же самым словом обозначает Свое бремя в Мф. 11:30: «Иго Мое благо, и бремя Мое легко». Причина такой легкости разъяснена в предыдущем стихе: «Я кроток и смирен сердцем». В этой жизни нам может выпасть тяжелое бремя, но нести его будет легко, если мы усвоим подход Иисуса к жизни.

Еще одно греческое слово, *baros*, используется при описании решений первого церковного собора в Иерусалиме: «угодно... нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого» (Деян. 15:28). Слово *baros* встречается также в Гал. 6:2, где говорится о нашей христианской ответственности.

Алан Н. Уинклер

БЫТИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(GENESIS, THEOLOGY OF)

Богословие Книги Бытие можно изучать на трех уровнях. Первый уровень сосредотачивается на изучении ее содержания самого по себе и так, как оно дано. Это попытка определить, каково содержание книги вне зависимости от ее места в объемлющем ее каноне Писания, связанная, в частности, с вопросом о том, что могла означать книга для ее первоначального читателя. На втором уровне изучения рассматривается богословие Книги Бытие в рамках ветхозаветного канона. На этом уровне интересуются тем, как остальные книги Ветхого Завета отображают Книгу Бытие и основываются на ее богословии. На третьем уровне изучения богословие Книги Бытие рассматривается с точки зрения Нового Завета. Этот уровень связан с тем, как Книга Бытие поддерживает христианскую веру.

На первом уровне критический подход требуется больше, чем на двух других. Ученые, которые до известной степени согласны с документальной гипотезой Юлиуса Вельхаузена, меньше интересуются богословием Книги Бытие в целом, чем соответственным богословием частей J, E, D и P.

Другие ученые, например, приверженцы традиционной критики Мартина Нота, полагают, что Книга Бытие — это продукт легенд и традиций, возникавших и подвергавшихся трансформации на протяжении столетий израильской истории. Эти ученые тоже склонны отыскивать различное содержание в русле разных традиций, на открытие которых они претендуют, при этом редко интересуясь книгой как единым целым. Некоторые критики пытались заполнить пространство между критическими теориями и библейским богословием с помощью (так называемой) «канонической критики» (в особенности ее придерживался Бревард Чейлдз) и таким образом получить богословие всей Книги Бытие, не забыв о господствующих критических теориях. Но при этом все равно следует признать, что ученые, придерживающиеся взгляда о позднем происхождении Книги Бытие (около 450 г. до Р. Х.) и о совмещении в ней соперничающих традиций и школ, либо сталкиваются с большими трудностями при описании богословия книги, либо вообще не считают такую концепцию единого богословия книги осмысленной.

Ученые, в основном разделяющие мнение об авторстве Моисея, настаивают на единстве содержания книги, так как уверены в единстве, цельности ее происхождения и назначения. Недостаточно, однако, просто сказать, что Книга Бытие написана Моисеем, чтобы получить возможность выявить ее смысл. Поскольку рассказы из Книги Бытие предположительно циркулировали среди израильтян в Египте задолго до Моисея, возникает вопрос, какое значение имели для них эти рассказы. Еще один вопрос — каким образом эти рассказы оказались собраны в последовательное повествование, каковым является Книга Бытие. Предположение, что Моисей взял эти рассказы и придал им связную форму, подобно тому как Лука изложил рассказы о Иисусе (Лк. 1:1-4), требует анализа структуры книги для выяснения ее роли в древнейшем израильском сообществе.

Структура Книги Бытие соответствует древним ближневосточным образцам, где есть пролог, три фабульных угрозы предку или сообществу предков и финал. В повествовании, выстроенном по такому образцу, описывается, как данное сообщество в лице своих предков преодолело несколько смертельных опасностей. С одной стороны, это

история торжествующая, но с другой стороны, она может быть довольно суровой, поскольку такой литературный образец диктует наполовину трагический финал. Главное назначение историй такого рода — рассказать сообществу потомков, как они пришли к тому положению, в котором находятся сейчас. Книга Бытие имеет следующую структуру:

Пролог	Изначальная история	1:1 — 11:26
Переход	Родословие	11:27-32
Угроза	Цикл рассказов об Аврааме	12:1 — 25:11
Переход	Родословие	25:12-18
Угроза	Цикл рассказов о Иакове	25:19 — 35:22
Переход	Родословие	35:22 — 36:43
Угроза	Цикл рассказов об Иосифе	37:1 — 46:7
Переход	Родословие	46:8-27
Финал	Поселение в Египте	46:28 — 50:26

«Изначальная история» (Быт. 1:1 — 11:26) подготавливает сцену для всего повествования. В ней рассказывается о том, как человек сначала жил в раю, но утратил доступ к дереву жизни из-за своего непослушания. Она объясняет, как возник мир, в котором мы живем. Это относится не только к сотворению физической вселенной и живых существ, но также к происхождению как человеческого зла, так и разделения и вражды между народами при современном мироустройстве. Тем самым подготавливается сцена для появления среди народов Израиля.

Начиная с Быт. 12 рассказ переходит на предков Израиля. Хотя предками были Авраам, Исаак, Иаков и двенадцать родоначальников колен, литературное повествование сосредотачивается на Аврааме, Иакове и Иосифе. Объясняется это тем, что каждый из перечисленных людей вынужден был оставить свой дом и подвергнуться разнообразным опасностям в чужом, враждебном мире, в то время как Исаак на протяжении всей своей жизни оставался в относительно безопасной обстановке в родном доме и в окружении своей семьи. Каждый из трех главных персонажей странствовал среди диких народов, а иногда враждебных наро-

дов. Мы вполне можем себе представить, с каким всепоглощающим вниманием древние израильтяне слушали эти рассказы о том, как их предки (а в расширенном смысле — и их потомки) подвергались смертельным опасностям. Напряжение разрядилось с приглашением Иакова в Египет. Юный народ обосновался в сытом и безопасном месте. Однако Египет, хотя и был надежной гаванью, оставался чужой страной, и израильтяне жили «в земле не своей» (Быт. 15:13). Поэтому рассказ оканчивается на скорбной ноте, когда Иосиф, их покровитель и защитник, сходит в могилу.

Когда скоро мы хотим выявить богословие книги Бытия, мы должны учитывать эту структуру ткани повествования. А богословие, в особенности богословие божественного руководства и провидения, лежит в самой ее сердцевине. Именно божественное призвание в самом начале побудило Авраама покинуть родной дом в Уре и Харране ради земли Ханаанской (Быт. 12:1-5). Благодаря божественному вмешательству Авраам неоднократно бывает спасен и даже достигает процветания, как во время своего проживания в Египте (Быт. 12:10-20). Иакова обманом женят на Лии, сестре его возлюбленной Рахили, а Рахиль некоторое время остается бесплодной. В результате этой ситуации появляются двенадцать сыновей, которые становятся родоначальниками двенадцати колен (Быт. 29:15 — 30:23). Иосиф сначала продан в рабство своими бессердечными братьями, а затем ложно обвиняется в прелюбодеянии женой своего хозяина, но он преодолевает эту череду злоключений и поднимается к самым вершинам власти в Египетском царстве (Быт. 37 — 41). Иосиф проницательно указывает на провиденциальную природу своей истории: «Вот, вы умышляли против меня зло; но Бог обратил это в добро, чтобы сделать то, что теперь есть: сохранить жизнь великому числу людей» (Быт. 50:20). Для древних слушателей повествование Книги Бытия было рассказом о том, как они, провидением Божиим, оказались в земле Египетской. Она также разъясняла им, что они, хотя Египет и не был их страной, находились здесь на совершенно законных основаниях, будучи приглашены самим фараоном (Быт. 47:7-12).

Книга Бытие — это также выражение чаяний израильтян в Египте, столь глубокое, что ее почти можно назвать евангелием.

Это «евангелие» основывается на Аврааме. К нему относятся Быт. 12:1-9; 15:1-21; 17:1-27; 22:1-19. В первом отрывке (Быт. 12:1-9) Авраам получает повеление покинуть родину и обещание, что его потомки составят великий народ. Он подчиняется, идет в Ханаан, и возводит там жертвенник своему Богу Яхве. Во втором отрывке (Быт. 15:1-21) Бог вступает в завет с Авраамом. Бог называет Себя и отвергает предложение, чтобы Елиезер из Дамаска стал наследником Авраама, а затем обещает Аврааму множество потомков и землю Ханаанскую. Авраам уверовал, он приносит жертву и выслушивает пророчество относительно временного порабощения своих потомков, после которого они овладеют обетованной землей. В третьем отрывке (Быт. 17:1-27) установлен обряд обрезания в качестве знамения завета. Бог снова называет себя Аврааму и еще раз обещает ему многочисленное потомство и владение землей Ханаанской. Он отвергает предложение, чтобы наследником стал Измаил, и требует, чтобы Авраам и весь мужской пол в его доме совершали обрезание как знамение завета. Авраам подчиняется. Четвертый отрывок (Быт. 22:1-9), как и первый, начинается с повеления Бога Аврааму покинуть свой дом, но на этот раз взять с собой своего сына и принести его на горе в жертву Богу. Авраам подчиняется, однако во время жертвоприношения остановлен Ангелом Господним и вместо сына приносит в жертву овна. Пройдя это величайшее испытание, Авраам снова получает обетование земли и многочисленного потомства.

Богословское значение этих повествований для древних израильтян, особенно для израильтян в Египте, невозможно переоценить. Возникновением своим они были обязаны божественному обетованию о рождении сына, обетованию, которое чудесным образом исполнилось, когда уже давным-давно умерли все надежды на естественное деторождение. Благодаря этим рассказам израильтяне узнавали, что являются наследниками завета между Авраамом и Яхве. Они узнавали также о происхождении и смысле знамения завета — обрезания, знамения, которое для Израиля имело такое же значение, как крещение и причащение для Церкви. Они также видели, на примере выразительного жизнеописания Авраама, всю важность веры и послушания Яхве. И наконец, для израильтян в Египте эта исто-

рия имела своего рода эсхатологический аспект, обещая, что однажды они унаследуют землю Ханаанскую.

При изучении соотношенности остальной части Ветхого Завета с книгой Бытие, поражает, насколько малочисленны прямые ссылки на эту книгу. Большая часть из них — это краткие упоминания обетований, данных «Аврааму, Исааку и Иакову» (например, Исх. 3:15-16; 4:5; 6:8; Лев. 26:42; Вт. 6:10; 30:20; Нав. 24:2; 4 Цар. 13:23; 2 Пар. 20:7; Неем. 9:7-8). О Содоме иногда вспоминают как о примере зла и божественного суда (например, Вт. 29:23; Ис. 1:9-10; Иер. 23:14; 49:18; Иез. 16:46-50; Ам. 4:11; Соф. 2:9). В Пс. 104:9-23 кратко пересказана история из Книги Бытие с особым вниманием к повествованию о Иосифе. Богословские размышления о Книге Бытие встречаются в Книге Екклесиаста, которая включает в себя раздумья о человеческом существовании после грехопадения. Однако ссылки на Книгу Бытие здесь довольно завуалированы, как в рефрене о том, что все есть «суета» (*hebel*, Ек. 1:2, означающее также «Авель», имя убитого сына Адама и Евы). Поэтические тексты и литература о мудрости обращаются также к учению о творении.

Однако ограниченный характер богословских обращений к книге Бытия в остальной части Ветхого Завета имеет глубокий смысл, еще раз указывая, что содержание этой книги первоначально предназначалось для израильтян в Египте. Она рассказывала этому сообществу, кто они такие, почему здесь оказались и какое будущее обещал им Бог. После завоевания Ханаана не Книга Бытие, а события исхода стали средоточием израильского богословия.

Новый Завет и последующее христианское богословие обращались к книге Бытия менее опосредованно. Во-первых и прежде всего, Христос рассматривается как прямой потомок Авраама и как исполнение всех обетований (Мф. 1:1-2; ср. Лк. 24:27). Хотя в самом Новом Завете не прослеживается в явном виде сказанное о Христе во всех соответствующих местах Бытия, христианские толкователи считают Христа истинным «семенем жены», которое будет бороться со змеем (Быт. 3:15). Линия обетований была сужена до последовательности: Сиф (Быт. 5), Сим (Быт. 9:26-27), Авраам (Быт. 12:1-3), Исаак (Быт. 26:2-5), Иаков

(Быт. 28:10-17) и Иуда (Быт. 49:10). Книга Бытия рассказывает о грехопадении, но сразу же начинает историю искупления благодаря обетованному сыну.

Стефан в своей речи в Деян. 7 кратко пересказывает историю из книги Бытия (Деян. 7:2-16), подчеркивая, как Бог воспользовался ревностью братьев Иосифа, чтобы исполнить обетования. Он подразумевает, что Бог точно так же использовал грех евреев, чтобы даровать искупление через распятие Христа.

Павел обращается к Книге Бытие во многих местах. Его тезис об оправдании по благодати через веру в значительной степени основан на истории Авраама, в особенности — на Быт. 15:6, где сказано, что Авраам поверил Богу, и Бог вменил ему эту веру в праведность. В Рим. 4:1-12 Павел доказывает, что это могло быть только актом благодати со стороны Бога, а не воздаянием за дела или достоинства. Далее Павел отмечает, что коль скоро это оправдание произошло раньше обрезания, это доказывает, что язычникам нет необходимости совершать обрезание, чтобы войти в число искупленных. Сходным образом, в Гал. 3:6-18 он цитирует Быт. 15:6 в подтверждение того, что оправдание достигается не делами, и далее доказывает, что обетования не могут быть отменены законом, явившимся спустя четыреста тридцать лет.

Павел также рассматривает чудесное рождение Исаака в качестве прототипа благодати через веру. В Рим. 4:18-25 он сравнивает веру Авраама в обетованного сына с верою христиан в Иисуса и воскресение. В Гал. 4:21-31 чудесное рождение Исаака противопоставлено естественному рождению Измаила, и оба расцениваются как прототипы оправдания соответственно по благодати и по закону. В отличие от этого, Иаков подчеркивает послушание Авраама, приносящего в жертву своего сына Исаака (Иак. 2:21).

Павел также извлекает богословские уроки из истории грехопадения. В Рим. 5:12-21 он указывает, что через грех одного человека, Адама, смерть и грех распространились на все человечество и что точно таким же образом послушание одного Человека, Иисуса, дает всем человекам оправдание к жизни. По тому же образцу Павел развивает концепцию первого и второго Адама в 1 Кор. 15. Как первый Адам принес человечеству смерть, так второй открывает путь к

вечной жизни (1 Кор. 15:21-22, 45). Обращаясь к тексту Быт. 3 с совершенно другой стороны, Павел прибегает к его помощи, чтобы определить роль и обязанности христианской жены в 1 Тим. 2:9-15.

В Послании к евреям Быт. 14:17-20 используется для того, чтобы продемонстрировать первенство священничества Иисуса (по чину Мелхиседека) перед левитским священничеством, поскольку Левий по существу был еще в чреслах Авраама, когда тот давал десятину Мелхиседеку (Евр. 7:1-10). На менее сложном уровне в Послании к евреям упоминаются также Авель, Енох, Ной, Авраам,

Исаак, Иакови Иосиф в качестве примеров неотступной веры (Евр. 11:4-22). И наконец, Книга Откровение завершает канон, обращаясь к первым главам Книги Бытие. В ней провозглашается победа Христа над змеем (Отк. 20:2) и свободный доступ к древу жизни для искупленных (Отк. 22:2).

Дуэйн А. Гарретт

См. также: АВРААМ; АДАМ; ТВОРЕНИЕ; ЕВА; ГРЕХОПАДЕНИЕ; ПОТОП.

Литература: W. Brueggemann and H. W. Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions*; B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*; D. A. Garrett, *Rethinking Genesis*; D. Kidner, *Genesis*; G. Wenham, *Genesis 1-15*; C. Westermann, *Genesis 1-11*.

В

БАВИЛОН

(BABYLON)

Столица Ново-Вавилонской империи в середине I тысячелетия до Р. Х. В Библии Вавилон имеет как историческое, так и богословское значение. С ним связана определенная тематика. В Откровении кульминацией представлений о Вавилоне становится образ вавилонской блудницы. Вавилон перерос свое историческое значение и вследствие такой библейской символики сделался в европейской литературе и искусстве синонимом греха и гордости.

Вавилон впервые косвенно упоминается в Библии в связи с вавилонской башней (Быт. 11). В качестве «рассеял» в Быт. 11:9 использовано еврейское слово *babal*, по звучанию сходное со словом *Вавилон*. Виной строителей башни является их греховная гордость, обратившая их против власти Бога. Эта тема позднее прозвучит в словах пророков, осуждающих Вавилон.

В правление Езекии в Иерусалим прибыло посольство из Вавилона (4 Цар. 20:12-19). Пророк Исаия укорял царя тем, что тот показал все сокровища Иуды, и предсказывал, что однажды Вавилон отберет эти сокровища. Это было странное пророчество, поскольку великой державой в те дни была Ассирия, казавшаяся неуязвимой. Само же посольство, возможно, было попыткой Вавилона создать для Ассирии проблемы на западе и отвлечь тем самым внимание от Вавилона. Однако люди, читавшие слова пророчества после плена, уже могли заметить, что предпосылки разрушения Иерусалима прослеживаются в глупом хвастовстве Езекии и в жадности Вавилона.

Пророки описывают Вавилон как город гордости и идолопоклонства. Однако разрушение Иерусалима Вавилоном поставило пророков перед трудноразрешимым вопро-

сом. Если Бог — верховный владыка и Он использовал Вавилон для того, чтобы покарать Иудею, можно ли Вавилон — орудие в руках Господа — винить за совершенные им преступления? Исаия, обратившись к этой проблеме, изображает Вавилон в виде женщины, «госпожи царств» (Ис. 47:5), которая должна быть кроткой и милостивой, но таковой не является. Бог отдал Свой народ под ее власть, но, вместо того чтобы заботиться о нем, она не знает жалости. Это следствие ее самонадеянной гордости, засвидетельствованной словами: «я, и другой подобной мне нет» (Ис. 47:8). Хотя завоевание Иерусалима находится в согласии с волей Бога, жестокость и жадность завоевателей — результат вавилонского идолопоклонства и пренебрежения Царством Божиим — ей противоречат. За свою гордость Вавилон будет разрушен. В Пс. 136 Вавилон персонифицирован в образе женщины, которая обречена на уничтожение и младенец которой будет жестоко убит.

Иеремия считает грядущее разрушение Вавилона карой за то, что вавилоняне радовались поражению Иуды и безжалостно грабили богоизбранный народ (Иер. 50:11). Вавилон превратится в «грудку развалин» (Иер. 51:37). Даниил дополняет образ Вавилона, называя его городом гордости, бросающим вызов Богу. Навуходоносор, царь вавилонский, поражен безумием за то, что отрицал власть Бога над «величественным Вавилоном» (Дан. 4:27).

Спустя столетия после разрушения Ново-Вавилонского царства персидским царем Киром Вавилон снова появляется — уже в книге Откровения — в драматичной роли, подчеркнуто многочисленными ссылками на ветхозаветные образы. С этим городом ассоциируются гордость, идолопоклонство, жестокость и жадность.

В Откровении главный связанный с Вавилоном образ — это олицетворяющая город богатая женщина, «мать блудницам» (Отк. 17:5). Вавилон — великий город, правящий миром.

Вавилон, исторический угнетатель богизбранного народа, олицетворяет собой новых угнетателей Церкви Христовой. Подобно этому месопотамскому городу, «Великий Город» (Рим) подвергнется суду и станет дикой пустыней. Эта метафора распространяется, помимо реального Рима, на весь мир, «упивающийся вином ее блудодеяний» (Отк. 17:2). Однако Божий народ будет высвобожден из оков пророческого Вавилона точно так же, как Иезекииль предрекал это для пленных, удерживаемых в Вавилоне историческом.

Томас У. Дэвис

Литература: J. M. Ford, *Revelation*; R. E. Clemens, *Jeremiah*; G. E. Wright, *The Book of Jonah*.

ВДОВА

(WIDOW)

Состоявшая в браке женщина, муж которой умер, и которая не вышла замуж снова. Еврейское слово, переводимое как «вдова» — это *'almānā*, оно встречается в Ветхом Завете 56 раз. Из этих случаев два представляют собой, по-видимому, текстовые искажения слова *чертог*, которое в еврейском языке сходно с ним по написанию и звучанию (Ис. 13:22 {синод. «чертоги»}; Иез. 19:7; ср. перевод в Септуагинте). В Септуагинте слово *'almānā* практически всегда переведено греческим термином, обозначающим «вдову», *chēra* (ср. Иов 24:21). Это греческое слово в Новом Завете встречается 26 раз.

Слова, встречающиеся в Библии в общем семантическом окружении термина *вдова*, дают представление как о личных переживаниях такой женщины, так и о ее социальном положении. Плач (Иов 27:15; Пс. 77:64), печаль (2 Цар. 14:2) и одиночество (Пл. И. 1:1) — такова ее личная жизнь после потери супруга. Бедность (Руфь 1:21; 3 Цар. 17:7-12; Иов 22:9) и долги (4 Цар. 4:1) слишком часто характеризуют ее финансовое положение, когда она лишается главного источника своего экономического обеспечения, своего мужа. В самом деле, вдовы, наряду с сиротами и безземельными пришельцами (Исх 22:21-22; Вт. 24:17, 19, 20-21), зачастую выступали в качестве представителей беднейших из бедных (Иов 24:4; 29:12; 31:16; Ис. 10:2) в социальной

структуре древнего Израиля, равно как и всего древнего Ближнего Востока. Имея минимальные наследственные права, если имея их вообще, вдова нередко оказывалась в своего рода «ничейной полосе». Из семьи родителей она вышла, а после смерти мужа ее связи с его семьей становились призрачными.

Ветхий Завет. В ряде недавно привлеченных общее внимание исследований утверждается, что еврейское слово *'almānā* следует отличать по значению от английского термина *вдова*. На основе месопотамских параллелей заявляется, что первый термин относится к женщине, у которой умер муж, и которая утратила какую бы то ни было экономическую и социальную опору. Хотя это верно в случае аккадского термина *'al-mattu* (Средне-ассирийские законы #33, #45), в Библии найдется не много оснований для подобного толкования. Еврейская вдова нередко оказывалась в таком положении, однако термин *'almānā* сам по себе означает просто женщину, чей супруг скончался, и которая остается одинокой (см. 2 Цар. 14:2, 5, где подразумевается только смерть мужа, и Лев. 21:14, где *'almana* объединяется с разведенной женщиной в противопоставлении девице). Более того, в библейской литературе встречаются свидетельства того, что некоторым вдовам удавалось добиться экономической самостоятельности (2 Цар. 14; Иов 24:3; Пр. 15:25), а судя по поздней внебиблейской литературе, можно счесть, что данный термин применим даже по отношению к богатой Иудифи (Иудифь 9:4,9-10).

Тем не менее потеря мужа в древнем Израиле обычно была социальной и экономической трагедией. В патриархальной в целом культуре смерть мужа, как правило, означала и своего рода смерть для этой культуры. Хотя слово, обозначающее вдову, относилось к женщине, у которой умер муж, в связи с социальным контекстом оно быстро приобрело смысл женщины, существующей за гранью бедности. Вдовы оплакивали свое горе и, вероятно, носили особую одежду как знак своего положения (Быт. 38:14, 19; 2 Цар. 14:2; ср. Иудифь 8:5-6; 10:3; 16:8). Несомненно, для многих это означало крушение всех надежд и жизнь, полную страданий (Руфь 1:20-21). Трагедия вдовы усугублялась, если у нее не было трудоспособных детей, которые помогли бы ей обрабатывать землю ее умер-

шего супруга. Содержание детей, ведение хозяйства и погашение оставшихся от мужа долгов представляло собой тяжкое бремя. Поскольку экономическое положение вдовы было крайне уязвимым, она легко становилась объектом эксплуатации. Тот факт, что вдов упоминают совместно с безземельными пришельцами и левитами, свидетельствует, что зачастую они были не в состоянии сохранить земельные наделы своих мужей.

Вообще говоря, наследственные права вдов были минимальными. Некоторые ученые полагают, что израильские вдовы могли наследовать землю подобно своим месопотамским современникам. Но свидетельства этого скудны. Общее правило состояло в том, что земельный надел неотчуждаемо принадлежал роду того мужчины, которому он был отведен. Когда мужчина хотел жениться на вдове царя, это не означало, что она наследует владения своего мужа; это была просто попытка узаконить претензии на престол (ср. 3 Цар. 2:13-18). Тот факт, что вдовы имели в своей собственности землю, вероятно, подразумевает, что они владели ею от имени своих детей (3 Цар. 17:7-9; 4 Цар. 4:1-2; ср. Пр. 15:25). Если у вдовы имелись сыновья, земля должна была перейти к ним, когда они станут взрослыми, коль скоро вдова оказывалась в состоянии сохранить этот надел и вырастить детей. Если у нее были только дочери, земля передавалась им при условии, что замуж они выйдут в пределах рода своего отца (Чис. 27:8-11). Если она была бездетной и находилась в брачном возрасте (то есть еще могла рожать детей), обязанностью ближайшего родственника со стороны мужа (обычно брата мужа, деверя [латинское *levir*]), было жениться на ней, чтобы обеспечить наследника для земли ее покойного мужа и восстановить его имя в Израиле (Вт. 25:5). История Иуды и Фамари (Быт. 38) является иллюстрацией к этому обычаю «левиратского», «деверского» брака. Позднее, во Вт. 25:5-10, устанавливаются правила, регулирующие такие союзы. Книга Руфь служит историческим примером применения данного закона. Если никто из родственников не женился на бездетной вдове, представляется, что она могла вернуться в дом своего отца (Быт. 38:11; ср. Лев. 22:13) и оставить земельный надел в роду покойного мужа (Руфь 4:1-3).

По частотному распределению термин *вдова* встречается примерно в трети случаев в книгах закона, около трети — в пророках, и еще в трети — в литературе о мудрости и в исторических текстах. Однако контексты по большей части имеют правовой характер и связаны либо со справедливостью (защита вдов со стороны закона), либо с несправедливостью (злоупотребление их беспомощностью). Что касается первого случая, Ветхий Завет изобилует установлениями, направленными на повышение социальной защищенности вдов — запрещается притеснять их (Исх. 22:21-22; Вт. 27:19); им дано специальное разрешение во время уборки урожая подбирать остатки на полях и в виноградниках (Вт. 24:19-21; ср. Руфь 2); для них предназначена часть десятины (Вт. 14:29; 26:12-13); в дни главных религиозных праздников они также получали свою долю (Вт. 16:9-15); у вдов нельзя было брать одежду в залог долга (Вт. 24:17); обычай левиратского брака должен был не только обеспечивать бездетной вдове наследника земельного надела, но и помогал ей снова стать полноправным членом общества. Более того, главным мерилом для оценки правителей Израиля было то, должным ли образом они заботятся о таких беспомощных людях (Пс. 71:4, 12-14; Иер. 22:16).

В то же самое время, законы признают факт уязвимости вдов, и многие ветхозаветные тексты свидетельствуют, что вдов постоянно притесняли (Исх. 22:22-23; Ис. 1:23; 10:2; Иез. 22:7; Мал. 3:5). Пророки были защитниками угнетаемых вдов. По их мнению, истинное покаяние начинается с заглаживания обид, причиненных этим несчастным женщинам (Ис. 1:17; Иер. 7:6; 22:3; Зах. 7:10). Литература о мудрости призывает относиться к вдовам с добротой. Утешители Иова обвиняют его в нечестивости, в частности, в жестокосердии по отношению к вдовам (Иов 22:9), однако Иов возражает, что просящую милостыню вдову никогда не отпускал без куска хлеба и всегда старался доставить радость ее разбитому сердцу (Иов 29:13; 31:16).

Хотя в других текстах древнего Ближнего Востока встречается сходное отношение к вдовам, это, по-видимому, нельзя считать проявлением такой же глубокой и всесторонней заботы о беспомощных. Различие вызвано богословскими причинами. Когда израильтяне однажды пребывали в беспо-

мощном положении, Бог смилостивился над ними и освободил их от жестокого порабощения в Египте. Тем самым Израиль был призван помнить о своем избавлении и подражать своему Богу, Который является не только отцом сирот, но и судьей, защищающим вдов (Пс. 67:6), и стражем вдовьего достоинства (Пр. 15:25). Трансцендентный «Бог богов», Высокий и Святой, в иерархии человеческого общества последних сделает первыми и провозглашает, что творит суд обиженным (Вт. 10:18; Пс. 145:9; ср. Пс. 112; Ис. 57:15). В первом своде законов Яхве установил смертную казнь за непростительные преступления (Исх. 21 — 23); однако когда люди притесняют вдов, Он вмешивается лично, чтобы сразу покарать угнетателя (Исх. 22:24). Его пророки посланы к Его народу как вестники с наставлением: «Не обижайте малых сих, верующих в Меня». Даже нееврейские вдовы могут уповать на Него (Иер. 49:11).

Вдова — это абсолютно зависимое существо, чья ценность заключена в том, что она «есть», а не в том, что она «делает» и чего «достигла», эта женщина, которой знакомо и счастье любви, и боль утраты — возможно, полнее, чем кто бы то ни было, отражает образ Божий. В конце концов, гордый Вавилон в своей жажде власти воплощает образ сатаны. Дочь Вавилона, как олицетворение предельного самовластия, говорит: «я, и другой подобной мне нет; не буду сидеть вдовою и не буду знать потери детей» (Ис. 47:8).

Понятие вдовства использовалось также в качестве метафоры для описания взаимоотношений Бога с Израилем. После Божьего суда над Его народом в 586 г. до Р.Х. опустошенный Иерусалим можно сравнить с вдовой; покинувший ее супруг, Господь, для нее все равно что мертв (Пл.И. 1:1; ср. Иез. 11:22-23). И все же Иеремия провозглашает, что такие представления неверны: Израиль — не вдова, и Иудея не оставлена своим Богом, хотя земля их осквернена грехом. Исаия принимает сравнение Израйля с вдовой, однако обещает грядущее избавление: «ты забудешь посрамление юности твоей, и не будешь более вспоминать о бесславии вдовства твоего. Ибо твой Творец есть супруг твой; Господь Саваоф — имя Его» (Ис. 54:4-5).

Новый Завет. В Новом Завете вдовы занимают видное место. Не случайно, что одна из самых бедных, Анна, была удостоена

подойти и славить Богомладенца (Лк. 2:36-38). Взрослый Иисус шел по стопам Своих предшественников-пророков, заботясь о бедствующих вдовах. Он исцелил сына вдовы из сострадания к его матери (Лк. 7:11-17); Он осудил притеснителей вдов (Мк. 12:40). Он перевернул те представления, согласно которым многие люди судят о щедрости, в притче о пожертвовании бедной вдовы: она положила от скудости своей, а богатые клали только от избытка (Мк. 12:41-42). В другой притче Церковь сравнивается с докучливой вдовой, которая много раз требовала от неправедного судьи, чтобы он защитил ее. Тем более Церковь должна неотступно молиться об эсхатологической справедливости, о воздаянии за все причиненное ей зло (Лк. 18:1-8).

Ранняя Церковь, как messiанское сообщество, усматривала сущность истинной религии в том, чтобы проявлять милосердие к бедным и страдающим, особенно к вдовам и сиротам (Иак. 1:27). О вдовах особо заботились при ежедневном раздаянии потребностей (Деян. 6:1-6), а далее, по мере развития Церкви, молодых вдовиц призвали вступать в повторный брак, в то время как часть вдов община поддерживала экономически (1 Тим. 5:3-16). В конце первого столетия по Р.Х., когда христиане подвергались гонениям со стороны Рима, Иоанн пишет к Церкви, у которой словно бы умер супруг, не помогающий ей в ее бедствиях и скорбях. Церковь овдовела, а надменный Рим хвалится: «сизу царицею, я не вдова и не увижу горести!» (Отк. 18:7). К концу истории роли поменяются, и Рим будет низвержен, а Церковь воссоединится со своим воскресшим и царствующим Мужем, Который отрет всякую слезу с ее очей (Отк. 21:4). В этот великий день бесславия вдовства нового Израйля уже не будет более воспоминаемо, так как явится Супруг, имя Которого — Господь Бог всей земли (Ис. 54:5).

Стивен Дж. Демпстер

См. также: СЕМЬЯ: ЖИЗНЬ И ОТНОШЕНИЯ; ЖЕНЩИНА.

Литература: G.W.Coats, CBQ 34 (1972): 461-66; C.Cohen, *Encyclopedia Judaica*, 16:487-91; E.W.Davies, VT 31 (1981): 138-44; 31 (1981): 257-68; G.R.Driver and J.C.Miles, *The Assyrian Laws*; P.S.Hiebert, *Gender and Difference in Ancient Israel*; D.E.Gowan, *Int* 41 (1987): 341-53; H.Hoffner, TDOT, 1:287-91; J.Kühlewein, *THAT*, 1:169-73; J.Limburg, *The Prophets and Powerless*; S.Niditch, *HTR* 72 (1979): 143-49; J.H.Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament*; R.D.Patterson, *BSac* 130 (1973): 223-34; N.W.Porteous, *Service in Christ*; S.Solle, *DNTT* 3:1073-75; G.Stählin, *TDNT*, 9:440-65; T. and D.Thompson, *VT*

18 (1968): 79-99; W.C.Trenchard, *Ben Sira's View of Women*; H.E.von Waldow, *CBQ* 32 (1970): 182-204; C.H.J.Wright, *ABD*, 2:761-69.

ВЕДЕНИЕ см. ЗНАНИЕ

ВЕК, ВЕКА, ВЕКИ

(AGE, AGES)

Aiōn в Септуагинте и в Новом Завете соответствует еврейскому *‘olām* в Ветхом Завете. Оба эти слова обычно используются с предлогом (например, *‘ad ‘ōlām* и *eis ton aiōnon* означают «веки»). В ряде контекстов *‘olām* и *aiōn* переводятся как *века* (мир в AV); греческое слово *chronoi* также может означать «века» {синод. *век*, *вечно*, *вечный*, *навек*, *веки*, *навсегда* и пр.}.

Века в смысле промежутков времени.

В обоих заветах говорится о веках как о неопределенных периодах в истории, когда царил Бог (Пс. 89:3; 1 Тим. 1:17; Иуд. 1:25). Как и многие другие книги периода между заветами, «Апокалипсис седмин» заходит дальше и делит историю на десять эпох различной продолжительности (1 Еноха 91:12-17; 93:1-10). Однако канонические авторы не пытаются вычислить, когда должны начинаться или кончаться соответствующие эпохи.

В Библии встречаются ссылки на прошедшие века, имеющие целью подчеркнуть всеведение Творца по сравнению с человеческим невежеством (Ис. 64:4; ср. Вт. 4:32). В Новом Завете скрытая от людей мудрость Бога постоянно связывается с Благой Вестью, с тайной, о которой Он решил возвестить по прошествии долгих веков (*aiōn* в 1 Кор. 2:7; Еф. 3:9; Кол. 1:26; *chronoi* в Рим. 14:24; 2 Тим. 1:9; Тит. 1:2).

Согласно 1 Кор. 10:11, Евр. 9:26 и 1 Пет. 1:20, нынешняя эпоха является концом веков. Появление Церкви знаменует грядущий конец времени, однако Церковь существует еще во времени — когда уже начинается исполняться божественный замысел искупления (ср. 2 Кор. 1:20).

Безграничное будущее также может рассматриваться в качестве последовательности веков. Обычно слова «во веки веков» употребляются пророками, чтобы подчеркнуть непреходящее благословение Бога Своему народу (Ис. 45:17; Дан. 7:18). К этой же теме позднее обращается Павел в Еф. 2:7: «дабы явить в грядущих веках неизреченное богатств-

во благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе».

Нынешний век и век грядущий. Ветхозаветные авторы предсказывают будущее явление Бога, или Мессии; в большинстве текстов послеплблейского иудаизма (особенно во 2 Ездры) они заходят еще дальше и отделяют нынешний век от века грядущего, именуемого также Царствием Божиим. Это представление о двух веках отражено в Мф. 12:32 и в Еф. 1:21, но в Новом Завете традиционная схема изменена: с пришествием Христа будущее благословение даруется народу Божью уже в нынешнем веке (см. Евр. 6:5).

При понимании нынешнего века как царства греха и тьмы греческое *aiōn* иногда становится синонимом слова *kosmos*, «мир» (ср. Мк. 4:19; Рим. 12:2; 1 Кор. 1:20). В это время сатана становится «богом века сего» (2 Кор. 4:4), и грех умножается (Гал. 1:4; 2 Тим. 4:10; Тит. 2:12). Люди этого века живут во тьме и вынуждены полагаться лишь на измышления своей человеческой мудрости (Лк. 16:8; 1 Кор. 1:20; 2:6, 8; 3:18). Христиане же хотя и остаются в мире, однако способны радоваться духовному присутствию Иисуса до скончания этого века (Мф. 28:20).

Знамения всемирной катастрофы возвестят об окончании нынешней эпохи (*synteleia [tou] aiōnos*, Мф. 24:3). Согласно Новому Завету, кончина века ознаменуется пришествием Христа и судом над неправедными (Мф. 13:39-40, 49).

Когда наступит грядущий век, мертвые воскреснут, чтобы унаследовать жизнь вечную (Лк. 20:34-35). Еврейские и позднехристианские пророки апокалипсиса любили рассуждать о благословении грядущего века, однако в Библии говорится просто, что этот век принесет благополучие и процветание (Мк. 10:30; Лк. 18:30). Павел советует христианам вкладывать силы в грядущее, совершая добрые дела и благодеяния в нынешнем веке (1 Тим. 6:17-19).

Гэри Стивен Шоугрен

См. также: МИР; ВСЕЛЕННАЯ

Литература: J. Barr, *Biblical Words for Time*; O. Culmann, *Christ and Time*; J. Guhr, *NIDNTT*, 3:826-33; A.A. MacRae, *TWOT*, 2:672-73; D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*; H. Sasse, *TDNT*, 1:197-209.

ВЕЛИКОЕ ПОРУЧЕНИЕ

(GREAT COMMISSION, THE)

Наказ «научить все народы», который Христос дал ученикам после Своей смерти и воскресения (Мф. 28:16-20; Мк. 16:15-18; Лк. 24:46-49; Ин. 20:21-23; Деян. 1:8). Поскольку Иисусу дана была всякая власть на небе и на земле (Мф. 28:18), великое поручение должно со всевозможной серьезностью исполняться всеми Его учениками «до скончания века» (Мф. 28:20).

Побудительная сила для великого поручения возникла в сердце Бога. Возлюбив нас, Он отдал за нас Своего Сына (Ин. 3:16). Ученики посланы завершить то, что Бог начал, послав Своего Сына (Ин. 20:21). Таким образом, великое поручение связано со словами Бога Аврааму: «Благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:3).

Великое поручение исполняется посредством свидетельства (Деян. 1:8), проповеди (Мк. 16:15), крещения и поучения (Мф. 28:20). Ученики Христа должны множиться за счет тех, кто откликнулся на Благоую Весть. Святой Дух дает силу тем, кто свидетельствует (Деян. 1:8), а также убеждает грешников в необходимости для них прийти к Иисусу (Ин. 16:8-11). Ученики добьются успеха, потому что Иисус, Господь неба и земли, будет с ними во время исполнения ими своего предназначения (Мф. 28:20).

Великое поручение требует распространения Благой Вести «до края земли» (Деян. 1:8), «всем народам» (Мф. 28:19). Благоая Весть должна быть открыта всем народам, потому что грешны все, как евреи, так и язычники, и все нуждаются в искуплении от греха (Рим. 3). Все люди могут верою получить Божье провидение и креститься во Христа. Во Христе все различия между евреями и неевреями исчезают (Рим. 10:12-13; Гал. 3:28).

Гленн Э. Шефер

ВЕЛИЧИЕ

(GREATNESS)

Нечто или некто в случае большего размера, выдающегося качества или количества может именоваться великим. Это термин, используемый для обозначения того, что превосходит обычное. В Библии по отношению к Богу, людям и Христу этот эпитет применяется в богословском смысле.

Бог. Библия называет Бога величайшим из богов (Вт. 10:17); Его величие неисследимо (Пс. 144:3). Пытаясь обсуждать эту бо-

гословскую характеристику Бога, как можем мы понять то, что непостижимо? Сама всеобъемлемость понятия затрудняет нашу задачу (Пс. 150:2).

Бог велик по Своей природе. Библия подтверждает величие Его могущества (Иов 23:6; Пс. 65:3; Еф. 1:19). Его характеризуют сила и мощь (Ис. 40:26; 63:1). «Величие славы» становится молитвенным восклицанием поклоняющихся о том, каков Бог (Исх. 15:7; Вт. 5:24).

Разумеется, наиболее ясная картина величия Бога возникает благодаря Его делам по отношению к творению, особенно по отношению к Своему народу. Творение отражает Его величие и вызывает у нас восхищение (Пс. 144:6). Забота Бога о детях Израиля в пустыне свидетельствует о Его величии (Вт. 3:24; 11:2). Когда Иисус исцелил одержимого нечистым духом отрока, люди увидели в этом величие Бога (Лк. 9:43).

Величие Бога проявляется также в Его любви к людям через их прощение (Чис. 14:19) и искупление (Вт. 9:26). Неemia просит Бога помянуть его за его попытку сохранить святость Израиля. Обоснование этой просьбы проистекает из величия милости Божьей (Неем. 13:22).

В качестве атрибута величие Бога свидетельствует о силе и всеохватности Его качеств.

Люди. Людей тоже могут считать «великими». После казней египетских Моисей сделался «великим» вследствие влияния, которое он приобрел в Египте и среди израильтян. Царица Савская отзывалась о великой мудрости Соломона (2 Пар. 9:6). Величие Навуходоносора вернулось к нему после того, как он смирился перед Богом (Дан. 4:33). Мардохей достиг величия, заняв видное положение при персидском дворе (Есф. 10:2).

Человеческое величие зависит от того, какой жизнью живет человек. Величие — то, что может быть отобрано, как в случае Навуходоносора, или утрачено, как это произошло с величием народа египетского (Иез. 31). «Множество безумия» уничтожает всякую видимость величия (Пр. 5:23).

В Пс. 70 объясняется, что действия врагов человека, возможно, из-за его старости, могут привести к потере им авторитета. Псалмопевец в молитве говорит о вере в Бога, способного возродить бывшее «величие» (Пс. 70:21). Надлежащее положение

человека в обществе будет восстановлено тем же самым образом, каким Бог утверждал его, прежде чем ему повредили невзгоды.

Христос. Христос открыл глубинное измерение в определении человеческого величия. Иисус подал пример величия, умалив Себя в пришествии на землю и смерти на кресте (Флп. 2:5-11). Этот взгляд на величие Иисус разъяснил в Своем учении. Когда ученики спросили, кто больше в Царстве Небесном, Иисус в ответ поставил посреди них дитя и объявил, что даже для входа в Царство нужна подобная смиренность (Мф. 18:1-4).

Мать Иакова и Иоанна просила, чтобы ее сыновья сидели в Царстве по правую и левую руку Иисуса. Другие ученики негодовали на братьев. Иисус воспользовался случаем, чтобы объяснить, что тот из них, кто хочет быть между ними большим, должен быть им слугой (Мф. 20:26; ср. Мф. 23:11). Иисус указал, что примером такого отношения служит само назначение Его жизни — послужить и отдать душу Свою (Мф. 20:28).

Величие человека измеряется его служением другим людям. Иисус подал такой пример.

Дж. Майкл Хейган

См. также: БОГ; ГОРДОСТЬ.

ВЕНЕЦ, ДИАДИМА (CROWN)

Понятие венца восходит к головному убору, тюрбану или более официальной металлической короне, украшенной бриллиантами. Возложение его на голову означало избранность человека (*nēzer*) для выполнения особой задачи или призвания. Такие венцы, или диадимы, использовались первосвященниками (Исх. 29:6; 39:30; Лев. 8:9) и царями Израиля (2 Цар. 1:10; 4 Цар. 11:12; Пс. 88:40; 131:18). Венец свидетельствовал о священном положении обладателя, поскольку человека можно было унижить через действия с его венцом (Пс. 88:40). Венок также указывал на высокое положение царя (Пс. 88:19-20).

В отличие от этих представлений о посвященности и высоком положении, второе слово, обозначающее в Ветхом Завете венец (*ʿatarâ*), связано с оказываемой человеку честью. В ряде случаев эти почести объясняются тем, что человек приобретает некое особое положение. Женщины надевали по-

четный венец, указывающий на новое для них замужнее положение, — как это делается в метафорическом изображении Израиля в качестве невесты Бога (Иез. 16:12). Снять венец означало подвергнуться позору (Иез. 21:26). В иных случаях венец отмечал почести, ведущие к прославлению и радости. Встречаются и более метафорические образы. Так, говорится, что добродетельная жена — венец для своего мужа (Пр. 12:4). То же говорится о внуках по отношению к старикам (Пр. 17:6), о сединых пожилых людей (Пр. 16:31), о богатстве мудрых (Пр. 14:24) и о добром урожае (Пс. 64:12). В этом смысле Бог также является венцом. Испытать на себе благословения Его замыслов и дел называется «быть увенчанным». Венцом могут быть Его щедроты и милость (Пс. 102:4), равно как и просто отношения с Ним (Ис. 28:5).

В Новом Завете этот образ изменяется, поскольку основным словом, обозначающим венец, здесь является *stephanos*, которое в светских контекстах указывает либо на венки победителя в состязаниях, либо на корону властителя, которую носили римские завоеватели. В Новом Завете это слово используется восемнадцать раз.

В посланиях Павла специфический образ венца упоминается в 1 Кор. 9:24-27, где он связан с символикой состязаний, в которых победитель получает тленный венец. Этому венцу противопоставляется нетленный венец, к которому стремятся христиане. Венец — это почетный знак, делающий человека счастливым. Непреходящий характер этой славы подчеркнут у Петра, говорящего о «неувядающем венце славы» (1 Пет. 5:4). В случаях, когда слово *венец* имеет при себе определяющие слова (например: «венец праведности»), качество или предмет, обозначенный таким определением, считается дарованным от Бога. Другими словами, Бог не надевает венца в буквальном смысле, но дарует славу и почет, свидетельствующие, что верующий навечно получил это благословение. Так, мы получаем венец жизни (Иак. 1:12; Отк. 2:10). Встречаются также *венец славы* в 1 Пет. 5:4, *венец правды* в 2 Тим. 4:8 и *венец похвалы* в 1 Фес. 2:19. Такое словоупотребление весьма схоже с ветхозаветной символикой в Пс. 102:4 и Ис. 28:5.

Другой смысл этого слова в Новом Завете возвращает нас к представлениям о венце как почетном знаке повелителя или власте-

лина. В Откровении наряду с одобрительными значениями встречаются и неодобрительные. Так, саранча носит венцы (Отк. 9:7), как и жена в Отк. 12:1, а также зверь и дракон (Отк. 12:3; 13:1). Это власть негативная, разрушительная. Другие образы свидетельствуют о почете и власти тех, кто стоит на стороне Бога и справедливости, — как старцы в Отк. 4:4, 10 и белый конь суда в Отк. 6:2. Но особняком от всех этих образов, и положительных, и отрицательных, стоит Тот, Кто увенчан многими диадимами, Иисус (Отк. 19:12). Большое количество диадим, которые Он носит, свидетельствует о Его верховной власти. Не имеют себе равных Его слава и святость, равно как и власть, которой Он обладает.

Эта символика множества венцов крайне резко контрастирует с лишь единожды встречающимся в евангелиях образом венца: это был терновый венец, и его надели на Иисуса. Так люди хотели посмеяться над Тем, Кто провозглашал Себя царем. Библейским ответом на это издевательство периода страстной недели является убедительный образ, нарисованный в Отк. 19, и все то, что за ним стоит.

Даррелл Л. Бок

БЕРА

(FAITH)

Признание, доверие и верность по отношению к кому-либо или чему-либо. Христиане обретают свою уверенность и надежду в Боге, раскрывшемся через Иисуса Христа, и восклицают «амины!» при этих особых взаимоотношениях с Богом в Святом Духе через любовь и послушание, выражающиеся в их жизни учеников и служителей.

Ветхий Завет. В еврейском языке имеется шесть терминов, раскрывающих фундаментальные идеи веры, доверия и верности. Корень *bṭḥ* выражает ощущение личной безопасности и означает «чувствовать уверенность». Иногда эта уверенность основана на собственных силах (Иез. 33:13) или же связана с военной мощью (Ос. 10:13) или богатством (Иер. 49:4). Но уверенность, появляющаяся в результате доверительного отношения к Богу, наиболее важна. Она может сочетаться с боязнью Господа и послушанием Его слову, так что человек, ходящий во мраке, «уповает на имя Господа и... утверждает в Боге своем» (Ис. 50:10). Она может быть также приравнена к познанию Бога во всех наших путях в отличие от упо-

вания на наш собственный разум (Пр. 3:5-6).

Термин *hsh* описывает состояние человека, нуждающегося в защите и зависящего от чужой помощи. В притче Иофама терновник отвечает деревьям, которые пригласили его быть их царем: «Если вы по истине поставляете меня царем над собою, то идите, покойтесь под тенью моею» (Суд. 9:15). Давид, преследуемый врагом, просит у Господа «спаси и избавь», основываясь на сходном утверждении «на Тебя я уповаю» (Пс. 7:2). Эти представления об уповании на Господа могут также контрастировать с надеждой на людей или князей (Пс. 117:8-9). Неудивительно поэтому, что те, кто уповает на Бога, — это и есть те благочестивые, которые приобретают Его любовь и спасение (Пс. 16:7). Признание зависимости от Божьей защиты, когда возникает нужда в Его помощи, — это отличительный признак благочестивых.

Терминами *qwh*, *yhl* и *hkh* обозначаются настойчивость, бесхитростная надежда и ожидание. Исаия обещает: «Надеющиеся на Господа обновятся в силе» (Ис. 40:31). Давид молится: «Да будет милость Твоя, Господи, над нами, как мы уповаем на Тебя» (Пс. 32:22); он исповедует: «Душа наша уповает на Господа: Он — помощь наша и защита наша» (Пс. 32:20). Такие высказывания, в которых выражена надежда на Бога, подразумевающая терпение и неотступность, являющиеся исповеданием веры. Во время осады Самарии Ахав, царь Израильский, который винил во всех своих бедах Господа, выказывает недостаток веры, когда спрашивает: «Чего мне впредь ждать от Господа?» (4 Цар. 6:33).

Термин *'ml* с его смысловыми оттенками крепости и непоколебимости выражает разнообразие дела Бога и наш отклик на них. Вт. 7:9 торжественно призывает нас узнать, каков Бог: «Итак знай, что Господь, Бог твой, есть Бог, Бог верный, Который хранит завет Свой и милость к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов». Поскольку личность Бога и Его слово едины, Соломон молится: «И ныне, Боже Израилев, да будет верно слово Твое, которое ты изрек рабу Твоему Давиду, отцу моему»; а пророк предупреждает: «Я [Бог] возвестил это», когда говорит о неминувшем Божьем суде (Ос. 5:9). Примером правильного отклика людей на эту крепость и незыблемость Бога служит избранный Бо-

гом Авраам. Поскольку сердце его было найдено верным, Бог заключил с ним завет, в котором отдал ему землю в наследие (Неем. 9:7-8).

Понимание и признание взаимоотношений, в которые Бог вступает с людьми, выражаются в провозглашении слова *аминь* в ответ Богу и в особом религиозном предположении Божьего народа. Божьи установления требуют соответствующего отклика. Люди должны признать Его требования, довериться Ему и слушаться Его. Вера есть духовное состояние, подразумевающее дела. Дети Израиля были осуждены, потому что нарушили Божье повеление взять во владение землю, которую Он дал им. Основа такого непослушания выражается словами: «Не поверили Ему, и не послушали гласа Его» (Вт. 9:23). С другой стороны, Авраам был найден праведным, когда принял Божье обетование и уверовал в могущество Бога выполнить то, что Он обещает: «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт. 15:6). Господь раскрыл Аврааму Свой замысел о ходе истории, и тот поверил, что так и будет, и приобрел в Боге уверенность и постоянство. Последующие его дела, исполненные терпения и послушания, явственно указывают на значение веры.

Употребление и происхождение термина *вера* в Ветхом Завете тесно связаны с заветом между Богом и Его народом. В этом термине суммируются все те способы, которыми люди выражают свои взаимоотношения с Богом. Исаия даже приравнивает существование к вере, когда объявляет, что у Божьего народа — свой особый способ существования, который устанавливается через его веру (Ис. 7:9). Такие представления резко контрастируют с образом Ахаза, который отказывается от предложения Бога получить подтверждение Его слов, а затем, несмотря на это, получает обетование о рождении Еммануила (Ис. 7:14). В исполнении этого обетования осуществляется новозаветное стремление по-иному осмыслить веру.

Новый Завет. Переход от ветхозаветного понимания веры к новозаветному подразумевает признание как преемственности между ними, так и отличительных черт Нового Завета. Понятия завета, Божьего народа, откровения и участия Бога в истории переходят из Ветхого Завета в Новый. Особые новозаветные представления обуслав-

ливаются обновлением завета, а народ Божий определяется по отношению к Сыну Божьему, Иисусу. На языке Нового Завета, простонародном греческом языке времен Иисуса, нам говорится, что Бог вошел в историю как Христос в лице Своего Сына Иисуса и продолжает действовать в мире через Свой Святой Дух и через Церковь.

Септуагинта как текст, переходный между ивритом Ветхого Завета и древнегреческим языком Нового Завета, устанавливает богословский лексикон, который Церковь использует для описания того, что Бог сделал, делает и сделает. Таким образом, в значении слова *вера* в Новом Завете отражены одновременно преемственность с Ветхим Заветом и отличительные особенности веры в иных исторических и культурных условиях. В соответствующих выдержках из Ветхого Завета, которые мы успели рассмотреть, только один термин, *ḥn*, постоянно переводится в Септуагинте с помощью единого понятия *pisteuein/pistos*. Это то самое понятие, которое в синоптических евангелиях, в книге Деяний, в посланиях и в писаниях Иоанна употребляется для того, чтобы выявить и показать, что означает вера в Новом Завете.

Синоптические евангелия. Как для древних израильтян, так и для нового Божьего народа вера означает в первую очередь доверчивое упование, основанное на обетованиях Божьих, воспринятых через Его Слово (Лк. 1:20; 24:25). Через Иисуса Христа, живое Слово Божье, и Благую Весть, подлинное обращение Божье, люди призываются ответить Богу «да» и признать подлинность вестника и вести (Мк. 1:15).

Для Иисуса Бог есть Отец и Царь. Такое провозвестие предполагает особое ощущение присутствия Бога и общения с Ним, равно как и призыв к слушателям Иисуса откликнуться на Его провозглашение Себя Сыном Божьим (Мк. 12:1-12) и на Его представления о близости Царства Божьего (Мф. 12:22-28). Марк начинает свое Евангелие с простого заявления о том, что это — «Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк. 1:1). Оно начинается со служения Иоанна Крестителя, кульминацией которого было крещение Иисуса Христа и провозглашение с небес, что Иисус — Сын Божий (Мк. 1:11; ср. Мф. 3:17; Лк. 3:22). Это провозглашение повторяется при Преображении Иисуса и сопровождается повелением «Его слушайте» (Мк. 9:7; ср. Мф. 17:5; Лк.

9:35). В начале Своего служения Иисус проповедует Благоую Весть, объявляя о близости царства Божьего и необходимости уверовать (Мк. 1:14-15). В особенности требуют отклика притчи Иисуса и Нагорная проповедь. В притче о сеятеле правильный отклик на слово Иисуса назван «уверовать» (Лк. 8:12-13). Нагорная проповедь (Мф. 5 — 7), это этическое учение для тех, кто призван жить под властью Бога как Отца, заканчивается увещанием Иисуса быть мудрыми и исполнять Его слова (Мф. 7:24-27; ср. Мф. 5:19-20).

Результаты этой веры видны в коренной перемене, которая происходит с людьми, доверившимися Иисусу. Евангелия в ряде описаний чудес явственно указывают на то, что происходит с уверовавшими. Слуга сотника (Мф. 8:13), расслабленный (Мф. 9:2), женщина, болевшая на протяжении двенадцати лет (Мк. 5:25-34), двенадцатилетняя девочка, которая умерла (Мк. 5:35-42), и слепой нищий (Лк. 18:42) — в синоптических евангелиях все это примеры тех, кому Иисус говорит: «Вера твоя спасла тебя» (Мк. 5:34).

В Евангелии от Марка боязнь и изумление в реакции людей на личность и дела Иисуса служат индикатором веры или неверия. Изумление людей в синагоге Капернаума по поводу учения Иисуса и исцеления одержимого нечистым духом приводит к признанию ими Его власти (Мк. 1:21-27). Такое же изумление, испытанное людьми в синагоге родного города Иисуса, приводит к нападкам на Него и к ответному упреку Иисуса в неверии (Мк. 6:1-6). Примыкающие истории о женщине, страдавшей кровоточениями, и о воскрешении умершей дочери Иаира в качестве своего общего мотива имеют преодоление страха и приобщение к вере, которые дают новую жизнь (Мк. 5:32-34, 36). В двух случаях на море Галилейском спасенные Иисусом ученики ужасаются и изумляются, и это названо недостатком веры (Мк. 4:40-41) и окаменением сердца (Мк. 6:50-52). Такое состояние мешает им откликнуться на откровение Иисуса о том, что значит быть Мессией (Мк. 8:31-32; 9:31-32; 10:32-34), и услышать Его поучения о том, как верующим стать истинными последователями этого Мессии (Мк. 8:34-38; 9:33-37; 10:41-45). Так как Марк сосредоточен на выявлении для верующих главной истины о том, что Иисус как Сын Человеческий — это Мессия, Раб, Ко-

торый страдал добровольно и примеру Которого они должны быть готовы последовать, то слепой Вартимей (Мк. 10:46-52), исцелившийся благодаря приобщению к вере, становится образцом ученика, со своим вновь открывшимся зрением сопровождающим Иисуса в Иерусалим и на Его крестном пути.

Иисус в беседе с сомневающимися учениками настаивает, что тот, кто имеет веру, может обрести и силы (Мк. 11:23), и что молитва является одним из способов выражения такой веры (Мк. 11:24). Эта парадоксальная сила веры проявляется не только в ее способности двигать горы, которая объясняется сопричастностью к созидательной деятельности Бога, но также в ее уподоблении крошечному горчичному зерну (Лк. 17:6). Довериться Иисусу — означает открыть путь для коренных перемен в смысле самой жизни.

Книга Деяний. В рассказе о проповеди и делах ранней церкви в Книге Деяний подчеркивается, что Иисус Христос является средоточием веры. Если в синоптических евангелиях вера означает доверчивое упование, основанное на обетованиях Божьих, воспринятых через Его Слово и через личность Его Сына, то в Деяниях, мостике между евангелиями и посланиями, это и еще нечто большее. Единое утверждение о вере в Бога выражается в словах «уверовать в Господа» (Деян. 5:14; 9:42; 11:21; 14:23; 18:8) или «верить в Иисуса» (Деян. 3:16; 19:4), и разъясняется в связи с идеей о спасении тех, кто услышал Его слово (Деян. 4:4; 13:12). Язычники (Деян. 11:21; 13:12, 48; 15:7; 17:34; 21:25), евреи (Деян. 6:7; 15:5; 16:1; 18:8; 21:20), мужчины и женщины (Деян. 5:14) спасутся, коль скоро уверуют в Господа Иисуса Христа.

Церковь, откликаясь на пример и слова Иисуса, в корне изменила ветхозаветный смысл понятия *вера*. Обращаясь к примеру служения Петра и Павла, Лука живописует выразительную картину внутренней и внешней борьбы христианского сообщества, при том что и синагоги, и иерусалимская церковь сопротивлялись отступлениям от строжайшего соблюдения закона и от ограничений по национальному признаку, не желая признать, что спасение обретается единственно верою в Иисуса Христа (Деян. 4:12; 15:14). Все те, кто воспринял Благоую Весть и признал владычество Христа, называются «уверовавшими» (Деян. 4:32;

11:21; 18:27; 19:18; 22:19), это синоним для «христиан».

В предвосхищение более строгого анализа в посланиях вера в Книге Деяний св. апостолов связывается с крещением (Деян. 8:12-13; 18:8; 19:2), исповеданием (Деян. 19:18), прощением (Деян. 10:43), благодарностью (Деян. 15:11; 18:27), исцелением (Деян. 3:16; 14:9), Святым Духом (Деян. 19:2), оправданием (Деян. 13:39), очищением (Деян. 15:9) и освящением (Деян. 26:18). Вера также описывается как нечто, чем человек может быть исполнен (Деян. 11:24), от чего он может отвратиться (Деян. 13:8), в чем может пребывать (Деян. 14:22) и чем можно утверждаться (Деян. 16:5). Основой для всех этих представлений выступает понимание того, что пребывать в вере — означает принадлежать к сообществу верующих (Деян. 5:12), заботиться о нуждах других людей (Деян. 2:44-45) и делиться этой верой со всеми, как то повелел Иисус (Деян. 1:7-8).

Послания. Фундаментальному положению иудаизма — что закон является даром любви Бога к Своему народу и что евреи, выполняя его требования, могут приобщиться к праведности Бога — в посланиях соответствует утверждение, что спасение приобретается верою в распятого и воскресшего Христа. Савл, еврей, который преследовал христиан, основываясь на первой посылке (Деян. 22:3-5), после встречи с воскресшим Христом стал Павлом, который, прозрев, получает Святого Духа и проповедует, что Иисус — Христос, Сын Божий (Деян. 9; Гал. 1:23). В его письмах к церквям обосновывается, что вера в Христа — единственное средство приобщиться к праведности Бога (Рим. 1:16-17; Флп. 3:7-9).

Согласно посланию Павла к церкви в Риме, нравственное падение человечества стало причиной деяний Бога во спасение (Рим. 1:18 — 3:20), и в результате праведность приобретается благодаря вере (Рим. 3:21-31). Описывая это спасение, Павел уподобляет его то оправданию (Рим. 3:24; 4:25), то искуплению (Рим. 3:24; 1 Кор. 1:30), то примирению (Рим. 5:10; 2 Кор. 5:18-20) и освобождению (Гал. 4:1-7; 5:1). По контрасту с доводами Иакова о том, что спасение это должно проявляться в добрых делах (Иак. 2:14-24), Павел настаивает, что к спасению приводит действие благодати Бога в акте веры (Рим. 3:24-31).

Значение веры в жизни верующих может быть обобщено в картине нового творения (2 Кор. 5:17), но также конкретизируется в понятиях детей Божьих (Рим. 8:14-17; Гал. 4:4-7), единства (1 Кор. 1:10), любви (1 Кор. 13; Гал. 5:6, 22), надежды (1 Пет. 1:21; Рим. 6:8) и неотступности святых (Евр. 11). Письма Павла к церквям, с их обсуждением проблем единства, любви и надежды как будто противоречат этим положениям. Если верить — означает быть новой тварью, почему же тогда в Коринфской церкви так мало единства и любви и так мало надежды у церкви Фессалоникийской? Павел отвечает на это двояко. Во-первых, он признает конфликт между могуществом дел Бога в людях веры и их состоянием смертности (2 Кор. 4:7-12). Во-вторых, он напоминает коринфянам, что присутствие Святого Духа укрепляет людей Божьего народа, несмотря на их состояние смертности, уже сейчас и служит также залогом грядущего, так что они живут сейчас верою, а не видением (2 Кор. 5:5-7; 2 Фес. 2:13-17). Автор Послания к евреям прибегает к тем же самым определениям, а также к примерам ветхозаветных людей веры и Иисуса как к основе для призыва жить в вере и в Иисусе, для призыва жить верою, невзирая ни на какие препятствия (Евр. 10:35 — 12:12).

Послания к Тимофею и Титу — они вместе с Посланием к евреям завершают эту часть Нового Завета — вдобавок к тому, что в них продолжается использование и развитие этих определений веры, вводят различие между истинной и ложной верой, сделав содержание веры конфессиональным, исповедуемым (2 Тим. 4:3; Тит. 1:9). Здравое учение становится основой для правильной проповеди (Тит. 2:1) и для правильной жизни (2 Тим. 3:15). Слова Павла, обращенные к Тимофею перед лицом смерти, — «веру сохранил» (2 Тим. 4:7) — могут быть свидетельством как приращения его жизни во Христе, так и правильности его взглядов.

Писания Иоанна. Изменение специфической лексики, относящейся к вере, наиболее очевидно в Евангелии от Иоанна и в его посланиях. Греческий глагол «верить» (*pisteuein*) используется во всех случаях, за исключением 1 Ин. 5:4, где с помощью существительного описывается «победа, победившая мир», хотя даже здесь добавлено пояснение, что побеждает мир «тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий» (1 Ин.

5:5). То, что в четвертом евангелии глагол, обозначающий веру, употреблен девяносто восемь раз, контрастирует с тем, что во всех синоптических евангелиях он употреблен только тридцать раз. Все четыре евангелия упоминают о вере в то, что конкретное явление совершится (*hoti* — придаточное: Мф. 9:28; Мк. 11:23-24; Лк. 1:45; Ин. 6:69), о вере людям или Писанию (датальный падеж: Мф. 21:25; Мк. 11:31; Лк. 1:20; Ин. 2:22) и о вере без указания ее объекта (абсолютное употребление: Мф. 8:13; Мк. 5:36; Лк. 8:12-13; Ин. 1:50). Только в Евангелии от Иоанна выделено, что означает уверовать в (eis) Иисуса Христа.

С первых строк этого Евангелия, где нам говорится, что Иоанн Креститель свидетельствовал о Иисусе как о свете, «дабы все уверовали чрез него» (Ин. 1:7), и до заключительного разъяснения целевой установки — «дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31), Благая Весть раскрывается в виде призыва к вере. Иисус Христос как объект веры первоначально называется Словом, ставшим плотью, Пришедшим в мир, чтобы дать всем верующим в Него или принявшим Его власть быть чадами Божиими (Ин. 1:10-14), а в конце явлен воскресшим Христом, Кого верующие признают Господом и Богом (Ин. 20:28-29). В промежутке между этими двумя веками вера или неверие определяют через отклик людей на знамения Иисуса, в которых Он раскрыл Свою славу (Ин. 2:11), Свою власть исцелять (Ин. 4:53; 5:9), Свое стремление помогать голодающим (Ин. 6:12-14), беспомощным (Ин. 6:21, 61-70) и слепым (Ин. 9:38), и дать жизнь умершим (Ин. 11:25-26). Своим ученикам Он объясняет, каким образом и они тоже смогут «победить мир» (Ин. 16:33). Их исповедание веры в конце беседы в пасхальной горнице подтверждает их готовность принять, чтобы их взаимоотношения с Иисусом определяли сущность их жизни и веры (Ин. 16:29-30; ср. Ин. 14:20-21; 15:1-17; 16:12-15).

Акцентирование этой связи при описании Иоанном веры в Христа можно сравнить только с употреблением Павлом выражения «во Христе Иисусе» при определении того, что значит быть христианином (Рим. 6:11, 23). Результатом этих взаимоотношений является переход от тьмы к свету (Ин. 12:46), от смерти к жизни (Ин. 11:25-26), а также любовь, которая соответствует

любви Отца к Сыну и к миру (Ин. 15:9-13; ср. Ин. 3:16), когда верующий становится деятельным и самоотверженным служителем (Ин. 13:1, 12-17). Силы для этого служения можно обрести в продолжающихся после воскресения Иисуса взаимоотношениях между Сыном и верующими через Святого Духа (Ин. 14:15-27; 16:5-15; ср. Ин. 7:37-39).

Книга Откровения, с ее сосредоточенностью на грядущем, рассматривает веру почти исключительно в перспективе конца времени и возвышенной роли мучеников как верных свидетелей (Отк. 2:10, 13, 19; 14:12), сравниваемых с Иисусом Христом, Который тоже назван верным (Отк. 1:5; 3:14; 19:11). Все, чьи имена вписаны в книгу жизни у Агнца, отвечают на обещание Верного и Истинного «ей, грядущему скоро» (Отк. 22:20) молитвою «маран-афа» (ср. 1 Кор. 16:22 «Господь наш грядет»).

Герберт Л. Шварц

См. также: ВЕРНОСТЬ; ИСЦЕЛЕНИЕ; СОЮЗ СО ХРИСТОМ.

Литература: H. Berkhof, *Christian Faith*; R. M. Brown, *Is Faith Obsolete?*; G. Ebeling, *The Nature of Faith*; R. M. Hals, *Grace and Faith in the Old Testament*; D. B. Harbuck, *The Dynamics of Belief*; H.-J. Hermisson and E. Lahse, *Faith*; J. G. Machen, *What is Faith?*

ВЕРНОСТЬ

(FAITHFULNESS)

В Ветхом Завете верность Бога и милость Его к хранящим завет тесно взаимосвязаны (Вт. 7:9; Пс. 24:10; 84:11). Наиболее впечатляющим примером этой верности выступает обязательность Бога по отношению к Северному Царству Израиля. Несмотря на неверность израильтян, Бог напоминает, что обручен с ними в верности (Ос. 2:20).

Израильтяне должны хранить верность Богу, потому что Он верен им в завете. Давид и другие благочестивые люди избрали для себя путь верности — путь истины (Пс. 118:30). Точно так же, как Бог и верен, и милостив, те, кто верит в Бога, должны неотступно проявлять в своей жизни верность и любовь (Пр. 3:3).

В Новом Завете Бог также хранит верность: Он заботится и о злых, и о добрых (Мф. 5:45); Он воздаст тем, кто выполняет Его волю (Мф. 6:4, 6, 18); Он дает облегчение верующим, подвергающимся искушениям (1 Кор. 10:13); Он остается верным в Своих обещаниях (2 Кор. 1:18-19). Павел напоминает нам, что даже когда мы сами неверны, Бог «пребывает верен, ибо Себя отречься не может» (2 Тим. 2:13). Иоанн

объявляет, что Иисус — свидетель верный и истинный (Отк. 3:14), Верный и Истинный (Отк. 19:11). Бог пребывает верным для новозаветных верующих, исполняя и обещая исполнить новозаветные обетования.

Христиане, как и евреи, должны в ответ хранить верность Богу. Достойные доверия служители должны доказать свою верность (1 Кор. 4:2). Епафрас и Тихик названы верными служителями Христовыми (Кол. 1:7; 4:7). Павел остается верным Богу, несмотря на все гонения и страдания (1 Тим. 1:12). Тимофей должен избирать себе учителей, которые проявляют верность, одну из отличительных черт христиан. Благодаря Духу Божьему христиане способны хранить верность как Богу, так и друг другу (Гал. 5:22).

Льюис Гольдберг

Литература: G. M. Burge, *EDT*, pp. 402-4; M. J. Erickson, *Christian Theology*; R. E. Nixon, *ZPEB*, 2:479-91; J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*; J. B. Scott, *TWOT*, 1:51-53.

ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО *см.* ОТПАДЕНИЕ

ВЕРОУЧЕНИЕ *см.* УЧЕНИЕ

ВЕСЕЛЬЕ *см.* РАДОСТЬ

ВЕТВЬ, ОТРАСЛЬ, ЛОЗА
(BRANCH)

В Писании многие фигуры речи, используемые для выражения духовных истин, заимствованы из области сельского хозяйства. В частности, это группа образов, связанных с ветвями, боковыми стеблями и новыми побегами на лозе, на деревьях и кустарниках. Для их обозначения используется свыше двадцати еврейских и греческих слов; они в разных случаях переводятся как *ветвь, отрасль, лоза, росток*.

Когда подрезают распространенные в Израиле оливковые деревья, то из побегов, пущенных корневой системой, прорастают новые деревья. Пророки нередко описывают Мессию как новый побег или ветвь, произрастающую из корня Давидова, даже если само *дерево* срублено. Исаия объявляет, что «произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его» (Ис. 11:1). Иеремия предсказывает, что наступит дни, когда Господь возставит Давиду «Отрасль праведную», Царя, Который будет править как законный наследник престола (Иер. 23:5). Захария дополняет, что

этот Царь, «имя Ему ОТРАСЛЬ», восстановит храм Господень (Зах. 6:12-13).

Израиль зачастую сравнивается с виноградной лозой. Господь взял Израиль, лозу, из Египта и пересадил в обетованную землю. Поскольку Господь благословил лозу, она процветает и «пустила ветви свои до моря и отрасли свои до реки» (Пс. 79:12). Однако плоды, которые принесла эта лоза, были неприятны для Господа, и Он обратился против нее (см. Ис. 5:1-7). Тем не менее еще чаще пророки используют сравнение с лозой и побегами для описания грядущего возрождения Израиля (Ис. 60:21; Ос. 14:6).

Иисус прибегает к аналогии отношений между лозой и ее побегами, чтобы описать Свои взаимоотношения с учениками: «Я есмь Лоза, а вы ветви» (Ин. 15:5). Самим своим существованием и способностью приносить плоды ветви обязаны лозе. Отсеченные ветви прекращают жить и плодоносить. Подобным же образом у отделившегося от Христа человека нет ни духовной жизни, ни ее плодов.

В Послании к римлянам Павел заводит речь о прививке ветвей к дереву. (Рим. 11:16-24). Обычно крестьянин берет дикое дерево и прививает к нему ветвь от облагороженного дерева. Но не так было с Израилем, возделываемой маслиной: на место отломившихся ветвей были привиты ветви дикой маслины, иными словами, обратившиеся язычники. Однако когда Избавитель придет от Сиона, Ему легко будет восстановить истинное положение Израиля (Рим. 11:25-27).

Гленн Э. Шефер

См. также: ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ; МЕССИЯ.

Литература: W. J. Beecher, *The Prophets and the Promise*; R. Brown, *The Gospel According to John*; R. L. Harris, *Baker's Dictionary of Theology*; W. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*; S. Mowinkel, *He That Cometh*.

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ В НОВОМ ЗАВЕТЕ
(OLD TESTAMENT IN THE NEW TESTAMENT, THE)

В Новом Завете его преемственность с Ветхим Заветом раскрыта уже на первой странице. Евангелие от Матфея начинается с ветхозаветного родословия, которое имеет смысл только для тех, кому известны упоминаемые в нем люди и события (Мф. 1:1-17). Следовательно, Новый Завет с самого начала указывает на такую свою связь с Ветхим Заветом, которая проявляется на

каждой его странице и которая предъявляет повышенные требования к его читателю.

Статистика и разнородности ссылок. Преемственность Нового Завета с Ветхим выражается не просто в прямых ссылках. В четвертом издании «Греческого Завета», выпущенном в 1993 г. «Объединенными библиейскими обществами», перечислены триста сорок три ветхозаветные цитаты в Новом Завете, а также не менее двух тысяч трехсот девяти аллюзий и языковых параллелей. Чаще всего упоминаются Псалтирь (79 цитат, 333 аллюзии) и Книга Исаии (66 цитат, 348 аллюзий). В Книге Откровения прямых цитат вообще нет, однако насчитывается не менее шестисот двадцати аллюзий.

Что касается стиля ссылок, новозаветные священнописатели иногда применяют методики, распространенные среди иудейских учителей I столетия. К ним относятся: *мидраш*, стиль развернутого повествования, включающего пояснения и толкования (например, речь Стефана в Деян. 7:2-53); *пешер*, стиль, особенно часто встречаемый в свитках Мертвого моря, когда ветхозаветные тексты привязываются к конкретным современным событиям (например, Деян. 2:16; Рим. 10:8); *гезерах шава*, стиль, при котором два, или более, стиха, находящиеся в различных частях Библии, но имеющие параллельные слова, истолковываются в своей взаимосвязи (например, Евр. 4:3-7). Однако в целом новозаветные священнописатели проявляют определенную независимость, выдвигая совершенно новые способы прочтения Писания, основанные на их опыте общения с Иисусом Христом, — общения знаменовавшего качественно новый этап. Например, при обращении Павла в веру он пережил переломный момент в своем отношении к Закону. В конце концов, именно послушание Закону вынуждало его гнать Мессию! После этого Павел не мог уже читать и толковать Писание, как прежде. «Законом я умер для закона», — восклицает он (Гал. 2:19). В итоге появились новые методы экзегетики, о которых мы узнаем ниже.

Новозаветное толкование Ветхого Завета — обосновано ли оно? Новозаветная осведомленность о Ветхом Завете. Многие специалисты по Новому Завету уверены, что новозаветное толкование Ветхого Завета осуществляется в границах замкнутого логического круга: оно основано на

христианских предпосылках и на специфическом христианском прочтении Ветхого Завета (даже когда применяются иудейские методы экзегетики) и зачастую отступает от истинного значения используемых ветхозаветных текстов. Таким образом, считается, что новозаветная аргументация, опирающаяся на Ветхий Завет, в общем случае будет убедительна для христиан, но для иудеев вряд ли. Если это так, то затруднительно отвести от новозаветных священнописателей обвинения в том, что они переиначивают Писание.

При таком подходе, однако, игнорируется ряд характерных особенностей, важных при использовании новозаветными священнописателями Ветхого Завета. Как выявлено к настоящему времени многочисленными исследованиями, священнописатели обычно предполагают, что читателям знаком ветхозаветный контекст используемых ими цитат. Они стремились обращаться к своим иудейским соотечественникам и переубеждать их, а не только лелеяли свою обособленную веру. Они не намерены были попросту отказаться от своего иудейского наследия, но искренне старались понять, каким образом «Слово», открытое через пророков, соотносится с новым «Словом», раскрывшимся в Христе (это касается даже Павла, чье кредо «не под законом, а под благодатью» [Рим. 6:15] на первый взгляд кажется полным отрицанием Ветхого Завета). И наконец, священнописатели чутко всматривались в Ветхий Завет в поисках мест, в которых *сама его несогласованность и недосказанность указывала, в качестве ответа, на грядущего Иисуса*. Последнее утверждение стоит пояснить примерами.

Матфея особенно привлекают messiанские пророчества в книгах Исаии (Мф. 1:23; 2:23; 4:15-16; 8:17; 12:17-21) и других пророков (Мф. 2:6, 17; 21:5; 26:31). Он явно считает, что без Иисуса они неполны.

У Иоанна изображение Иисуса связано с фигурой Моисея. Один из приводимых им доводов — то, что даже могущественный Моисей не мог избавить Израиль от двух его главных врагов: смерти (Ин. 6:49; 8:51-53) и греха (Ин. 8:12, 21, 31-34). А Иисус может!

Величественная речь Стефана (Деян. 7:2-53) подводит к мысли о том, что обетование, данное Аврааму в Быт. 15:13-14 и изложенное Стефаном как «будут служить Мне на

сем месте» (Деян. 7:7), все еще не исполнилось. Стефан прослеживает, как в истории все значительные встречи с Богом происходили вдали от «места сего», а затем указывает на двойственность ветхозаветной традиции относительно храма, главного «места», где надлежит поклоняться Богу, и все же такого «места», где Он, по определению, обитать не может (Деян. 7:48-50)!

Павла естественным образом привлекают ветхозаветные пророчества о благословениях для язычников. В связи с ними он выявляет непоследовательность в самой сущности ветхозаветного богословия, несоответствие между исключительностью завета и центральным символом веры в завете, Шма: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Вт. 6:4). Но коль скоро Бог един, рассуждает Павел, тогда Он не может быть только Богом Израиля, но должен быть одинаков для всех Своих творений. Не есть ли Он Бог и язычников тоже (Рим. 3:29-30)? А в 2 Кор. 3:7-11 Павел приводит относительно Моисея довод, сходный с тем, что имеется в Ин. 6: при всей славе Моисея его служение вело исключительно к осуждению и смерти.

Священнописатель Послания к евреям часто прибегает к аргументам такого рода. Цепочка цитат из Псалтири в Евр. 1:5-13 относится к Христу, поскольку сказанное в них говорится о человеке, царе из дома Давидова, фактически не может относиться ни к одному обычному человеку. Сходным образом, слова о «человеке» в Пс. 8:5-7 (Евр. 2:6-8) не могут относиться к человеку — за исключением Одного. Священнописатель также выявляет несоответствие в ветхозаветном богословии священства. Как могут священники спасать людей от того, чему сами подвержены (Евр. 5:2-3; 7:23)? Но Иисус исправляет это несовершенство (Евр. 7:25-28). И наряду с Аароновым священством в Ветхом Завете неизбежно появляется иное священство, по чину Мелхиседека. Сходным образом, в самой скинии содержится противоречие: она должна быть «скинией собрания», а сооружена все-таки для того, чтобы отделять Бога! «Сим Дух Святый показывает, что еще не открыт путь во святилище» (Евр. 9:8). И вне всяких сомнений, ветхозаветная система жертвоприношений свидетельствует о собственном несовершенстве, требуя постоянных повторений жертв (Евр. 10:1-4). В таких местах, как Иер. 31:31-34 (Евр. 8:8-12; 10:15-

17) и Пс. 39:7-9 (Евр. 10:5-7), священнописатель выявляет в самом Ветхом Завете ожидания чего-то лучшего.

Действительно ли сторонники такой аргументации переиначивают или искажают Ветхий Завет? Многие утверждают, что эта аргументация, хотя и происходит из христианской веры, тем не менее проявляет подлинную восприимчивость в отношении внутренних движущих сил Ветхого Завета, его динамики. Раввинистический иудаизм в период после Нового Завета стремился «дополнить» Писание, совершенствуя систему толкования закона, этически переосмысливая установления о жертвоприношениях и преуменьшая отчасти значение Мессии (в основном). Новозаветные же священнописатели, напротив, привязывали весь «сюжет» Ветхого Завета к Иисусу, что мы обсудим ниже, и даже его несоответствия истолковывали в пророческом смысле, как указания на Христа, Который есть Иисус. Бесспорно, новозаветные священнописатели были уверены, что их христианская вера позволяет им лучше понять Ветхий Завет, чем они смогли бы это сделать, оставаясь иудеями.

Способы использования. Новозаветные священнописатели апеллируют одновременно и к Ветхому Завету — для объяснения Иисуса, и к Иисусу — для объяснения Ветхого Завета: процесс, таким образом, замыкается и движется по кругу, ибо одно проясняется с помощью другого. Такого рода циклическую взаимосвязь удобно представить в виде нижеследующих пяти рубрик.

Подтверждение ветхозаветного богословия. Авторитет Ветхого Завета в Новом Завете нигде не ставится под сомнение, даже в тех случаях, когда — при всем драматизме — авторитет Иисуса оценивается не менее, а то и более высоко (например. Мф. 5:17-18, 27-30; Мк. 7:19; Евр. 1:1-3). Таким образом, все важнейшие ветхозаветные темы находят свое подтверждение, а иногда в некоторых своих аспектах даже получают развитие: Бог как единый Творец и Владыка всех народов; богоизбрание Израиля, которому предназначено стать светом спасения для мира; присутствие Бога с Его народом; возможность (и действительность) откровения посредством определенных орудий; история как движение к цели, предопределенной Божиими замыслами для этого мира.

Однако Новый Завет не является простым перепевом ветхозаветных мотивов, поскольку сущностно сосредотачивается на Иисусе. Так, к примеру, тема «мудрости» из Притчей и Иова, получившая значительное развитие в период между заветами, используется и Иоанном, и Павлом для истолкования Иисуса, Который одновременно есть Бог и отличен от Бога (Ин. 1:1-14; Флп. 2:5-11).

Исполнение ветхозаветных пророчеств. Все новозаветные священнописатели (за исключением Иакова) обращаются к мессианским и другим пророчествам Ветхого Завета и связывают их исполнение с Иисусом и с Церковью. Некоторые пророчества цитируются чаще — в особенности те, что относятся к Мессии из дома Давидова, к Сыну Человеческому, к подобному Моисею пророку и к «Рабу» Исаии (см. примеры ниже). Однако возможно выделить и конкретные интересы:

- Матфей усматривает исполнение пророчеств в ряде характерных особенностей служения Иисуса (например, Мф. 2:6, 17, 23; 4:15-16; 8:17; 10:35-36; 12:18-21; 13:35; 21:5).
- Марк в основном сосредотачивается на пророчестве из Ис. 53 о Рабе, Который «страдал добровольно» (Мк. 10:45), связывая его с пророчеством о Сыне Человеческом в Дан. 7:13-14.
- Лука, помимо этого, проявляет интерес к пророчествам о Израиле (например, Лк. 1:68-73; Деян. 2:17-21; 15:16-18; 26:22).
- Иоанн считает особенно важным пророчество из Вт. 18:15-18 о том, что Бог воздвигнет подобного Моисею пророка, чтобы возвестить Свое слово Своему народу (Ин. 1:45; 5:46; 6:14; 7:40; 8:28; 12:48-50).
- Павла особенно привлекают пророчества о благословениях для язычников (например, Рим. 10:19; 15:9-12; Гал. 3:8-9).
- В Послании к евреям широко используется пророчество о «новом завете» из Иер. 31:31-34 (Евр. 8:7-13; 9:15; 10:15-18).
- Кульминация Книги Откровение напоминает кульминацию Книги Исаии: обе заканчиваются видением «нового неба и новой земли». В Откровении используется также заключительное пророчество Иезекииля о воздвижении нового храма (Иез. 40 — 48).

Новое прочтение ветхозаветной истории. Провозглашаемое исполнение особых, обращенных к грядущему пророчеств — это лишь малая часть в пророческом толковании Ветхого Завета. Некоторые основополагающие элементы ветхозаветного «сюжета», озарившись светом Христа, *оказываются* пророческими — иными словами, выявляется, что они выполняют прорицательские или прогностические функции, поскольку их предварительный, временный характер раскрывается благодаря появлению чего-то (или Кого-то) лучшего и более великого. Для описания такого прочтения Ветхого Завета часто применяется слово *типология*. Этот методологический подход можно проиллюстрировать примерами толкования событий исхода, которые нередко рассматриваются в качестве прототипов.

- Матфей связывает пророчество Ос. 11:1 с возвращением Иисуса из Египта (Мф. 2:15), подчеркивая параллель между Израилем, не выдержавшим искушений в пустыне, и Иисусом, Который триумфально преодолел их и сформировал ядро обновленного народа Божиего.
- В Ин. 6 насыщение пяти тысяч изображено в виде повторения знаменитого чуда с манной, что служит указанием на более великий Исход от греха и смерти.
- Павел связывает духовные аспекты таких мотивов исхода, как мотивы «рабства» и «искупления», со свершениями на кресте (например, Рим. 3:24; 8:23; Еф. 1:7, 14) и выявляет внутри темы скитаний в пустыне несколько типологических предвосхищений Христа и Церкви (1 Кор. 10:1-13).
- Послание к евреям обращается к теме политического «покоя», обретенного Израилем в земле обетованной, и типологически связывает ее с тем духовным соучастием в жизни Бога, которое есть плод свершений Христа для всех верующих (Евр. 3:1 — 4:13).
- В 1 Пет. 2:9-10 посредством Исх. 19:5-6, центрального положения в богословии исхода, Израиль представлен как прототип или прообраз Церкви.
- В Книге Откровение типологически используются мотивы казней египетских (Отк. 8:7-12), а количество колен Израилевых в исходе переносится на Церковь (Отк. 7:4-8).

Данные примеры — лишь бледная иллюстрация того, в какой мере тема исхода действовала в качестве «прототипа» или прообраза спасения, обретаемого ныне во Христе. Другие типологически трактуемые темы Ветхого Завета — это храм, Иерусалим (и связанные с этим мотивы поклонения Богу, безопасности и присутствия Бога), ежегодные праздники и царство. Такие трактовки свидетельствуют о фундаментально новом прочтении истории Израиля.

Обобщение понятия ветхозаветного «народа». Одна из самых неожиданных особенностей новозаветного толкования Ветхого Завета — то, что исключительность прежнего завета (Израиль как богоизбранный народ) уступает место новому пониманию Божиего народа, когда национальная принадлежность не важна, а евреи и неевреи получают равные права, которые основываются лишь на их вере и совместном обретении ими Духа. Этот переход от прежнего к новому вызывает особый интерес у Луки (см. в особенности Деян. 10 — 11) и у Павла (см. в особенности Рим. 9 — 11, одно из самых пространств в Новом Завете обращений к ветхозаветным текстам).

Многих еврейских христиан не устраивало «новое прочтение» Ветхого Завета с таким пониманием «народа». Павлу пришлось приложить немало усилий, отстаивая свою убежденность в том, что Авраам был отцом для *всех верующих во Христа*, а не только для евреев (Рим. 4:9-17; Гал. 3:6-9). Определенные ветхозаветные тексты для Павла представляли особую важность, однако еще важнее конкретных текстов была для него убежденность в том, что *духовный опыт*, описанный в таких местах, как Быт. 15:6; Пс. 31:1-2; Авв. 2:4, в точности повторял опыт, который переживали обращенные Павлом язычники: уверовав в Иисуса, они «оправдались верою» (Рим. 3:28; «вменилось в праведность») — совсем как Авраам и Давид (Рим. 4:22-25).

Обновление ветхозаветной религии. Новозаветное понимание Духа Святого жидется на ветхозаветном и вместе с тем обретает неожиданные черты. В Ветхом Завете Дух был ниспосылаем только пророкам и другим руководителям. Тем поразительней призыв Иисуса просить у Бога не что иное, как дать Святого Духа (Лк. 11:13)! Итак, отныне, соборно обладая Духом, *вся Церковь* обретает статус пророков, подобно вет-

хозаветным пророкам имея прямой доступ к Богу и принимая участие в небесном поклонении Духа, поклоняясь «в духе и истине» (Ин. 4:24), а не путем исполнения обрядов.

Ветхозаветное поклонение сосредоточено в земном храме из камня. Новозаветное поклонение Духом сосредоточено в его небесном аналоге — небесном храме, где постоянно обитает Бог и куда ранее ушел Иисус.

Стивен Мотьер

Литература: G. L. Archer and G. C. Chirichigno, *Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey*; D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible: A Study of the Theological Relationship between the Old and New Testaments*; D. A. Carson and H. G. M. Williamson, *It Is Written: Scripture Citing Scripture*; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*; R. B. Hayes, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*; K. Stendahl, *IDB*, 1:418-32; P. Stuhlmacher, *Reconciliation, Law and Righteousness*.

ВЕЧЕРЯ ГОСПОДНЯ

(LORD'S SUPPER, THE)

Глубину значения и важность вечера Господней для христианства отражает многообразие ее названий. Ее именуют и причастием, и таинством Христовым. С учетом исторического происхождения ее называют «последней вечерей», в качестве возносимого церковью благодарения — евхаристией (от греческого *eucharistein/eulogein*) и евхаристическим собранием (*synaxis*); по своему еврейско-христианскому происхождению это «преломление хлебов» и «вспоминание» о страстях и воскресении Господнем; в церковном измерении это священное жертвоприношение, потому что вечера Господня таинственным образом пресуществляется в принесенную единожды жертву Христа и включает в себя все церковные дары; она есть также священная и божественная литургия, поскольку это святое таинство выступает средоточием всего церковного поклонения Богу. В литургии она называется хлебом ангельским и хлебом небесным, хлебом бессмертия. Это также святое причастие, потому что это — соединение с Христом. И наконец, поскольку эта литургия заканчивается тем, что верующие отсылаются (*missio*) исполнять в своей жизни волю Божию, она также называется «мессой».

В Новом Завете описано не только учреждение этого таинства Господом нашим Иисусом, но и его фактическое осуществление и отправление церковью. Далее, в Новом

Завете указание на общую трапезу расширяет контекст учреждения этого таинства. Иисус на протяжении Своего служения бывал как гостем (Лк. 5:29-32; 7:36-50), так и хозяином на трапезах (Мк. 2:15). Более того, чудесные насыщения верующих Иисусом (Мк. 6:31-44; 8:1-9) указывают как на возможность общения, так и на грядущую мессианскую «трапезу» (см. Ис. 25:6-12). О трапезах и праздничных пирах Иисус говорит в Своих притчах (например, Мф. 22:1-14; Лк. 14:15-24). А согласно Луке, ученики «с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых» (Деян. 10:41; ср. Лк. 24:30).

Учреждение таинства. Прежде чем обратиться к фактическим сведениям об учреждении таинства вечери Господней, необходимо коснуться спора о том, происходила ли эта вечеря во время празднования Пасхи. Большинство считали и продолжают считать, что Господь наш Иисус ел со Своими учениками пасху в вечер четверга (начало 15-го нисана) и на этой вечере и установил таинство причащения. Затем, в пятницу, Он был распят. Очевидно, именно это следует из рассказанного в синоптических евангелиях. Тем не менее кое-кто утверждает, что коль скоро по свидетельству Евангелия от Иоанна Иисус был распят после полудня 14-го нисана, когда в храме освящались пасхальные агнцы (Ин. 18:28), то и последняя вечеря была предпасхальной трапезой в предыдущий вечер — в начале дня 14-го нисана.

На самом же деле, происхождение таинства причастия, надо полагать, контекстуально связано с празднованием Пасхи; на это указывает описание самой вечери, тем самым кардинально меняя богословское значение вечери Господней, понятой в ракурсе жертвенной смерти Иисуса, Агнца Божиего, знаменующего Собою новый исход. Далее, мы полагаем, что слова, учреждающие таинство причастия, были сказаны Иисусом в рамках обряда празднования Пасхи, когда глава семьи молится над пресными хлебами до главного блюда праздника и над третьей чашей вина после главного блюда.

Значение слов Иисуса. Два высказывания Иисуса, «сие есть Тело Мое» (Мк. 14:22) и «сие есть Кровь Моя» (Мк. 14:24), дополняли пасхальный обряд в его двух важных моментах — до главного блюда праздника и после. Таким главным блюдом было мясо жертвенного агнца.

Первоначальное значение праздника Иисус переводит в более высокую плоскость, поскольку Он суть воплощение пасхального Агнца/Жертвы. Пресный хлеб теперь становится символом Его тела, а вино в «чаше благословения» — символом Его крови.

Ученики не ели тело Христово, приняв этот хлеб, и не пили Его кровь, приняв это вино. В пасхальном обряде жертвенный агнец символизировал собою реальную смерть агнцев в Египте. В таинстве причастия, вышедшем из пасхального обряда, хлеб и вино символизируют искупительную жертву Иисуса Христа как истинного пасхального агнца. Но ни жертвенный агнец, ни хлеб и вино не содержат в себе и не представляют из себя никакой подобной реальности. Поэтому как в пасхальном обряде, так и в таинстве причастия жертвенная смерть предполагается, но не является частью фактической трапезы. Итак, вечеря Господня — это провозглашение и «вспоминание» (поминование) тех дел, которые Бог Отец совершил в Своем Сыне Иисусе Христе, точно так же как пасха есть провозглашение и поминование тех дел, которые Яхве совершил для Израиля, истребляя агнцев в Египте.

Далее, поскольку хлеб и вино символизируют жертвенную смерть Иисуса на кресте, получить приглашение причаститься к этому — великая привилегия. Это благодать — составить с Ним одно в Его жертвоприношении и разделить упование на плод искупления, на приглашение к мессианскому пиру в Царстве Божием. После воскресения Иисуса из мертвых и до Его вознесения на небо ученики несколько раз делили с Иисусом трапезу (например, Лк. 24:30-31; Ин. 21). После Пятидесятницы (Деян. 2) ученики совершали вечерю Господню каждое воскресенье. Преломляя хлебы, они ощущали присутствие того самого Господа, Который трапезничал с ними на протяжении сорока дней. Однако жертвенный агнец больше не был частью этих трапез, поскольку главное место в них теперь отводилось хлебу и вину. Итак, вечеря Господня — это напоминание о жертвенной смерти Иисуса Христа и упование на радость присоединения к Нему в Его Царстве. Это также новое общение в новом завете, то есть во взаимоотношениях с Отцом через Сына и благодаря Святому Духу.

Учение Павла. Учение апостола о вечере Господней можно найти не только в 1 Кор. 11:23-26, но и в других местах этого же послания. Нам, таким образом, нужно проанализировать 1 Кор. 5:6-8; 10:1-22; 11:18-34.

В 1 Кор. 5:6-8 Павел называет Христа «Пасхой нашей», Агнцем, который был заклан за нас, и пишет: «Посему станем праздновать... с опресноками чистоты и истины». Вероятно, здесь мы встречаемся с неявной ссылкой на вечерю Господню.

В 1 Кор. 10:1-22 Павел приводит для вечери Господней важную аналогию из Ветхого Завета (Исх. 16:4, 14-18; 17:6). Здесь упоминаются сверхъестественная пища — манна, которая выпала с неба, и сверхъестественное питье — вода, которая забила из скалы. Тем не менее несмотря на такое чудесное пропитание большинство израильтян погубили себя своим идолопоклонством. Пусть это станет предостережением для верующих, говорит Павел. Участвовать в трапезе языческих богов означает общаться с бесами и издеваться над сутью вечери Господней, так как евхаристия есть общение с Богом во Христе и общение с другими верующими в Телѣ Христовом. В этом тексте очевиден также особый акцент в отношении реального хлеба и вина: они служат реальными средствами приобщения к телу и крови Христовой, но они не приравниваются к Его телу и крови.

В 1 Кор. 11:18-34 мы обнаруживаем, что вечеря Господня представляет собой общую трапезу в целом, которая заканчивается евхаристией. Павел пишет увещания Коринфской церкви по поводу злоупотреблений в общей трапезе и тем самым, возможно, ведет дело к отделению евхаристии от общей трапезы. Его слова в 1 Кор. 11:27-30 довольно суровы. Павел пишет, что «кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Телѣ Господнем». Возможно, Павел здесь имеет в виду, что относиться к священному хлебу и вину, словно к обычной пище, греховно; а может быть, он имеет в виду, что злоупотребления коринфян в общей трапезе указывают на непонимание ими истинной природы Тѣла Христова (как объединения и общения верующих во Христе).

Учение в Евангелии от Иоанна. В Евангелии от Иоанна рассказа об учреждении таинства причастия нет. Это может означать (как считает Рудольф Бультманн), что

Иоанн антисакраментален. Либо, что Иоанн предполагает учредить причастие и полностью выявить его значение в нескольких разных местах. Именно эта вторая трактовка принята в данной статье и может быть проиллюстрирована следующим образом.

На брачном пирѣ в Кане Галилейской (Ин. 2:1-11) превращение воды в вино было одним из знаков. Это вино выступает в качестве вина евхаристии, той Крови Христовой, которая очищает от всех грехов. Оно заменяет собой очищение и омовение водой в иудаизме.

После насыщения множества людей (Ин. 6:1-15) Иисус называет себя «хлебом жизни» и «хлебом Божиим», который сходит с небес и дает жизнь миру (Ин. 6:22-51). Затем Он отождествляет этот хлеб со Своей плотью, которую едят (буквально: «жуют»), и говорит также о Своей крови, которую пьют и которая дает вечную жизнь (Ин. 6:52-59). (Некоторые ученые считают последние высказывания добавлением редактора, однако это вполне может быть естественной кульминацией учения о хлебе жизни.) Употребление термина *плоть* связано с антидокетической направленностью этого Евангелия, и поэтому составной частью евхаристии здесь выступают *плоть* (не тело) и *кровь*. Для евангелиста присутствие Иисуса Христа при таинстве вечери Господней или евхаристии более реально, чем Его физическое присутствие с учениками в Палестине. Это происходит потому, что принимающий причастие испытывает присоединение к Христу, когда ест Его живую *плоть* (оживленную Святым Духом) и пьет Его *кровь*, а такое не было возможно до прославления Иисуса одесную Отца. И все же это еда и питье не физические, а духовные («Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь», Ин. 6:63).

Общепринято считать, что омовение ног в Ин. 13:1-20 заменяет в Евангелии от Иоанна учреждение таинства причастия. Ответ Иисуса Петру указывает на необходимость принимать Христа указанным Им способом: «Если не умою тебя, не имеешь части со Мною» (Ин. 13:8). Слова об «омытом» указывают на крещение, которое нельзя повторить. Омовение ног является аллегорией вечери Господней — «Я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин. 13:15). Евхаристия — это один (или главный) из способов, указанных

Христом для того, чтобы очищаться от грехов, совершенных после крещения. Она также вдохновение для жизни в любви и в подражании личному примеру Иисуса.

Прощальная беседа Иисуса (Ин. 14 — 17) содержит несколько указаний на реальность евхаристии и на то, что она становится дающим жизнь таинством благодаря дару и присутствию Параклета, Утешителя, посланного Отцом во имя Сына (Ин. 16:7). Виноградная лоза с ее вином (Ин. 15:1-8) указывает на Христа и на Его кровь. Затем, из вдохновенной молитвы Иисуса мы узнаем, что Он посвящает Себя как источник плоти и крови, которые должны стать хлебом небесным для грядущих евхаристий (Ин. 17:19).

И наконец, то, что грудь Иисуса была пронзена копьем и из нее вытекли кровь и вода (Ин. 19:34), образно показывает, что два эти таинства, крещение и причастие, вытекают из искупительной и освободительной смерти Иисуса Христа (см. также 1 Ин. 5:6-8).

Резюме. Как бы ни называлось таинство, учрежденное Иисусом, представляется, что ему присущи следующие черты.

Во-первых, *ekkklēsia* и ее священная трапеза принадлежат новому завету точно так же, как Израиль и его пасха принадлежат завету старому. Во-вторых, христиане должны радоваться живому присутствию среди них Господа Иисуса Христа, вспоминая Его искупительную, жертвенную смерть. В-третьих, ранняя церковь встречалась с живым Иисусом не через хлеб и вино как таковые, а через Его присутствие в умах и сердцах верующих. Назначение этих атрибутов (которые истинно святы и неустрашны, так как заменяют пасхального агнца) заключается в том, чтобы символизировать собою и помянуть свершившуюся единожды за всех нас неповторимую смерть Христа. И наконец, благодать познания Христа в священной трапезе является предвосхищением совершенного общения и дружбы в грядущей жизни в Царстве Божием.

Ключевыми богословскими элементами вечера Господней в том виде, в каком она совершалась в ранней церкви, являются: 1) провозвестие смерти Христа через поминовение и «вспомирование», а также вознесение хвалы и благодарение; 2) ознаменованное новым заветом жертвенной кровью Иисуса; 3) причастие в Христе к Отцу и общению с Ним, общение в Христе друг с

другом; 4) радость обретения первых плодов эсхатологического Царства Божиего; 5) животворное присутствие Духа Отца; 6) искренняя христианская вера, выражающаяся в верности и послушании.

Сразу после времени апостолов обряд евхаристии и его богословие получили стремительное развитие в доникейской, а затем в посленикейской церкви. Его результаты нередко выглядят весьма далекими от новозаветных основ из-за акцента на жертвоприношения самой евхаристии.

Питер Тун

См. также: ЦЕРКОВЬ; СМЕРТЬ ХРИСТА; ИИСУС ХРИСТОС; ВЕЧЕРЯ ЛЮБВИ.

Литература: J.-J. Allmen, *The Lord's Supper*; I. C. Heron, *Table and Tradition*; A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*; J. Reumann, *The Supper of the Lord*.

ВЕЧЕРЯ ЛЮБВИ

(LOVE FEAST)

Единственная достоверная ссылка Писания на вечерю любви встречается в Послании Иуды (Иуд. 12), где множественное число слова *любовь* с определенным артиклем (*hai agapai*) обозначает, вероятно, общецерковное празднество (предположительно, есть еще одна ссылка в 2 Пет. 2:13, но она, скорее всего, не аутентична). Неопределенность, однако, сохраняется и по поводу того, относится ли первая ссылка к обряду общецерковного причастия (который Павел в других местах может описывать в таких выражениях, как «вы собираетесь в церковь», 1 Кор. 11:17-22) либо к общей трапезе, которая может происходить до или после совершения вечера Господней.

Свидетельства о развитии обрядности ранней церкви, зафиксированные в Книге Деяний, недвусмысленно указывают, что по крайней мере сначала такие общие трапезы, на которых совместно принимали пищу и совместно поклонялись Богу, были обычным делом (Деян. 2:44-47; 6:1-2). С этими общими трапезами были связаны некоторые излишества и недосмотры (Деян. 6:1-2; 1 Кор. 11:17-22). Однако нет причин думать, что обычай совместной братской трапезы, если рассматривать его как аспект нормальной церковной жизни и поклонения Богу, не мог возникнуть в той церкви, к которой обращается Иуда. О значении, придаваемом совместным трапезам в иудейской культуре, широко известно, а в греко-римской культуре совместные трапезы

зы нередко играли важную роль в жизни сообщества.

Говорится ли в Иуд. 12 о совместной трапезе или о вечере Господней, выбранный для их описания термин показывает, что это было событие, во время которого любовь находила свое выражение, а дружба — свое подтверждение. В те дни в греко-римском или иудейском доме допущение к совместной трапезе было знаком приема в общество и дружбы; вечера любви в церкви должны были служить живым примером единения. О том, что такое единение считалось очень серьезным делом, свидетельствует контекст, в котором упомянута вечеря любви, — это осуждение лжеучителей и увещание конгрегации. Так велико было значение этого события, что беспрепятственное участие лжеверующих в вечерах любви, свидетельствующее о признании их сообществом, становилось «сблуждением» и извращением обряда, а также опасностью для церкви.

Однако значение вечера любви фактически выявляется по свидетельствам церковных текстов II в. по Р.Х. Впрочем, для поздней церкви тоже отнюдь не характерны ни последовательность в соблюдении этого обычая, ни его прямая связь с вечерей Господней. Церковный устав Ипполита (Апостольские постановления 26.5), появившийся много позднее Нового Завета, дает наиболее полное описание того, что стали называть *агаре́*. Этот обряд состоит из трапезы, которая совершается верующими в чьем-либо доме или в церкви и возглавляется одним из служителей церкви (обычно епископом). Игнатий в Послании к смирнякам (8) подразумевает, по-видимому, что вечера любви и причастие тесно связаны: «Незаконно без ведома епископа крестить и совершать вечера любви [*агаре́*]» (см. Игнатий, «Послание к римлянам» 7). Тем не менее Тертуллиан описывает совместную трапезу, которая начинается с молитвы, затем следует принятие пищи и напитков, песнопения, и заканчивается она опять же молитвой (Апологетик 39). Он не связывает этот обряд с хлебом и вином причащения. Замечание Златоуста предполагает, что современные ему вечера *агаре́* возникли из обычной ранней церкви, описанного в Книге Деяний. Тогда между собой делили абсолютно все (Деян. 2:44). Позднее от такой практики отошли, однако трапеза *агаре́*, когда богатые платили за бедных, а потом

все делили еду между собой, стала «современным» выражением прежнего обычая совместного ведения хозяйства (*Homilies* 12; 27).

Были ли эти изменения связаны с тем пониманием вечера любви, которое встречается в Послании Иуды, определить невозможно. Единственное, что можно сказать об этом обычае (подразумевать ли под ним первоначальное празднование вечера Господней, совместную трапезу или какое-то сочетание того и другого), — что это видимое проявление любви и единения. Вполне возможно, что какие-либо элементы, известные лишь из более поздних описаний, играли важную роль уже в раннем обряде.

Филип Г. Таунер

См. также: ВЕЧЕРЯ ГОСПОДНЯ.

Литература: R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*; J. F. Keating, *The Agape and the Eucharist in the Early Church*; H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*; J. W. C. Wand, *The General Epistles of St. Peter and Jude*.

ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ, ВЕЧНОСТЬ

(ETERNAL LIFE, ETERNALITY, EVERLASTING LIFE)

Предоставленный Богом дар благоденственного пребывания в присутствии Бога, которое продлится вечно. В особенности это относится к качеству жизни в этом веке и к качеству и продолжительности жизни в веке грядущем. Ключом к пониманию библейского значения этих терминов является то, как используется в Библии слово *вечный*.

Учение Ветхого Завета. Бог вечен (Вт. 33:27; Пс. 9:37; 47:15). Писание не приводит философских размышлений по поводу этого факта, но принимает его. Господь есть твердыня вечная (Ис. 26:4) и Царь вечный (Иер. 10:10). Слово Бога, коренящееся в Его существе и в Его воле, так же вечно (Пс. 118:89), как и Его праведные законы (Пс. 118:61), Его пути (Авв. 3:6) и Его Царство или владычество (Дан. 3:33; 4:31). Поскольку Бог вечен, вечны и Его любовь (3 Цар. 10:9), Его благословения (Пс. 20:7) и все Его свойства и достоинства. Они длятся без конца; пока существует Бог, существуют и они.

Слова «вовек милость Его» повторяются двадцать шесть раз в одном только 135-м псалме (Пс. 135:1-26). Повсюду в Псалтири словом *вовек* характеризуются пребывание Бога (Пс. 9:8), Его защита (Пс. 11:8), Его совет и помышления (Пс. 32:11), достоинства Его народа (Пс. 36:18), Его престол (Пс.

54:20), Его владычество (Пс. 65:7), Его память о Своем завете (Пс. 104:8), Его правда (Пс. 110:3), Его истина (Пс. 116:2), Его откровения (Пс. 118:111, 152) и Его имя (Пс. 134:13). В других книгах Ветхого Завета неоднократно встречаются дополнительные подтверждения этих и других бесконечных качеств Бога и Его спасительного провидения.

Кое-кто отрицает, что ветхозаветные Писания и история по большей части не предполагали существования лично значимой для человека вечности. Немалая часть современных библеистов согласилась бы, что в Израиле вера в жизнь после смерти отсутствовала. Справедливо, что многие библейские персонажи, подобно кое-кому из тех, кто их изучает, словно бы забывают о своем эсхатологическом предназначении. Они мало осведомлены о трансцендентном мироустройстве, которое им предстоит познать на собственном опыте, о божественно предписанном будущем, налагающем императивы и на настоящее. Точно так же справедливо, что в Ветхом Завете знание о реалиях вечности менее конкретизировано и не такое полное, как в Новом Завете. И все же следует помнить о прогрессирующей природе библейского откровения (как и об ограниченном в силу необходимости кругозоре каждой отдельной книги Ветхого Завета). Многие центральные доктрины Библии (например, учение о Троице, о воплощении, о божественном самопожертвовании ради греха) в ранней библейской истории лишь намечены, чтобы в свой срок обрести плоть и кровь. Многочисленные указания Ветхого Завета на будущее Господа, а тем самым и на будущее тех, кто верует в Него, оставляют мало оснований для утверждений, что будто бы в Ветхом Завете не содержится ни единого намека на жизнь вне этого мира. Такие утверждения объяснимы, когда за догму принимаются предположения, методы и умозаключения эпохи Просвещения или постмодернизма.

В Ветхом Завете вечность, по всей видимости, не мыслится в чисто абстрактных терминах как статичное состояние вне времени. Греческое слово *aiōn* (*век, эра, зона, вечность*) в Септуагинте и в Новом Завете соотносится с ветхозаветным еврейским словом *’ôlām* (продолжительное время, вечность); ни одно из используемых в Писании слов не соответствует понятию *вечности*, появляющемуся в античной философии

Платона и Аристотеля. Для Платона вечность — это безвременное и трансцендентное состояние, состояние абсолютно вне временного измерения. Для Аристотеля же, как и для Фомы Аквинского, который в этом вопросе выступает его последователем, вечность «познается через две характеристики: во-первых, через бесконечность всего, что бы ни находилось в вечности, то есть через отсутствие у него начала и конца... во-вторых, через то, что сама вечность лишена последовательности событий и существует вся сразу (*tota simul*)» (Фома Аквинский, *Summa*, I, 10, 1).

При такой точке зрения вечность представляет собой недвижимое, неизменное состояние, оторванное и качественно отличающееся от времени. Время и вечность антонимичны, и вечность доступна для человеческой мысли лишь благодаря умозрительным спекуляциям, в которых Бог видится не личностным, живым, историческим, самораскрывающимся существом, изображенным в Писании, но непостижимым «неподвижным перводвижителем» аристотелевских размышлений. Подобные представления оказали большое влияние на западное богословие и на то, каким образом многие христиане даже сегодня понимают выражения «вечность» и «жизнь вечная», встречая их в Библии.

Ветхий Завет, как и Новый, противостоит дуализму «время — вечность». На самом деле в обоих из них говорится о грядущем веке, в котором не будет места злу, а Божья жизнь и слава будут иметь решающее значение для всего, что существует и происходит. Это кардинально отличается от современного мироустройства. Но грядущий век имеет точки соприкосновения с нынешним, потому что Бог грядущего века одновременно является Богом века нынешнего (дозволяет присутствие сатаны и зла в «настоящем лукавом веке» [Гал. 1:4] до тех пор, пока они не придут к своему концу). Его владычество распространяется на все времена и сверх всех времен.

Это означает, что временно существующий порядок имеет искупительный потенциал в качестве сферы, в которой Божий Дух, Дух воплощенного и воскресшего Иисуса Христа, реализует Свою волю в человеческих делах. История, при том что она не может полностью вместить реальность трансцендентного Бога, не лишена также способности воспринять Его присутствие и

откликнуться на него. Благодаря Боговоплощению мы в изобилии имеем тому доказательства. И вечность, хотя хронологически она и вне временной жизни здесь и сейчас, не во всех отношениях качественно от нее отдалена и отчуждена. Таким образом, мы можем полагать, что в библейском откровении Бог присутствует *внутри и в существе* как нынешнего миропорядка, так и грядущего; нам нет нужды обращаться от Писания к вневременному философскому идеализму для того, чтобы получить нормативное представление о природе вечности и ее отношении к настоящему времени.

Ветхий Завет, следовательно, побуждает нас относиться к вечности как к постоянству явленного через откровение участия Бога в делах Его народа во времена прошлые, нынешние и вечные. Наш Бог всегда заботится о Своем имени и о Своем народе, которому благоволил раскрыть его. Это прежнее положение вещей продлится вовеки, до тех пор пока существует живущий и любящий Бог. Чтобы ближе подойти к определению вечности, следует, видимо, прислушаться к призыву Библии установить личные взаимоотношения с Богом. Довериться Ему — это значит усвоить смысл слова *вечный*. Жить с ответственностью перед Ним означает прийти к пониманию «вечной жизни» и даже к проникновению в нее.

Вечная жизнь. Темой, доминирующей в Новом Завете, хотя и не лишенной ветхозаветной основы, является вечная (или вечно длящаяся) жизнь. Таким образом, вечная жизнь выступает одной из объединяющих тем Нового Завета. Это выражение подразумевает спасение, которое Бог предоставляет тем, кто Ему доверился и служит Ему. Обозначает оно не только *меру времени*, которое благоволением Бога даровано Его народу, но также *качество существования*, которым тот может обладать, поклоняясь и служа Богу.

Евангелие от Иоанна изобилует ссылками на вечную жизнь. Вопрос Никодима о служении и учении Иисуса побудил Иисуса рассказать об этом (Ин. 3:15-16). Это дар для всех тех, кто верует в Сына, но он не достанется тем, кто отвергнет Его (Ин. 3:36). Иисус сходным образом говорит о вечной жизни во время Своего короткого раннего служения в Самарии. Он убеждает женщину у колодца, что вера в Него утолит жажду ее души; она приобретет «источник воды», текущий в ней «в жизнь вечную»

(Ин. 4:14; ср. Ин. 4:36). В ответ на обвинения в несоблюдении субботы Иисус в Иерусалиме призывает Своих слушателей внять Его слову и уверовать в Бога; сделать так означает получить «жизнь вечную». Это означает избавление от осуждения в день гнева и в грядущем веке. В настоящем же веке это означает перейти «от смерти в жизнь» (Ин. 5:24). Вечная жизнь доступна благодаря изучению Писаний, свидетельствующих об Иисусе Христе (Ин. 5:39).

Иисус призывает толпу на галилейском берегу стараться «не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий» (Ин. 6:27). Бог желает, чтобы «всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную»; это приведет к его воскресению «в последний день» (Ин. 6:40). С трудом воспринимаемое утверждение Иисуса о том, что каждый, «ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную» (Ин. 6:54), является призывом к грешникам сделать выполнение воли Отца своей едой и питьем, уверовав в Сына, подобно тому как Сын сделал выполнение воли Отца Своей ежедневной пищей (Ин. 4:34).

Христоцентрическая природа вечной жизни акцентирована словами Самого Иисуса в молитве той ночью, когда Он был предан. Во-первых, Иисус напомнил Небесному Отцу, что Он дал Сыну «власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную» (Ин. 17:2). Далее Он приводит сжатое описание того, что подразумевает вечная жизнь: «сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобой Иисуса Христа» (Ин. 17:3).

Вечная жизнь, как она представлена в Евангелии от Иоанна, образует прочное основание для апостольской проповеди и учения в десятилетия, следовавшие за смертью и воскресением Иисуса. Легко предвидеть, что она неоднократно упоминается в самом длинном из сохранившихся собственных посланий Иоанна (1 Ин. 1:2; 2:25; 3:15; 5:11, 13, 20). О ней говорят и Павел, и Лука в связи с первым миссионерским путешествием Павла (Деян. 13:46, 48). В самом раннем из сохранившихся посланий Павла он провозглашает, что каждый, «сеющий в дух», «от духа пожнет жизнь вечную» (Гал. 6:8). Павел говорит, разумеется, о Духе Бога живого, о Духе Иисуса Христа (Рим. 8:9-11). В Послании к римлянам рас-

крывается, что Бог дарует вечную жизнь «тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия» (Рим. 2:7). И все же вечная жизнь достигается не благодаря человеческим усилиям, но благодаря божественному самопожертвованию, посредством которого Христос снял проклятие, из-за греха Адама павшее на человечество (Рим. 5:12-21). Благодаря Христу «благодать воцарилась чрез праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 5:21; ср. Рим. 6:22, 23).

Павел, не считавший вечную жизнь чем-то необязательным или маловажным, в последнем из дошедших до нас посланий по-прежнему возносит ей славу. «Надежда вечной жизни» фактически является фундаментальной для веры в Бога и познания Его (Тит. 1:1-2). Здесь, как и повсюду у Павла, «надежда» означает вполне надежную, пускай и не полностью еще осуществленную реальность (Рим. 8:24). Павел, бывший заклятый враг Христа, говорит Тимофею, что его обращение послужило примером «тем, которые будут веровать в Него [во Христа] к жизни вечной» (1 Тим. 1:16). Он просит Тимофея держаться «вечной жизни», к которой тот призван (1 Тим. 6:12). По-видимому, примерно в тот же самый период поздней апостольской эры Иуда призывал своих читателей: «сохраняйте себя в любви Божией, ожидая милости от Господа нашего Иисуса Христа, для вечной жизни» (Иуд. 21).

Если у Иуды вечная жизнь представлена как будущая возможность, то во многих других местах о ней говорится как о нынешней реальности. Что же она такое? По-видимому, и то, и другое. Вечная жизнь имеет два измерения: «уже да» и «еще нет». Толкователи иногда заблуждаются, отдавая предпочтение одному из них в ущерб другому. Библейские утверждения, взятые в совокупности, диктуют более взвешенное отношение к обоим аспектам этой двусторонней истины: вечная жизнь есть достоинство нынешнего времени в смысле ее реальности, действительности и неотменяемости (Ин. 10:28). Однако ее полная реализация дожидается жизни с Господом в грядущем веке.

Слово вечное в разных местах Нового Завета. Слово *вечное* (греч. *aiōnios*) встречается в качестве прилагательного во многих заслуживающих внимания контек-

стах. В Лк. 16:9 Иисус говорит о «вечных обителях», ожидающих тех, чье отношение к маммоне, к земным сокровищам, угодно Богу. Это еще один способ сказать о небесах с помощью земной, пространственно-геометрической метафоры (Ин. 14:2-3). Павел говорит о «вечном доме», который ждет людей после смерти (2 Кор. 5:1), однако подразумевает при этом воскресение во плоти, а не небесное обиталище в смысле здания. Далее, Павел прибегает к этой фигуре речи, чтобы подчеркнуть временность жизни, а не сослаться на Платоновое освобождение души от телесных оков. В Новом Завете, как и в Ветхом, слово *вечное* имеет иной смысл, нежели в греческой философии.

Божья «вечная сила» очевидна даже для неверующих благодаря величию сотворенного миропорядка (Рим. 1:20). Слово *вечный* описывает Самого Бога, Царя в Его монаршем великолепии, Который в то же самое время «нетленный, невидимый» и единый (1 Тим. 1:17). Павел говорит о «вечном Боге», чье повеление лежит в основе апостольской проповеди народам (Рим. 14:25). Бог владычествует в «вечном Царстве» (2 Пет. 1:11), дает «утешение вечное» (2 Фес. 2:16), осуществляет Свое «предвечное определение» (Еф. 3:11) и дарует «вечную славу» (1 Пет. 5:10; 2 Кор. 4:17; 2 Тим. 2:10) избранным, которые страдают ради Его Царства и Его Сына. Дарование «вечной славы» вслед за страданиями, как это разъясняется в разных местах, — одна из величайших привилегий объединения с Христом, сообщающая преимущество: христиане — «наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8:17).

Автор Послания к евреям говорит об Иисусе Христе как источнике «спасения вечного» для всех послушных Ему (Евр. 5:9). «Воскресение мертвых и суд вечный» — это элементарные истины, которые совершенные верующие давно познали (Евр. 6:2). Кровь Христа, в отличие от ветхозаветных жертвоприношений, несет «вечное искупление» (Евр. 9:12), ибо Христос принес Себя Богу «Духом Святым» (Евр. 9:14) — и, если обратиться к греческому тексту, вечным. Благодаря вере во Христа «призванные к вечному наследию получили обетованное» (Евр. 9:15) «Кровию завета вечного» (Евр. 13:20).

В том же самом смысле, в каком слово *вечное* относится к благу для тех, кто ищет

Бога, вечное отныне и вовеки осуждение грозит остальным за их непослушание и безразличие. Иисус говорит о «вечном осуждении» хулящих Духа Святого; таким не будет прощения вовек (Мк. 3:29) — возможно, еще и потому, что у совершившего подобную мерзость не возникнет желания его добиваться (Евр. 12:17). Окончательными результатами отвержения Христа будут «огонь вечный» (Мф. 18:8; 25:41; Иуда 1:7), «мука вечная» (Мф. 25:46) и «вечная гибель» (NIV *everlasting*, «вечно длящаяся», «нескончаемая»; греч. *aiōn*). Хотя такие мрачные перспективы бывает иногда трудно совместить с представлением о любящем Боге, нет способа, который был бы лингвистически убедителен, удовлетворял с богословской точки зрения и позволял избежать заключения о том, что точно так же, как радость от присутствия Бога распространится на все времена — вечность, вечным будет и ощущение, рожденное Его явным неудовольствием.

И все-таки «вечное Евангелие» (Отк. 14:6) подает надежду, говорит о двери, ведущей к нескончаемому благословенному будущему пред Господом, а не об отлучении от Него. Хотя основополагающим установлением и Ветхого, и Нового Завета является грядущий суд с вечными последствиями для каждой отдельной души, их явная и настоятельная мольба ко всем людям — внять Благой Вести и через нее примириться с Богом (ср. 2 Кор. 5:18-21).

Этика и поклонение. Практически все библейские авторы считают непреложным фактом, что вечное имеет весомые и неизбежные последствия для временного. Они знают, что Бог является «Отцом вечности» (Ис. 9:6), Который подает добрые дары всем — и праведным, и неправедным. Но они также настаивают, что однажды Он явит Себя вечным судьей для всей земли (Быт. 18:25; 1 Цар. 2:10; 1 Пар. 16:33; Пс. 9:9; Ин. 12:48; Рим. 2:16). То, что произойдет в будущем — эсхатологический суд, — должно считаться решающим для человеческого мышления и поведения в настоящем. «Ибо всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно, или худо» (Ек. 12:14; ср. 1 Кор. 4:5; 2 Тим. 4:1). «Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда» (Мф. 12:36). Если слова будут оцениваться так серьезно, что же говорить о поступках людей?

Вечность выступает, следовательно, отнюдь не философской категорией, служащей для чисто спекулятивных целей. Скорее, она является одним из измерений установленного Богом миропорядка, побуждающим людей искать угодное Богу здесь и сейчас, делая их высшей задачей всемерное удовлетворение Его интересов и стремление к Его Царству, с тем чтобы они могли впоследствии испытать Его благоволение. В этом смысле размышления о вечности и вечной жизни не могут обойтись без серьезного рассмотрения этических следствий из них. Господь, являющийся «нашим царем» и «нашим судьей», одновременно и «законодатель наш» (Ис. 33:22; ср. Иак. 4:12). Проникновение в тайну вечности начинается с пристального внимания и доверчивого отклика по отношению к наставлениям и повелениям нашего «судии праведного» (Пс. 7:12). Павел выражает фундаментальное, если не самое значительное, христианское убеждение относительно того дня, когда Бог извлечет на свет все сокрытое: «а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем, возлюбившим явление Его» (2 Тим. 4:8). Вечностью — подразумевающей уверенность в оправдании перед вечным Судией — определяется праведное настоящее Павла.

Вопрос этики лишь одно из следствий, вытекающих из библейского богословия вечности, другим вопросом оказывается поклонение. Вечность лежит в основе доксологии, то есть славословия Бога. Уже в победной песни Моисея основой возносимой хвалы служит вечное владычество Бога: «Господь будет царствовать во веки и в вечность» (Исх. 15:18). Давид подхватывает и развивает дальше этот мотив: «Господь — царь на веки, навсегда» (Пс. 9:37). Место Своего обитания Бог утвердит «на веки» (Пс. 47:9); Его хвала — «до концов земли... ибо сей Бог есть Бог наш на веки и веки; Он будет вождем нашим до самой смерти» (Пс. 47:11, 15).

Грешники получают доступ к вечному престолу Бога (Пс. 44:7; Евр. 1:8), что и было обещано потомкам Давида (2 Цар. 7) как наследникам Авраама (Лк. 1:33, 55) благодаря священническому служению Иисуса Христа, «священника вовек» (Евр. 5:6; 6:20; 7:21). Поскольку все четыре евангелия и Книга Деяний строго придерживаются исторической канвы, рассказы о жиз-

ни и служении Иисуса не усыпаны возвышенными славословиями Христа. Его земные невзгоды заслоняют Его вечную славу. Но в посланиях положение дел совершенно меняется. В большинстве из них поклонение выражено обилием восклицаний, явно указывающих на вечность Бога или Христа. Он прославлен «во веки» и «во веки веков». В иных посланиях та же слава подразумевается в восхвалении вечной награды от Господа: «венца нетленного» (1 Кор. 9:25), жизни, в которой «всегда с Господом будем» (1 Фес. 4:17; ср. Флп. 1:23). Как пишет Иоанн, «исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин. 2:17) благодаря евангельской истине, «которая пребывает в нас и будет с нами вовек» (2 Ин. 2).

Однако наиболее решительно связывает вечность Бога с поклонением последняя книга Писания. Видение Иоанна начинается с хвалы Богу «во веки веков» (Отк. 1:6). Превознесенный Иисус Христос объявляет, что Он «жив во веки веков» (Отк. 1:18). Господние сила, владычество и слава в безграничности их бытия составляют литературный контекст последующих глав. Также никогда не кончаются мучения врагов Бога, и «дым мучения их будет восходить во веки веков» (Отк. 14:11; ср. Отк. 19:3; 20:10). А счастье ожидает тех, кто в нынешней жизни принял благодать вечного Бога через Его Сына: в поклонении вечному Царю они «будут царствовать во веки веков» (Отк. 22:5).

Роберт У. Ярбро

См. также: ВЕРА; БЛАГОДАТЬ; НЕБО; СПАСЕНИЕ.

Литература: J. Auer and J. Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life*; O. Cullmann, *Salvation in History*; G. Habermas and J. P. Moreland, *Immortality: The Other Side of Death*; A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*; O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*; B. Witherington, *Jesus, Paul, and the End of the World*.

ВЕЧНОЕ НАКАЗАНИЕ

(ETERNAL PUNISHMENT)

Божественно установленная кара в виде нескончаемых мук, в том числе — отлучение от благословенного присутствия Бога.

Ветхий Завет. Изучение основных судебных деяний Бога (например, потопа, разрушения Содома и Гоморры) показывает, что Ветхий Завет в том, что касается противников Бога, сосредотачивается на их преждевременной смерти, а не на жизни после смерти.

Если верен преобладающий в протестантизме взгляд, то ветхозаветный шеол, преисподняя, иногда обозначает подземное

царство, в которое нечестивцы попадают после смерти. Понятие шеола, таким образом, уводит нас от предшествующих сюжетов суда и говорит о жизни после смерти, хотя и довольно туманно.

В двух отрывках картина окончательной судьбы нечестивых изображена яснее. Исаия прибегает к мирским образам трупов, преданных неумирающему червю и неугасающему огню, чтобы указать на конечную судьбу нечестивых — вечные муки (Ис. 66:24). Даниил учит, что благочестивые будут воскрешены для вечной жизни, тогда как нечестивые — для вечного посрамления (Дан. 12:2).

Новый Завет. Учение Иисуса. Понятие преисподней в конечном счете восходит к Иисусу Христу. Он употребляет образы мрака и изгнания, чтобы передать отверженность неверующих от Бога и их отлучение от Его благословенного присутствия (Мф. 7:23; 8:12; 22:13; 25:30; Лк. 13:27-28). Образ огня символизирует ужасающие мучения неправедных (Мф. 13:40-42, 49-50; 18:8-9; 25:41; Мк. 9:44, 48; Лк. 16:23-25, 28). Существенно, что Иисус использует образ «плача и скрежета зубов» для того, чтобы дополнить другие образы: «печи огненной» (Мф. 13:42, 50), тьмы и изгнания (Мф. 8:12; 22:13; 25:30; Лк. 13:28) и рассечения на части (Мф. 24:51).

Иисус учит, что наказание нечестивых людей в аду — это «мука вечная» (Мф. 25:46; ср. Ин. 5:28-29). Картины смерти и разрушения говорят о гибели всего, что было ценного в человеческой жизни (Мф. 10:28).

Учение апостолов. Апостолы подтверждают учение Иисуса, хотя обращаются к данной теме не так часто. Павел объединяет картины наказания, уничтожения и отлучения в 2 Фес. 1:5-9: Бог совершит «отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа, которые подвергнутся наказанию, вечной гибели, от лица Господа и от славы могущества Его».

Иуда, говоря о преисподней, прибегает к образу огня, вспоминая жителей Содома и Гоморры как земной пример тех, кто подвергся «казни огня вечного» (Иуд. 7). Он использует образ мрака, когда уподобляет лжеучителей «звездам блуждающим, которым блюдется мрак тьмы на веки» (Иуд. 13).

В Откровении ветхозаветный образ беззаконных, пьющих чашу Божьего гнева (например, Пс. 74:8-9; Иер. 25:15-29), сочетается с образом адского пламени в попытке описать муки нечестивых, которые им суждено претерпевать до бесконечности (Отк. 14:10-11). В Отк. 20 диавол ввержен в озеро огненное, куда зверь и лжепророк были брошены на тысячу лет раньше (Отк. 19:20). Они не были уничтожены; фактически, Иоанн говорит, что все трое «будут мучиться день и ночь во веки веков» (Отк. 20:10). Заблудшие люди разделят с ними ту же судьбу (Отк. 20:15; ср. Отк. 21:8). Апокалипсис заканчивается картиной Божьего града, символизирующего умиротворяющее присутствие Бога среди Его народа (Отк. 21:3-4). Неправедные не истреблены, но находятся вне города, оторванные от благословений Бога (Отк. 22:15).

Смысл учения об аде. Для чего Бог в Своем Слове учит такой устрашающей доктрине? По двум причинам: чтобы дать верующим могучую побудительную силу для проповеди Благой Вести и чтобы вызвать у нас благодарность к Нему, искупившему нас, пройдя ради нас через муки ада; одновременно в негативном и позитивном контексте: *poena damni* (утрата любви Отца как проклятие, Мф. 27:45-46) и *poena sensus* (ведущие к исправлению страдания тела и души, Мф. 26:38-39, 42, 44; Ин. 18:11 — в отличие от ветхозаветной чаши Божьего гнева).

Роберт А. Петерсон

См. также: ГИБЕЛЬ; ОГОНЬ; ГЕЕННА; ОЗЕРО ОГЕННОЕ.

Литература: M. de S. Cameron, ed., *Universalism and the Doctrine of Hell*; W. V. Crockett, ed., *Four Views on Hell*; W. V. Crockett and J. G. Sigountos, eds., *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard*; L. Dixon, *The Other Side of the Good News*; D. L. Edwards and J. Stott, *Evangelical Essentials*; M. J. Erickson, *The Evangelical Mind and Heart*; E. Fudge, *The Fire That Consumes*; J. Hick, *Evil and the God of Love*; idem, *Death and Eternal Life*; R. A. Morey, *Death and the Afterlife*; C. Pinnoch, *A Wideness in God's Mercy*; J. A. T. Robinson, *In the End God*; J. Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*.

ВЕЧНОСТЬ см. ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ

ВИДЕНИЯ

(VISIONS)

В Библии часто упоминаются видения в качестве средства сверхъестественного откровения. Это зрительные и слуховые способы сообщения вести каким-либо небесным существом ее земному получателю.

Термины, используемые для обозначения видений в обоих Заветах, связаны со зрением или восприятием. Ветхозаветные термины для видений (еврейские глаголы *rā'â* и *hāzâ* и несколько производных от них существительных) означают просто «смотреть» или «видеть». В Новом Завете греческое слово *horaō* является одним из глаголов со значениями «видеть, глядеть, воспринимать», однако родственное ему существительное (*horama*) служит обычным термином для обозначения «видений».

В богооткровенных видениях живописные или драматические картины открываются взору воспринимающего их человека, когда он бодрствует. Различие между видениями и снами связано с тем, спит человек или бодрствует; результат их один и тот же. Назначение пророческих снов и видений вкратце описано Господом, когда Он защищает Моисея от ропшущих на него Аарона и Мариам: «если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним» (Чис. 12:6).

Видения чаще всего встречаются в пророческих разделах Ветхого Завета. Книга пророка может быть озаглавлена как «видение» (Ис. 1:1; Наум 1:1), а некоторым пророкам — Иезекиилю, Даниилу, Захарии — присуща была особая способность воспринимать откровение через видения. Частое употребление данного термина почти у всех ветхозаветных пророков предполагает, что видения были обычным средством для передачи Божьего слова. В таковом своем качестве, «видения» ветхозаветных пророков представляют собой не просто зрелище, увиденное глазами (как в главе Ис. 6, например), но также особое мировоззрение или отношение к реальности, которое провозглашается через пророков. Таким образом, пророческое видение может быть одновременно как живописной, зрелищной картиной в коммуникативном акте, так и более общим пророческим взглядом на мир. Иногда проповедь пророка бывает названа бременем, ношей (*maššā*). Однако и в этом случае речь идет о чем-то, что пророк «видит», обычно с употреблением термина *hāzâ* (Авв. 1:1; [«пророчество, данное через Аввакума», NIV]).

Видения также занимают центральное место в библейской литературе, известной как апокалиптическая. Существует множество определений апокалипсиса, и уточнить, что конкретно мы имеем в виду, мо-

жно, лишь отказавшись от общих рассуждений. Иезекииль, Даниил, Захария и Откровение — вот те библейские книги, в которых явственней всего видны черты апокалиптической литературы, хотя в Библии и в других книгах древнего мира существуют и другие тексты, имеющие сходный характер. В этих книгах Бог открывает подробности грядущих событий прорицателю (человеку-получателю), постоянно используя сны и видения. Прорицателю позволяется заглянуть на небеса, чтобы стать свидетелем сцен, предопределяющих будущие события; обычно видение разъясняется толкователем — Ангелом.

Видения играют важную роль в структуре книги Иезекииля. Книга представлена как «видения Божии» (Иез. 1:1). В первой главе описываются четыре живых существа, подобных человеку, и каждое сопровождено колесом, находящиеся в колесах. Книга выстроена вокруг видений «славы Божией» (Иез. 2:1; 8:2-4; 10:18-22; 43:1-5), которые изображают святое и священное присутствие Бога, сначала покинувшего святой город, а затем вернувшегося. Удаление славы Божьей было связано с греховностью Израиля (Иез. 10:18-22), а возвращение Бога происходит в соответствии с Его обетованиями (Иез. 43:1-5).

В пророчествах Захарии содержится ряд из восьми видений «ночью» (Зах. 1:7 — 6:15). Хотя толкование этих глав затруднительно, очевидно, что в данных видениях раскрывается намерение Бога освободить угнетенное сообщество возрождения. В первом и последнем видениях подчеркивается верховное владычество Бога, тем самым для остальных видений задается тон уверенности и определенности. В видениях содержится важное предсказание о пришествии Раба Божьего, «Отрасли» (Зах. 3:8), это термин, который в библейском мышлении стал синонимом «Мессии».

В качестве книги апокалиптической, книга Даниила является также книгой видений. Первые шесть глав представляют собой историческое повествование, в котором важную роль играет данная Богом способность разуметь сны и видения (Дан. 1:17). Именно ночное видение Даниила спасло его и мудрецов Вавилонских от гнева неразумного Навуходоносора, который был утрачен своим странным сном (Дан. 2:1, 19). Даниил оказался единственным «мудрецом» в Вавилоне, который смог истолко-

вать второй сон Навуходоносора (Дан. 4) и таинственные письмена на стене у Валтасара (Дан. 5). Вторая половина книги Даниила содержит четыре видения, имеющих огромное богословское значение. Видения глав Дан. 7 и Дан. 8 связаны друг с другом. Глава Дан. 7 одновременно представляет собой сон и пророческие видения (Дан. 7:1-2), в которых грядущее торжествующее Царство Божье сменяет четыре великих земных царства. В видении главы Дан. 8 изложено больше подробностей из жизни Божьего народа под властью Мидийского и Персидского царей, а также царя Греции; это видение разъясняется Гавриилом. Третье видение (Дан. 9:20-27) приходит к Даниилу в результате его молитвы. В последнем видении (Дан. 10 — 12) говорится о будущей попытке уничтожить иудаизм в 169 г. по Р. Х.

Кроме книги Откровения, видения в Новом Завете сосредоточены в писаниях Луки. Гавриил появляется, чтобы возвестить о рождении Иоанна (Лк. 1:8-20) и Иисуса (Лк. 1:26-37). Анании и Павлу были посланы видения, чтобы подготовить Павла к крещению (Деян. 9:10-19). Сходным образом, Петр и Корнилий видят видения, которые должны подготовить их к служению Петра для язычников (Деян. 10:3-35). Благодаря ангельским видениям Петр вышел из темницы (Деян. 12:9), Павел был призван к миссионерскому путешествию в Европу (Деян. 16:9) и получил поддержку при своем служении в Коринфе (Деян. 18:9). Итак, в Евангелии от Луки и книге Деяний видения раскрывают замыслы Бога относительно ближайшего будущего или укрепляют Церковь в ее текущем служении.

Книга Откровений представляет собой повествование о пророческих видениях, ниспосланных Иоанну, когда тот находился в изгнании на острове Патмос. Книга имеет форму послания (обращение в Отк. 1:4-7 и заключительные благословения в Отк. 22:21), в котором главным образом описывается единое, хотя и допускающее расчленение на более-менее самостоятельные части, видение (Отк. 1:9 — 22:5). Видение послано через небесного посланника, чтобы показать, «чему надлежит быть вскоре» (Отк. 1:1; 22:6). Видения книги изображают борьбу на небе и на земле между Богом и сатаной, а также служителями Бога и сатаны, и дополнены видениями заботы Бога о Своем народе. Роль Иоанна,

как человека, получающего видения, сводится к тому, что он видит и слышит «сие», и воспринимает откровение с соответствующим благоговением (Отк. 22:8).

На протяжении всей Библии видения о Боге и Его верховном владычестве необходимы для того, чтобы возвестить Божью истину человечеству. Когда пророческие видения отсутствуют («без откровения слыше», Пр. 29:18), провозглашение воли Божьей Его народу прекращается, и вся цивилизация находится под угрозой.

Уильям Т. Арнольд

См. также: ОТКРОВЕНИЕ БОГА: ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ.

Литература: R. D. Culver, TWOT, 1:274-75.

ВИНА

(GUILT)

Определение. Смысл, который обычно вкладывается в понятие вины в современных христианских кругах, имеет мало общего с его библейским смыслом. В наше время интерес христиан к этой теме сосредоточен на ее психологическом аспекте, на выявлении причин (и возможностей лечения) чувства вины, которое глубоко укоренилось во всех нас, а иногда и разрушает нашу жизнь. По-видимому, достаточно легко будет провести различие между этим субъективным ощущением неисполненного долга, которое может основываться на беспричинном страхе, и объективной виной грешников перед Богом, о которой идет речь в Библии.

Разграничительная линия существует, однако то, в чем эти понятия пересекаются, существеннее, чем может показаться на первый взгляд. Библия чувствительна к психологическим проявлениям вины, как это можно видеть на примере таких характеров, как Иеффай и Давид: Иеффай с его необузданным гневом против своих соотечественников, ефремлян, после смерти его дочери (Суд. 11 — 12) и Давид с его попустительством к грехам своих сыновей. Глубоко укоренившееся чувство вины, даже если оно порождено деспотизмом родителей, все-таки может оказывать положительное влияние, ибо углубляет осознание нашего несовершенства перед Богом и нашего долга послушания Ему.

В Ветхом Завете встречается полуспециальный термин для выражения библейской концепции вины, указывающий нам, что в

основе своей вина — понятие относительное.

Вина и жертва повинности в Ветхом Завете. Еврейское существительное *’āšām* означает одновременно «вину» (например, Иер. 51:5 — земля «полна грехами») и «жертву повинности» (выражение, используемое в Лев. 5:14-19; 7:1-10 и далее). Здесь важна разница между виной и грехом. В то время как слово *grēx* подчеркивает качества самого греха как деяния или результата личного несовершенства, слово *’āšām* указывает на вызванное грехом нарушение взаимоотношений, и в особенности на возникающий при этом неоплаченный долг. Когда Исаак пытается выдать Ребекку за свою сестру, Авимелех, укоряя его, говорит, что тот едва не подвел его под *’āšām* (Быт. 26:10) — *’āšām* такого рода, который он уже навлек на себя в случае с Авраамом, когда ему пришлось выплатить небольшую компенсацию за то, что он взял в свой дом Сарру (Быт. 20:14-16), хотя Бог и удержал его от собственно греха (Быт. 20:6).

Установления в Лев. 5:14 — 6:7 и Чис. 5:5-10 проясняют это особое свойство понятия *’āšām*. Когда кто-либо оказывается «виновным» перед ближним, он должен полностью возместить ущерб, добавив сверх того пятую часть. А потом еще и принести дополнительную «жертву повинности» Господу, потому что, греша против других людей и «задолжав» им, мы нарушаем порядок, установленный Богом для Его мира и для Его народа, и, таким образом, оказываемся в долгу и перед Ним тоже.

Итак, *’āšām* — это долг, который мы обязаны возместить. Ветхий Завет указывает на Грядущего, чья жизнь будет представлять собой *’āšām* — «жертву умиловления» — за других (Ис. 53:10).

Ответственность и прощение в Новом Завете. В Новом Завете нет слов, эквивалентных слову *’āšām*, однако идея долга за грехи сохраняет свое значение. В молитве «Отче наш» в изложении Матфея грехи названы «долгами» (Мф. 6:12, 14). Но представление о возмещении долга исчезло: долги, которые имеют перед нами другие люди, должны быть просто списаны. И такой пример подает Бог Своим отношением к нам: мы должны прощать, как прощает нас Он. Блудный сын вернулся к отцу, имея в руках своих *’āšām*, — свою готовность искупить вину, сделавшись рабом, а не сыном (Лк. 15:18-19). Но он принят в дом без вся-

ких условий. В притче о немилосердном должнике Иисус показывает, сколь неизмеримы долги наши перед Богом, — они много больше того, что мы могли бы возместить (Мф. 18:21-35). За малейшее враждебное слово мы «подлежим геенне огненной» (Мф. 5:21-22), а это долг, который мы никогда не смогли бы выплатить, оставшись при этом в живых (ср. Мф. 5:26; Иак. 2:10).

Новый Завет не нуждается в слове, равноценном *‘āšām*, поскольку нам нет нужды платить. Сын Человеческий отдал Свою жизнь «для искупления многих» (Мф. 10:45), заплатив за нас долги наши.

Стивен Мотьер

См. также: ПРОЩЕНИЕ; ГРЕХ.

Литература: L. Aden and D. Benner, eds., *Counseling and the Human Predicament: A Study of Sin, Guilt and Forgiveness*; M. France, *The Paradox of Guilt: A Christian Study of the Relief of Self-Hatred*; P. Tournier, *Guilt and Grace*.

ВЛАДЫЧЕСТВО см. СИЛА

ВЛАСТЬ см. АВТОРИТЕТ; СИЛА

ВОДА

(WATER)

Слово *вода* в Писании входит во многие метафоры. Оно используется для символического описания бедственных дней, которые могут наступить и наступают в жизни людей, особенно детей Божьих (Пс. 31:6; 68:2, 3, 15, 16; Ис. 43:2; Пл.И. 3:54). В некоторых контекстах вода обозначает врагов, которые могут напасть, и которых необходимо одолеть (2 Цар. 22:17-18; Пс. 17:17-18; 123:4-5; 143:7; Ис. 8:7; Иер. 47:2). Как в Ветхом, так и в Новом Завете слово *вода* указывает на спасение и вечную жизнь, которые Бог предлагает человечеству через веру в Его Сына (Ис. 12:3; 55:1; Отк. 21:6; 22:1, 2, 17). В Ин. 4:10-15, описывающую часть беседы Иисуса с самарянкой у колодезя, Он метафорически называет принесенное Им спасение «водой живою» и «источником воды, текущей в жизнь вечную».

В рамках той же самой темы вода иногда символизирует духовное очищение, которое происходит с принимающими предложенное Богом спасение (Иез. 36:25; Еф. 5:26; Евр. 10:22). По сути дела, в Еф. 5:26 вода, которою очищается невеста, Церковь, прямо связана со Словом Божьим, символом которого является.

В очень важном тексте Иисус отождествляет «реки воды живою», которые потекут из чрева тех, кто верует в Него, со Святым Духом (Ин. 7:37-39). Восприятие Святого Духа — это, очевидно, особый дар, который должен был появиться после прославления Иисуса, воссевшего одесную Отца, и был дан в день Пятидесятницы, как это описано в главе Деян. 2. У Иеремии Яхве два раза метафорически назван: «источник воды живою» (Иер. 2:13; 17:13). В обоих местах Израиль обвиняется в том, что оставил Господа и высек себе иные «водоемы», которые никоим образом не могут удовлетворить жажду.

В других местах Писания «водой» в метафорическом смысле может быть названо следующее: помощь Божья (Ис. 8:6: «пренебрегает водами Силоама, текущими тихо»); суд Божий (Ис. 28:17: «и воды потопят место укрывательства»); человеческие слова (Пр. 18:4: «слова уст человеческих — глубокие воды»); человеческие помыслы (Пр. 20:5: «помыслы в сердце человека — глубокие воды»); прелюбодейная женщина (Пр. 9:17: «воды краденые сладки»); потомство человека (Ис. 48:1: «Слушайте это, дом Иакова, называющиеся именем Израиля и происшедшие от источника [вод] Иудина»).

Упоминание «воды» в Ин. 3:5 истолковывалось учеными по-разному. Некоторые считают, что эта фраза, «родится от воды», подразумевает новое рождение благодаря крещению водой. Другие полагают, что данный стих содержит гендиадис (фигура речи, в которой единое составное понятие выражается с помощью слов, соединенных союзом, например, «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю»), и истолковывают слова *вода* и *Дух* как указание на один и тот же референт, обозначаемое, поскольку в других местах вода выступает символом Святого Духа. Есть и такие, кто понимает рождение от воды как естественное рождение человека, а рождение от Духа — как сверхъестественное, как рождение «свыше» или возрождение. По-видимому, это и есть то, как Никодим в данном контексте воспринимает слова Иисуса. Чтобы войти в Царство Божье, человек должен родиться дважды, причем по-разному. В конце концов, вода, в ее обыденном смысле, играет достаточно важную роль при естественном рождении ребенка. Кроме того, в Писании довольно часто в отрывках или отдельных стихах явственной основой

для спасения, вхождения в Царство Божье и вечной жизни выступает одна только вера.

Уэсли Л. Джериг

ВОЖДЕЛЕНИЕ *см.* ЖЕЛАНИЕ

ВОЗВЕЩЕНИЕ *см.* ПРОПОВЕДЬ

ВОЗВРАЩЕНИЕ *см.* ОБНОВЛЕНИЕ

ВОЗВЫШЕНИЕ *см.* ПРЕВОЗНЕСЕННОСТЬ

ВОЗДАНИЕ, НАГРАДА

(REWARD)

Определение понятия воздаяние. Слово *reward*, «воздаяние», имеет в английском языке как положительный, так и отрицательный смысл. В своем положительном смысле воздаяние — это какая-то награда, предоставляемая за добрые дела, совершенное служение или еще какие-либо заслуги. Например, в Мф. 5:11-12 Иисус говорит: «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах». В противоположном смысле слово *воздаяние* может обозначать наказание за совершенное зло или злые дела, хотя в этом смысле оно в Библии употребляется редко. В Отк. 22:12 словопотребление греческого термина *воздаяние* предполагает, возможно, как его положительный, так и отрицательный смысл: «Се, гряду скоро, и воздаяние {синод. «возмездие»} Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его». В данной статье значение этого слова будет ограничиваться его положительным смыслом награды за добрые дела, а не наказания за совершенное зло.

Место, где совершается воздаяние. Воздаяние, которое христиане получают за верную службу Господу, будет совершаться пред судилищем Христовым, или «*бета суда*» — престолом суда. Греческое слово *bēta* встречается во 2 Кор. 5:10 и Рим. 14:10, обозначая место, где дела верующих будут оцениваться Христом для определения воздаяния. В 2 Кор. 5, в контексте, в котором Павел уже привел несколько побудительных причин для верного служения христиан, он указывает еще одну: «ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в те-

ле, — доброе или худое». В Рим. 14:10, где Павел призывает возлюбить своего христианского собрата, независимо от того, тверд ли он в вере, или немощен, апостол снова упоминает «*бета суда*» в качестве побудительной причины, только теперь называет его «судилище Божие» {синод. «суд Христов»}. «А ты что осуждаешь брата твоего? Или и ты, что унижаешь брата твоего? Все мы предстанем на суд [*bēta*] Христов».

Очевидно, что это не тот суд, который оканчивается спасением или вечным осуждением. Тем не менее это важный суд, поскольку на нем определится, какая ответственность будет возложена на христиан в грядущем Царстве (Мф. 25:21). Согласно Павлу, некоторые пройдут через него, однако почти не имея что сказать о своей христианской жизни, спасутся, «но так, как бы из огня» (1 Кор. 3:15). Павел подразумевает, что эти христиане, хоть и спасутся, почти ничем не смогут отчитаться за проведенные ими на земле годы. По причине ли искаженных побуждений, из-за лени или неправильной расстановки приоритетов, они, окончив свою жизнь, найдут в ней очень мало того, что имело бы значение перед вечностью. Хотя спасение в целом представляет собой дар (Рим. 6:23; Еф. 2:8-10), воздаяние является результатом человеческих усилий и может быть заслужено (1 Кор. 3:14).

В зависимости от представлений о том, когда произойдет вознесение верующих, можно полагать, что «*бета суда*» будет находиться либо на небесах, в то время как земля будет страдать от великих бедствий, либо на земле в начале царствования Христа после Его второго пришествия. В любом случае это будет подготовкой к царствованию христиан на земле вместе с Христом после Его возвращения.

Установление воздаяния. О воздаяниях, которые должны в месте суда назначаться за верное служение, существуют разные представления. Те воздаяния, которые называют «венцами», являются нематериальными, и тем самым не могут выступать в качестве материалистических стимулов для служения Богу. В число тех «венцов», которые, согласно библейскому толкованию, будут получены в день оный, входят: венец нетленный для тех, кто смирил свою греховную натуру (1 Кор. 9:25-27); венец правды для тех, кто возлюбил явление Христа (2 Тим. 4:8); венец жизни

для тех, кто выдержал все испытания, вплоть до самой смерти (Иак. 1:12; Отк. 2:10); венец похвалы для тех, кто видел, что спасает души (1 Фес. 2:19); и венец славы для тех, кто верно служил Божьему народу (1 Пет. 5:4). В других местах в качестве воздаяния фигурируют «сокровище на небе» (Мф. 6:20), соучастие в будущем владычестве Христа (Отк. 2:26-27), дополнительная ответственность и слова похвалы («хорошо, добрый и верный раб!», Мф. 25:21, 23; Лк. 19:17, 19). Полезно еще раз отметить, насколько неощутимы и нематериальны эти воздаяния. Даже дар вечной жизни представлен в виде награды, которую еще предстоит обрести. Вечная жизнь — это то, чего человек должен достигнуть (1 Тим. 6:17-19).

Думая о грядущем воздаянии, не следует забывать и о том, что есть много хорошего, что достается верным христианам уже в этой жизни, и что может быть названо «воздаянием». Иисус говорит, что Он пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком (Ин. 10:10). Он говорит также, что Его последователи, если и дальше будут искать прежде всего Царства Его Отца и правды Его, то все временное и преходящее, что им потребуется, получают тоже (Мф. 6:33).

Условия для воздаяния. Одна из ясно сформулированных оценок для воздаяния на судилище сводится к тому, хороши или худы были дела, совершенные христианином (2 Кор. 5:10). Существенно, что Павел употребляет греческое слово со значением «глупый» или «бесполезный», а не одно из греческих слов, обозначающих «зло». Он имеет в виду, что некоторые вещи хороши для достижения Царства и праведности, а другие — нет, хотя их и нельзя было бы назвать злом. Например, некоторые люди готовы тратить уйму времени и денег на свои личные пристрастия, не представляющие собой ничего ценного для вечности. Это не есть зло, коль скоро на такое хобби не уходит слишком много времени и денег, хотя ничего доброго в смысле вечности здесь тоже нет. В этом отношении можно говорить о глупости, но не греховности.

Еще одно обстоятельство, которое необходимо подчеркнуть при обсуждении условий, заключается в том, что воздаяние не обязательно связано с успехом служения, как слишком часто думают в этом мире. Как отмечает Павел, «от домостроителей

же требуется, чтобы каждый оказался верным» (1 Кор. 4:2). Отметим, что он не говорит «успешным», как бы ни ценился успех здесь, на земле. Вознаграждаются в первую очередь не явные достижения человека, а усилия, затраченные им благодаря верности (1 Кор. 15:58). По этой причине те, кто был верен в более скромном служении, могут оказаться рядом с теми или даже впереди тех, чье служение было более броским, но кто был менее верен или имел не такие чистые побуждения. Существенно также отметить, что для рабов, получивших пять талантов и два таланта (Мф. 25:21, 23), воздаяние было одинаковым, так как оба оказались одинаково верны в том, что было им поручено.

Различия в воздаянии. Спасение и вечная жизнь одинаковы для всех христиан, но воздаяние для каждого может меняться в зависимости от того, какие им совершены дела верности. Из притчи о талантах в Мф. 25 следует, что господин рабов ждал большего от раба, получившего пять талантов, чем от рабов с двумя талантами и с одним. Отметим, что таланты раздавались в зависимости от личных способностей распоряжаться ими (Мф. 25:15). На того, кто меньше мог, была возложена и меньшая ответственность. Павел говорит, что на суде над делами верующих каждый получит воздаяние согласно тому, что им сделано. В Мф. 5:12 говорится о великой награде на небесах, а в 2 Ин. 1:8 — о полной награде; из обоих текстов явствует, что воздаяние не будет всегда одним и тем же.

Лишение награды. Несколько мест предостерегают о лишении или утрате награды. Очевидно, что это не означает изъятие награды Господом, так как награда, о которой идет речь, еще не была дана. Согласно Павлу, на том основании, которое есть Христос, можно «строить» дело и из «дерева, сена, соломы», но тогда дело не выдержит испытания огнем; строитель же спасется, «но так, как бы из огня» (1 Кор. 3:11-15). Другими словами, люди могут деятельно совершать дела Господни и все же не получить награды. Они могут воспользоваться возможностью трудиться для Господа, однако не совершить того, что будет угодно Богу, так как их побуждения неправильны. Например, если они стремятся к одобрению окружающих, они получают это одобрение, но позже им не будет воздаяния от Бога (Мф. 6:1-18). Это лишение награды сопро-

вождается жестоким чувством стыда и сожаления (1 Ин. 2:28), а возможно, и упреком Бога за тщетно прожитую христианскую жизнь (Мф. 25:26-28). Необходимо, однако, подчеркнуть, что такое лишение награды не означает утраты спасения.

Воздаяние и побуждения к христианскому служению. Надо признать, что стремление к будущему воздаянию не есть *высшее* библейское побуждение к христианскому служению, но все же библейским оно является. Что касается *высшего*, нам сказано делать все, что мы делаем, в славу Божию (1 Кор. 10:31). Мы должны, чтобы быть принятыми Христом, делать все, что сможем — для блага других и из чувства благодарности и любви за все, что Бог сделал для нас. Даже страх перед гневом Господним, который обрушится на неспасенных, является вполне обоснованным побуждением для служения во спасение заблудших (2 Кор. 5:11).

Пусть на краю, но, бесспорно, в ряду библейских побуждений для служения находится стремление получить награду. Иисус, зная нашу человеческую природу, много говорил о награде, ждущей христианина за христианское служение. Следует также помнить, однако, что Иисус призывал к смиренному самоотверженному служению Царству Божьему и Его Церкви — пусть и без всякого воздаяния. Он учит, что мы, даже сделав все, что нам велено, остаемся рабами ничего не стоящими, так как всего лишь исполняли свои обязанности (Лк. 17:7-10). В Мф. 20:1-16 все работники в конце дня получили за труды на поле по одному динарию, хотя некоторые из них проработали лишь малую часть дня. По сути, для праведников из Мф. 25:37-39 стимул воздаяния за добрые дела настолько не важен, что они даже не могут припомнить, когда совершили то доброе, о чем говорит Господь. Очевидно, обещания награды никак не портят того поведения, которое благодаря им совершается, иначе Иисус их не давал бы; не противоречат они и доктрине спасения по благодати одной только верою. Мы не можем требовать от Господа компенсации, но Он в Своей суверенности может воздать нам, если захочет.

И наконец, следует отметить два момента. Согласно указаниям Рим. 8:8 и Евр. 11:6, неверующие не в состоянии сделать ничего, что в фундаментальном смысле могло бы оказаться угодно Богу или заслу-

живало бы воздаяния от Бога, как бы впечатляюще ни были их дела. Однако, коль скоро человек — верующий, даже такое малое его служение, как чаша воды, поданная во имя Господне (Мк. 9:41), не останется незамеченным, и он не потеряет награды своей. Во-вторых, даже заслуженное воздаяние в целом есть следствие благодати Божьей, так как все успешные деяния во имя Христа совершаются Христом, действующим в нас и через нас. В стихе Рим. 15:18 Павел говорит, что не осмелится сказать о каких-либо делах, которые не совершил бы через него Христос.

Уэсли Л. Джериг

Литература: H. Z. Cleveland, *EDT*, pp. 951-52; W. M. Knoll, *It Will Be Worth It All: A Study in Believer's Rewards*.

ВОЗДЕРЖАНИЕ

(ABSTAIN, ABSTINENCE)

Отказ от некоторых действий по нравственным и религиозным соображениям либо добровольно, либо из послушания. Сами слова *воздерживаться, воздержание* (to abstain, abstinence), вынесенные в заголовок многих популярных обсуждений, в переводе Библии встречается редко. В английском переводе короля Иакова эти слова не встречаются в Ветхом Завете ни разу, а в Новом Завете — только семь раз. В NIV они используются три раза в Ветхом Завете (Исх. 19:15; 31:17; Чис. 6:3 {синод. Чис. 6:3; 1 Цар. 21:4; Пр. 17:27}) и сходным образом в Новом Завете. В «Лексиконе Нового Завета» Лау и Найдз (Louw, Nida) эта семантическая область вообще отсутствует. То есть к понятию *воздержание* допустимо обращаться при рассмотрении нескольких библейских категорий, которые выражают запрет на то или иное поведение.

Библейское представление о воздержании в основном сводится к вопросам нравственности. Еще в первозданном Едемском саду Бог приказывает Адаму воздержаться от употребления плодов с одного из деревьев. Нравственный закон Бога, выраженный в десяти заповедях (Исх. 20), предусматривает, что богоизбранный народ будет воздерживаться от всего, что является злом и беззаконием. В этом вопросе между Ветхим и Новым Заветом имеются как согласованность, так и расхождения. Новый Завет поддерживает нравственные нормы Ветхого Завета и призывает верующих не совершать поступков, которые нарушают эти нормы (ср. 1 Фес. 4:3; 5:22; 1 Пет. 2:11). С

другой стороны, Ветхий Завет относит законы о пище (Лев. 11; свод правил святости Израиля, отличающих его от остальных народов) и соблюдении субботы к сфере нравственности. Бог обязал придерживаться запретов такого рода, и нарушение их представляет собой прямое неповиновение. Оговоренная нечистая пища и нарушение субботнего покоя не являются носителями зла по своей внутренней сущности, однако в силу положений завета становятся таковыми. Обрядовые установления Ветхого Завета (например, правила, определяющие, что считать чистым или нечистым применительно к религиозной практике) рассматриваются как вопросы нравственности в отношениях человека с Богом. Однако Новый Завет отменяет ограничения в пище и не подтверждает запреты, касающиеся субботы и очищения.

Принцип добровольности воздержания предоставляет верующим возможность проявить приверженность божественному замыслу, расширив круг своих обязанностей. Такая ветхозаветная категория, как обеты, позволяет проявиться особой преданности Богу. В Ветхом Завете на верующих никогда не возлагалась обязанность давать обеты (Вт. 23:22), но если некий обет был дан, соблюдение его становилось священным и неукоснительным долгом (Вт. 23:21-23; Мал. 1:14; ср. осуждение Христом нарушения обетов: Мф. 15:4-6; Мк. 7:10-13). Обеты не могут даваться в отношении и без того существующих религиозных обязанностей (Лев. 27, особенно ст. 26-28), но должны быть связаны с особыми обязательствами перед Богом или еще кем-то. Уникальность обета, данного Павлом по еврейскому закону и описанного в Деян. 18:18 (ср. Деян. 21:23-24), иллюстрирует безнравственный и религиозно разнородный характер обетов в этот период. Большинство ветхозаветных обетов были позитивными по форме, но обет мог также являться обязательством воздерживаться по религиозным соображениям от каких-то обычно вполне приемлемых поступков. Особый случай представлял собой обет назорейства (Чис. 6:1-21), который относился скорее ко всему образу жизни человека, нежели к какому-то определенному действию или обязанности. Самыми известными назореями в библейской истории были Самсон (Суд. 13) и Самуил (1 Цар. 1:11). Самсон еще до своего рождения был предназначен

в назореи по слову Бога к его родителям. Анна дала обет посвятить своего сына в назореи, если только Бог пошлет ей детей. Назореи, мужчины или женщины (ср. Чис. 6:2), должны были отличаться тем, что воздерживались от общепринятых обычаев — не стригли волосы и не пили вино и прочие алкогольные напитки. В Иоанне Крестителе видны некоторые черты назорея, однако в точности неизвестно, действительно ли он жил по такому обету.

Обычай поститься был в библейской истории еще одной важной формой воздержания. По ветхозаветным законам пост обязателен только в день очищения (Лев. 16:29). Но на деле пост практиковался чаще, в особенности по религиозным праздникам. В Зах. 8:19 с одобрением говорится о четырех периодах поста. Относительная частота употребления слов, связанных с постом, примерно одинакова в Ветхом и Новом Завете и свидетельствует, что это был распространенный религиозный обычай. Однако во многих случаях говорится о злоупотреблении постами. Этот обычай стал для многих чисто внешним проявлением благочестия, наивно осуществляемой попыткой использовать Бога для выполнения своих желаний. Христос осуждал пустой формализм, однако не отменял посты как религиозный обряд (ср. Мф. 9:14-15). В Деяниях апостолов верующие прибегают к посту, когда им нужно принять ответственные решения (ср. Деян. 13:2-3). Хотя в посланиях нет указаний относительно поста как религиозного обряда, способствующего духовному очищению, не возбраняется и прибегать к приемлемым формам этого ветхозаветного обычая. Писание никогда не проповедует аскетизм в качестве средства достижения цели, однако поощряет добровольные проявления преданности Богу, если они диктуются благими намерениями.

Слова *воздержание*, *абстиненция* нередко понимают в смысле употребления или неупотребления спиртных напитков. В Библии постоянно осуждается пьянство, однако это нельзя рассматривать как наставление никогда не пить вина. Лингвистические, культурно-исторические и контекстуальные аспекты Писания нередко искажаются теми, кто заявляет, будто бы Библия требует абсолютно трезвого образа жизни. В иврите есть три слова: *yayin*, *tîrôš*, *’āsîm*. Все они могут относиться к перебродившему вину в неодобрительном смысле

(ср., соответственно, Пр. 23:31; Ос. 4:11; Ис. 49:26), и они же могут обозначать пово-
 лительные способы принятия вина
 (*yayin* — Лев. 23:13; Чис. 6:20; 28:14; Вт.
 14:26; Пс. 103:15; Ис. 55:1; *tîrôš* — Вт.
 14:23; *ʾāšîm* — Иоиль 3:18). Эти три слова
 взаимозаменяемы, и нельзя провести меж-
 ду ними разграничительную черту, по-
 скольку любое из них может подразумевать
 как перебродившее, так и неперебродившее
 вино. В Септуагинте эти три термина обы-
 чно переводятся греческим словом *oinos*, ко-
 торое является распространенным обозна-
 чением вина в греческий период и во време-
 на Нового Завета. Павел в Рим. 14:21 ис-
 пользуется *oinos* как бесспорный эквивалент
 мяса, принесенного в жертву идолам. Ме-
 нее распространенное греческое слово *gleu-
 kos*, «молодое вино», тоже может относить-
 ся к перебродившему напитку (ср. Деян.
 2:13). В античном мире вино нередко разба-
 вляли водой, меняя степень крепости, хотя
 это иногда рассматривалось как оскорбле-
 ние (ср. Ис. 1:22).

Историческое положение Израиля в ка-
 честве одного из ведущих и самых извест-
 ных производителей вина в данном регионе
 древнего мира достаточно подтверждено
 документально. В Библии говорится не
 только про благословение, которое прино-
 сит с собой этот напиток, но и про зло от
 злоупотребления им. Вино — типичная ме-
 тафора радости и благословения (ср. Быт.
 27:28; Пс. 103:14-15). Мессиянская эра ме-
 тафорически — через присутствие вина —
 характеризуется как время великого благо-
 словения (Иоиль 3:18; Ам. 9:13; Зах. 9:17).
 Гибель урожая виноградарников считается
 одним из бедствий в жизни Израиля (Вт.
 28:30-39; Ис. 62:8; 65:21-22; Мих. 6:15;
 Соф. 1:13).

Верующие в любую эпоху и в любом гео-
 графическом регионе могут по тем или
 иным причинам предпочесть полное воз-
 держание от спиртных напитков. Для пред-
 остережения от злоупотребления вином
 можно использовать определенные цитаты
 из Писания, как это делали и древние изра-
 ильтяне. Злоупотребление алкоголем свой-
 ственно людям во всех странах, и причин
 для трезвости хватает с избытком, однако
 люди грешат против истины, если полага-
 ют, будто требование об абсолютном воздер-
 жании записано в Библии.

Гэри Т. Медорз

Литература: B. L. Bandstra, *ISBE*, 4:1068-72; R. Pi-
 erard, *EDT*, pp. 27-29.

ВОЗДЕРЖАНИЕ ОТ ПИЩИ см. ПОСТ

ВОЗЛОЖЕНИЕ РУК

(LAYING ON OF HANDS)

В Библии этому простому жесту нередко
 придается глубокое символическое значе-
 ние. Для выявления его смысла целесооб-
 разно рассмотреть его в связи с четырьмя
 понятиями: благословения, чудесного ис-
 целения, отделения и нисшествия Святого
 Духа.

Хотя провозглашение благословений
 сравнительно редко сопровождается в Пи-
 сании возложением рук, такая ассоциация
 снова и снова возникает с замечательным
 постоянством. Как Иаков благословил де-
 тей Иосифа, возложив им руки на головы
 (Быт. 48:14), так и Иисус обнимает малых
 детей, возлагая на них руки и благослов-
 ляет их (Мк. 10:13-16; ср. Мф. 19:13-15). К
 ним по смыслу приближаются тексты, в ко-
 торых говорится, как первосвященник под-
 нимает руки над народом, чтобы благосло-
 вить его (Лев. 9:22); этому же образцу сле-
 дует Иисус, когда Он, по-видимому, в роли
 величайшего первосвященника, благослов-
 ляет учеников непосредственно перед Сво-
 им вознесением (Лк. 24:50).

Иисус и Его ученики нередко также воз-
 лагали руки на тех, кого намеревались чу-
 додейственным образом исцелить. Хотя
 термин *благословение* в подобном контек-
 сте не появляется, наверняка те, с кем про-
 исходило такое чудесное исцеление, с осо-
 бой силой ощущали, как благословенна ми-
 лость Божья (Мк. 5:23; 7:32; 8:23-25; Лк.
 4:40; 13:13; Деян. 9:12, 17; 28:8; ср. Деян.
 5:12).

Зачастую возложение рук связано не с
 благословением, а с отделением от некоей
 группы. Так, в Ветхом Завете руки возла-
 гают на жертвенное животное, чтобы выде-
 лить его для особых целей (Исх. 29:10, 15,
 19, 33; Лев. 1:4; 4:4, 15, 24; 8:14, 18, 22;
 16:21; Чис. 8:5-15; 2 Пар. 29:23). Понятие
 обособления для необычной цели, возмож-
 но, лежит и в основе обряда возложения
 рук на левитов во время церемонии их очи-
 щения (Чис. 8:5-15) и возложения рук Мо-
 исеем на Иисуса Навина во время ритуала
 назначения Навина преемником Моисея
 (Чис. 27:18-23; ср. Вт. 34:9).

Представлениями о таком обособлении
 могут также объясняться упоминания о

возложении рук в Деяниях и в посланиях. Этот церемониальный жест был сделан при выделении в ранней Иерусалимской церкви семи «человек изведанных» для попечения над раздачей пищи нуждающимся (Деян. 6:3-6). Сходным образом, пророки и учителя из церкви в Антиохии возложили руки на Савла и Варнаву, чтобы «отделить» их для их первопреходческой миссии (Деян. 13:1-3). С учетом особой природы задач, для которых люди выделяются таким возложением рук, Павел, естественно, хочет, чтобы Тимофей не возлагал руки чересчур поспешно, на тот случай, если кандидаты окажутся все-таки не готовы к исполнению своей особой миссии (1 Тим. 5:22; ср. Евр. 6:2).

Представления об отделении и обособлении могут также объяснить, почему упоминания о возложении рук встречаются так часто (хотя и не каждый раз) в связи с сошествием Святого Духа и обретением даров, которые Дух распределяет (Деян. 8:17-19; 19:6; ср. 1 Тим. 4:14; 2 Тим. 1:6). Поскольку Дух Божий — это Дух, Который освящает и обособляет (отсюда выражение «Святой Дух»), Он неизбежно отделяет тех, кому ниспослан, от окружающего их мира. Более того, посредством раздаваемых даров Дух Божий внутри Церкви отделяет некоторых людей от других для выполнения ими особых задач.

Именно такой специфический смысл — отделение для особых задач, — явственно просматриваемый во многих примерах, связывает воедино все случаи, где упоминается о возложении рук. Даже в контекстах ритуального благословения и чудесных исцелений возложение рук подразумевает некое обособление отдельного человека, целого народа, а иногда и части человеческого тела (Мк. 8:25), в качестве восприемника необыкновенного проявления Божьей благодати.

Фрэнк Тильман

Литература: E. Lohse, TDNT, 9:428-29, 431-34; M. H. Shepherd, IDB, 2:521-22; M. Warkentin, *Ordination: A Biblical-Historical View*.

ВОЗМЕЗДИЕ см. МЕСТЬ

ВОЗНЕСЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА (ASCENSION OF JESUS CHRIST)

Этим событием, наиболее полно описанным в Деян. 1:1-11, завершились явления Христа после воскресения: Он оставил землю и был взят на небо с тем, чтобы более не воз-

вращаться в телесном виде до второго пришествия. Новозаветные авторы выделяют богословское значение этого события, связывая его с искупительной жертвой Иисуса на кресте, с первосвященническим служением возвеличенного Христа, с возвращением славы Христа одесную Отца, ниспосланием Святого Духа, с нынешней властью Иисуса как Господа над всеми владыками и царствами на земле и на небе и с тем фактом, что Иисус вознесся на благо Своего народа.

Ветхий Завет. В Ветхом Завете содержится несколько рассказов и упоминаний о вознесениях, которые могут предвосхищать вознесение Иисуса. Хотя в ряде мест Ветхого Завета повествуется о вознесении, происходившем в видениях или во сне (Быт. 28:12), некоторые непосредственные свидетельства, например, об ангеле Господнем, поднимающемся в пламени жертвенника на глазах у Маноя и его жены (Суд. 13:20), и в особенности о вознесении Илиин на небо в вихре (4 Цар. 2:11-12), хотя и не соотносимы в явном виде с вознесением Иисуса Христа в Новом Завете, но, очевидно, служат основой для новозаветных представлений о том, что Иисус сошел с небес телесно и телесно же вернулся на них. В большинстве ветхозаветных рассказов о вознесении на небо подчеркивается, что это есть божественное событие, осуществляемое лишь властью Бога и немислимое как чисто человеческое деяние (Вт. 30:11-12; Пр. 30:4; Ис. 14:12-15).

Новый Завет. В Новом Завете содержится очень мало упоминаний о вознесении, хотя он изобилует ссылками на возвышение Христа во славе. Практически во всех этих местах подразумевается вознесение с земли на небо в буквальном смысле, хотя некоторые богословы ставят под сомнение, действительно ли Павел верил в такое вознесение, ведь он переходит от воскресения прямо к увенчанию славой вознесенного Христа в таких местах, как Рим. 1:4; 8:34 и 1 Кор. 15:12-28. Но Еф. 4:10 и 1 Тим. 3:16 противоречат этому мнению, и, с учетом явных ссылок на вознесение в других новозаветных текстах, а также недвусмысленных и сравнительно единообразных свидетельствах Нового Завета о телесном воскресении Иисуса, можно с уверенностью сказать, что Павел, а вместе с ним, по сути, и все новозаветные авторы согласились бы с Лукой в том, что после появлений перед

Своими учениками в продолжение сорока дней Иисус вознесся на небо в буквальном, физическом смысле — хотя и в «духовном теле», — став начатком, первенцем окончательного воскресения, предназначенного всем нам в конце времени (ср. 1 Кор. 15:20-28; 1 Фес. 4:13-18).

Недвусмысленные ссылки на вознесение рассеяны по всему Новому Завету, поэтому нельзя утверждать, будто бы один только Лука верил, что оно имело место. Наиболее важные стихи встречаются, конечно, в писаниях Луки. Лк. 24:51 (текстологически вызывающий некоторые разногласия, но в целом приемлемый) и Деян. 1:1-11 рассказывают об этом событии в историческом повествовании, а в Деян. 2:31-35 оно подтверждается. Упоминания у Иоанна (Ин. 3:13; 6:62; 14:3-4; 16:5-7; 20:17), если рассматривать их в целом, явственно о нем свидетельствуют, равно как и Евр. 4:14; 6:20 и 1 Пет. 3:21-22. К каким бы богословским заключениям о вознесении Христа ни приходили новозаветные авторы, эти заключения делались с верой в историчность данного события.

Вознесение и искупление. Вознесение, в особенности для автора Послания к евреям, выступает в качестве моста, связующего земное служение Иисуса на кресте и Его небесное служение в качестве первосвященника, возлагающего Свою жертву на алтарь у престола Господа. Этот Первосвященник ныне восседает «одесную престола величия на небесах» (Евр. 8:1), чем подразумевается, что более нет необходимости в актах жертвоприношения; Он не приносит на небесах многократно одну и ту же жертву, и никакая жертва на земле не может уже ничего добавить к Его смерти на кресте (Евр. 10:11-14). Однако вознесение в некотором смысле рассматривается в качестве завершения Его искупительного служения: для Христа было необходимо войти «в самое небо... однажды, к концу веков, явиться для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9:24-26). Автор Послания к евреям не отрицает значение распятия как исторического события, но доказывает, что жертвоприношение не завершено, пока кровь не внесена в Святое-святых, чтобы надлежащим образом окропить жертвенник Бога. Таким образом, вознесение становится существенной частью искупления, позволяя историческому Христу, воцарившемуся в качестве Первосвященника-Царя, на небе-

сах, этой «истинной скинии» (Евр. 8:2), довести до завершения принесение Себя в жертву, что необходимо для нашего полного искупления.

Другие авторы Нового Завета раскрывают детали этой связи. Использование слова *anapherein* в Лк. 24:51 может объясняться богословскими соображениями, связывающими вознесение с искуплением. В Деян. 1:22 объединяется все земное служение Иисуса в период от крещения до вознесения. Иоанн хотя и не подчеркивает эту связь, тем не менее ссылается на нее в Ин. 3:13-14 и настаивает на ней, когда говорит, что Иисус был прославлен как на кресте, так и Своим возвращением к Отцу. Упоминание Павлом противоположных понятий в описании нисхождения/вознесения в Еф. 4:9-10 наводит на мысль, что, по его мнению, крайней точкой нисхождения Христа было не что иное, как распятие (Флп. 2:8). Это «нисхождение» затем связывается со своей противоположностью, вознесением Иисуса «превыше всех небес», чем подчеркивается, что Христос имеет право «давать дары человекам», так как заплатил за это дорогую цену (ср. 1 Кор. 6:20). В Рим. 8:34 нынешнее заступничество Христа связывается с Его крестным служением, так как смерть, воскресение и возвышение (подразумевающее вознесение) Христа рассматриваются как одно продолжительное событие.

Вознесение и власть. Очевидно, самая главная богословская идея Нового Завета, касающаяся вознесения, заключается в том, что ныне к Христу вернулась слава, в которой Он пребывал с Отцом до начала мира, и Он может теперь ниспослать в мир Свой могущественный Дух и править с небес всеми силами и властями на небе и на земле. Так, у Иоанна Иисус связывает Свое прославление и ниспослание Святого Духа с вознесением к Отцу (Ин. 6:61-63; 7:39; 12:12-16; 16:5-11). Подобным же образом в Деян. 2:33-36 говорится, что вознесенный Иисус — Тот, Кто вошел на престол Давида; и всякое упоминание вознесенного Христа в Деяниях есть упоминание этого могущественного, царствующего Христа (Деян. 7:56; 9:39 и параллельные места). Павел пишет, что Бог «воздействовал... державной силой» во Христе, посадив Его «одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства и Власти, и Силы и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем

веке, но и в будущем» (Еф. 1:19-21). Именно с этой возвышенной позиции Он «дает дары человекам» (Еф. 4:8). Петр тоже подчеркивает власть, принадлежащую теперь, после вознесения, Христу: «Который, восшед на небо, пребывает одесную Бога, и Которому покорились Ангелы и Власти и Силы» (1 Пет. 3:21-22).

Автор Послания к евреям демонстрирует это, проводя свою уникальную аналогию: прошедший небеса Сын Божий (Евр. 4:14), Который «входит во внутреннейшее за завесу», сравнивается со священником-царем Мелхиседеком (Евр. 6:16-20). Мелхиседек благословил Авраама, был царем правды и царем мира, не имел ни отца, ни матери, ни родословия, ни начала дней, ни конца жизни (Евр. 7:1-3). Только вознесенный Иисус обладает властью, чтобы, подобно Мелхиседеку, благодаря силе жизни непрестающей (Евр. 7:16), подойти к престолу благодати как Первосвященник, «превознесенный выше небес», и однажды и навсегда принести в жертву Себя Самого (Евр. 7:26-27).

Богословское значение рассказа о вознесении прослеживается и в представлении о том, что воскресший Сын Божий вновь обрел власть (Деян. 1:1-11). Известно, что Иисус по воскресении говорил с учениками о Царстве (Деян. 1:3). Теперь же Он появляется в Иерусалиме, ветхозаветном средоточии присутствия Бога и Его могущества, с тем чтобы окончательно расстаться с учениками. Те спрашивают, не в это ли время Он восстановит царство Израилю. В ответ они слышат поручение Иисуса свидетельствовать о Нем, после чего и происходит вознесение. Его власть над учениками подчеркивается в кратком разговоре с ними частым использованием повелительного наклонения и многими обетованиями: шесть раз в четырех предложениях Он либо приказывает им сделать что-нибудь, либо обещает, что с ними что-то произойдет (Деян. 1:4-5, 7-8), и главное, что Он обещает, — дать им силу (Деян. 1:8).

Само же вознесение во всех своих деталях демонстрирует Его власть. Он возносится в облаке (Деян. 1:9), что перекликается с атрибутикой власти в Дан. 7:13. Греческим словом *смотрели* (*atenizein*) подчеркивается благоговение апостолов перед торжественностью момента, и слава Иисуса здесь противопоставляется их покорности (Деян. 1:10); той же цели служит и упоминание о

выговоре ученикам со стороны двух мужей в белой одежде (Деян. 1:11). И наконец, указание на второе пришествие Христа — как в том способе, которым возносится Иисус (в облаке), так и в словах двух мужей («Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом») — свидетельствует о вознесении прославленного, увенчанного Царя небесного, Который вернется «с силою многою и славою» (Мк. 13:26).

Вознесение и любовь. Малоизвестный аспект новозаветного богословия вознесения состоит в том значении, которое придается вознесению Иисуса *ради Его народа*. Эта любовь проявляется в ниспослании Его Духа — действию, которое обусловлено вознесением Христа. Так, у Иоанна Христос говорит ученикам, что Он пойдет и приготовит им место (Ин. 14:3) и что «лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин. 16:7). Ссылки на вознесение в Деян. 1 — 2 помещены в контекст описания одаряющего Христа — ниспосылающего Дух Своим последователям; то же касается и Еф. 4:8-10. В Послании к евреям подчеркивается, что Иисус вошел «во внутреннейшее», чтобы «предстать за нас» (Евр. 6:19-20; 9:24); автор послания призывает: «имея Первосвященника великого, прошедшего небеса... будем твердо держаться исповедания» (Евр. 4:14). Эти указания на вознесение Иисуса *ради нас* еще сильнее связывают вознесение с искупительным служением Христа, подразумевая, что вознесение объясняется отнюдь не эгоистичными, честолюбивыми мотивами и что оно должно рассматриваться как результат той же самоотверженной любви, которую Христос явил по отношению к людям при Своем воплощении (2 Кор. 8:9) и распятия (Рим. 5:6-8).

Эндрю Х. Троттер-мл.

См. также: ИИСУС ХРИСТОС.

Литература: J. G. Davies, *He Ascended into Heaven*; W. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*; G. C. Nicholson, *Death as Departure*; M. C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts*; H. B. Swete, *The Ascended Christ*; K. C. Thompson, *Received Up into Glory*; P. Toon, *The Ascension of Our Lord*.

ВОЗРАСТ, СТАРОСТЬ

(AGE, OLD; THE AGED)

Хотя в Библии довольно редко напрямую говорится о старости, там встречается несколько терминов, затрагивающих данную тему. Самое распространенное еврейское слово для обозначения старости, *zāqēn*, за-

частую служит просто указанием на немалый возраст. После того как Авраам назван старым (*zāqēn*), следует пояснение: «в летах преклонных» (букв. «в днях», Быт. 24:1). Эта фраза иллюстрирует обычай евреев обозначать возраст с помощью указания на минувший период времени, для чего обычно употребляются слова *дни* или *годы*. Когда Иаков стоит на пороге смерти, его 147 лет обозначаются как «годы жизни его» (Быт. 47:28). Полнокровная деятельная жизнь насыщена событиями, подобно тому как Иов был «насыщен днями» (Иов 42:17; ср. Авраама в Быт. 25:8).

Прилагательное *zāqēn*, то есть «старый», «старший», используется в Ветхом Завете в различных случаях и всегда указывает, что речь идет о человеке почтенном, заслуженном. Это может быть управляющий рабами в доме (Быт. 24:2) или старейшины двора фараона в Египте (Быт. 50:7). Смысл слова *старший* приобретает политический оттенок, когда речь идет о старших слугах Давида (2 Цар. 12:17) или о старейшинах земель египетских, моавитских и мадиамских (Быт. 50:7; Чис. 22:7). Во времена Моисея «старейшины Израилевы» представляли собой группу народных вождей, которые сопровождали Моисея на его первую встречу с фараоном (Исх. 3:18), выступали в качестве народных представителей (Исх. 19:17), участвовали в утверждении завета на горе Синай (Исх. 24:1) и вообще разнообразными способами помогали Моисею на протяжении всей его жизни (Исх. 17:5; Чис. 11:16-17).

В Ветхом Завете также используется слово *седина* (*šēbâ*) в качестве обозначения преклонного возраста. В широко известном эпизоде заключения завета с Авраамом из Бытия Бог обещает Аврааму, что тот умрет в мире и будет погребен «в старости доброй» (*šēbâ tôbâ*, Быт. 15:15; ср. Быт. 25:8). Подобным же образом Давид умер «в доброй старости, насыщенный жизнью, богатством и славой» (1 Пар. 29:28). *Седина* рассматривалась как венец славы, который заслужен праведной жизнью (Пр. 16:31). Тот же образ встречается в видении пророка Даниила, где у Ветхого Днями волосы на голове подобны чистой шерсти {синод. «чистой волне»} агнца (Дан. 7:9).

Слово *yāšēš* может относиться к человеку старому и дряхлому, беспомощному или беззащитному. Царь Навуходоносор не знал пощады ни к старым, ни к слабым

(2 Пар. 36:17). Производное от этого слова (*yāšīš*) обозначает тех, чей возраст вызывает уважение (Иов 15:10; 32:6). Евреи также использовали слово *kelah*, которое обычно имеет дополнительное значение «богатство», подчеркивая зрелость возраста (*NIV* full vigor, полная зрелость, Иов 5:26). В Ветхом Завете старость ценится высоко, как это видно из указаний в Лев. 19:32: «пред лицом седого (*šēbâ*) вставай и почитай лицо старца (*zāqēn*), и бойся Бога твоего».

В Новом Завете, как и в Ветхом, слово *старшие* (*presbytēs*) может обозначать просто пожилых людей. Захария употребляет это слово для описания самого себя как человека, почти вышедшего из детородного возраста (Лк. 1:18). Павел применяет это слово к себе как к «старцу» (Флм. 1:9). Он также дает указания Тимофею относительно того, с какими речами обращаться к старшим (1 Тим. 5:1-2; ср. Тит. 2:2-3). Однако чаще это слово используется для обозначения старейшин народа (*presbyteroi*, Мф. 21:23). Так называемые старейшины были, очевидно, неформальной политической группой, которая играла активную роль в общественных делах. Нередко они фигурируют одновременно с главными священниками и книжниками.

Позднее, в период Нового Завета, старейшины (пресвитеры) становятся официальными религиозными руководителями ранней Церкви. Хотя происхождение института старейшин в истории ранней Церкви доподлинно неизвестно, представляется очевидным, что этот институт основывался на Ветхом Завете и на древнем еврейском обычае оказывать почет и уважение старшим членам общины. Когда набравшая силу Церковь начала разрастаться, старейшины были назначены или рукоположены на руководящее служение в каждой местной общине (Деян. 14:23). В ранней истории Церкви они уже выделялись в качестве устоявшейся группы должностных лиц, руководивших верующими в Иерусалиме (Деян. 11:30). На соборе в Иерусалиме они появляются вместе с апостолами, чтобы решить спор об обращенных язычниках (Деян. 15:2, 4, 22).

Должностные лица ранней Церкви, известные как старейшины, иногда назывались также епископами (*episkopos*, букв. «надзирателями»). Эти два слова в Тит. 1:5, 7 выступают в качестве взаимозаменяемых.

Значения слов *пресвитеры* и *епископы*, вероятно, частично перекрываются в 1 Послании к Тимофею, где указания, касающиеся *пресвитеров* (1 Тим. 5:17), по всей видимости, относятся как к епископам (1 Тим. 3:1), так и к диаконам (1 Тим. 3:8). Таким образом, старейшины ранней Церкви были надзирателями (или «блюстителями», Деян. 20:28), пастырями (Еф. 4:11) и наставниками (Евр. 13:7), которые имели власть над паствой Божьей (1 Фес. 5:12). Они были призваны совершать молитвы (Иак. 5:14) и учить Слово (1 Тим. 5:17). Положение старейшин защищало их от недобросовестных обвинений, но если они погрязали в грехе, их публично отстраняли от должности в качестве примера для всех верующих (1 Тим. 5:19-20). Без назначения старейшин в церкви миссионерское служение оставалось «недоконченным» (Тит. 1:5). Для назначения на должность старейшин требовалось, чтобы кандидат вел праведный образ жизни, имел одну жену и был кроток.

Новозаветный термин *gēras* (и однокоренной глагол *gēraskō*) относятся к старости в целом. Ангел Гавриил сказал Марии, что Елисавета зачала сына «в старости своей» (Лк. 1:36). Автор Послания к евреям заявляет, что ветшающее и «стареющее» близко к уничтожению (Евр. 8:13).

В древности в племенных сообществах Ближнего Востока пожилым людям оказывали почет и уважение. В Библии долгожительство расценивается как награда за праведную и добродетельную жизнь, а старики считаются кладом житейского опыта и мудрости. Ветхозаветный обычай, благодаря которому общественное положение пожилых людей было почетным и — с социальной и политической точек зрения — привилегированным, получил свое продолжение в новозаветной практике предоставления руководящих должностей «старейшинам».

В заключение мы можем отметить, что современное понятие выхода на пенсию авторам Библии не было известно. Левиты оставляют должность в возрасте пятидесяти лет, но затем они продолжают помогать более молодым служителям (Чис. 8:24-26 «синод. «помогают содержащей стражу»)). В период Нового Завета Захария считал себя старым, однако продолжал служение в храме (Лк. 1:18-25). Не вызывает сомнений, что в древних земледельческих обществах

сам характер физического труда требовал прекращения трудовой деятельности в сравнительно раннем возрасте. Однако пожилые люди становились затем наставниками для своих внуков и советниками для пришедшего им на смену поколения. Библии чуждо само представление о возможности однажды прекратить работать и провести остаток жизни в безделье.

Уильям Т. Арнольд

См. также: СМЕРТЬ.

Литература: J.G.Harris, *Biblical Perspectives on Aging: God and the Elderly*; R.K.Harrison, *ISBE*, 3:587.

ВОЗРОЖДЕНИЕ см. НОВОЕ РОЖДЕНИЕ

ВОЙНА, СВЯЩЕННАЯ ВОЙНА, БРАНЬ

(WAR, HOLY WAR)

Несмотря на тот факт, что многие нации используют вырванные из контекста библейские цитаты для обоснования своих воинственных устремлений, Ветхий Завет отнюдь не прославляет и даже не рекомендует боевые действия в качестве способа решения проблем. Совсем наоборот: насилие всячески осуждается.

Ламех с его песнью отмщения представляет собой отклонение в истории человечества (Быт. 4:23-24). Знаменитые герои древности, «издревле славные люди», упоминаются в далеко не одобрительном контексте (Быт. 6:4). Насилие, наполняющее землю страданиями, стало одной из главных причин потопа (Быт. 6:11). Нимрод, могучий воин и первый военный агрессор (Быт. 10:8-11), не принадлежит к родословной линии Искупителя. Земля Нимрода обречена управляться мечом (Мих. 5:6).

Симеон и Левий утратили свои права среди первенцев, потому что их мечи стали орудиями жестокости. Хотя устроенная ими резня (Быт. 34) якобы имела нравственное обоснование, из-за нее они должны будут быть рассеяны в Израиле (Быт. 49:5-7). Когда Моисей убил египтянина, чтобы помочь еврею, он обнаружил, что тем самым мог только задержать Божье избавление (Исх. 2:12).

С именем Давида связывают успешное расширение его царства благодаря завоевательным походам. Он не мог, однако, построить храм Божий, поскольку вел большие войны и пролил много крови пред лицом Бога (1 Пар. 22:8). Когда Давид решил для военных надобностей провести народ-

ную переписку, это едва не стоило ему царства (2 Цар. 24).

Войны в Библии осуждались или даже останавливались пророками. Пророк Самей не позволил Ровоаму подавить восстание северных колен силой оружия (3 Цар. 12:22-23). Михей отказывается присоединиться к единому сердцу кликушеству пророков, призывающих к войне (3 Цар. 22).

Израильских руководителей пророк Овед осудил за то, что они пытались ввести иудейских пленников в страну (2 Пар. 28:11). Вождь Иудиных ждет Божий гнев за то, что они хотели расширить свои границы, когда Израиль был ослаблен из-за ассирийской агрессии на севере (Ос. 5:10). Их захватнические намерения сравниваются с бессовестностью землевладельцев, передвигающих межевые знаки, чтобы увеличить размер своего участка.

Когда война неизбежна, она должна вестись гуманно. Воюющим сторонам не позволено выходить за пределы обоснованного применения силы, необходимого для достижения определенных целей. В первых двух главах книги Амоса чужеземным народам предначертан суд за их военные преступления как против израильтян, так и друг против друга. Ииуй был уполномочен Яхве пресечь династическую линию Ахава, но его злодеяния были совершенно несопоставимы с этой целью. Поэтому дом Ииуя должен был наказан за кровопролитие в Изреэле (Ос. 1:4).

Тора содержит определенные правила для того, чтобы войны велись настолько гуманно, насколько это возможно. Взятых в плен женщин нельзя подвергать насилию. Если мужчина увидит пленницу, на которой захочет жениться, он должен уважать ее права и ее чувства. Ей следует отвести время на то, чтобы она оплакивала свою семью. Если муж позже охладит к ней, он не должен обращать ее в рабство или продавать за серебро (Вт. 21:10-14). Закон требовал, чтобы перед нападением на город были предложены условия мира. Если условия мира принимались, город нельзя было разорять (Вт. 20:11). Существовали даже охранительные законы, регулирующие уничтожение деревьев во время осады (Вт. 20:19-20).

В ветхозаветную эпоху нужда в военных действиях нередко отпадала благодаря чудесным или необычным обстоятельствам. В Исх. 14 приведен классический пример

библейского избавления. Моисей говорит израильтянам: «стойте и увидите спасение Господне, которое Он соделает вам ныне» (Исх. 14:13). Отборные войска фараона с их колесницами были уничтожены водами моря без какого-либо применения человеческого оружия.

Войска, осадившие город, где находился Елисей, поражены слепотой. Пророк прямо отвел их в Самарию. Когда их глаза открылись, пророк не позволил царю убить их. После того как пленников накормили, их отпустили к их государю (4 Цар. 6:18-22). Позже, в 4 Цар. 7:6, описывается, как арамейское войско обратилось в бегство, поскольку Яхве сделал так, что ему послышался громкий шум. Во времена Езекии ассирийская осада прекращена ангелом смерти (4 Цар. 19:35).

В Ионы 3:8 ниневитяне обвиняются не в идолопоклонстве, а в том, что творят насилие. В Ионы 4 Бог объясняет, что Он предпочитает сохранять людям жизнь, а не отбирать ее. Хотя и верно, что Яхве однажды накажет безбожные народы мечом, это произойдет в избранный Самим Богом день. Это не будет вызвано вспыхнувшим минутным гневом Бога. Бог не медлит с исполнением Своих обетований, но хочет, чтобы все пришли к покаянию (2 Пет. 3:9). В Зах. 1:12-13 даже Ангел Господень теряет терпение из-за такой медлительности, и его приходится успокаивать.

Надежды на будущее для Божьего народа связаны не с войной и завоеваниями. В будущем народы устремятся к святой горе, чтобы познать Бога. Тогда мечи и копья перекуют на сельскохозяйственные орудия, и войн больше не будет (Ис. 2:1-4).

Геноцид в книге Иисуса Навина. Истребление в Иерихоне и Гае всех жителей — «и мужей и жен, и молодых и старых», описанное в книге Навина (Нав. 6:20; 8:24-25), представляется жестоким и бессердечным, если воспринимать его в отрыве от контекста. Следует помнить, что это особый случай, имевший место только в начальном периоде овладения обетованной землей. Это не есть общее правило, применимое в каждом вооруженном конфликте.

Израилю запрещено вступать в союз с хананеями и в чем бы то ни было давать им пощаду (Исх. 23:32-33; 34:12-15). Однако в дни Авраама никому не казалось удивительным, что патриарх состоит в союзе с Эшколом и Анером (Быт. 14:13). В Быт.

15:16 Аврааму говорится, что мера беззаконий Аморецев еще не наполнилась. Симеон и Левий порицают за истребление ими жителей Сихемовых (Быт. 34; 49:5-7).

В Быт. 38 Иуда покидает братьев своих, чтобы поселиться рядом с хананеем по имени Хира, который стал его другом (Быт. 38:1, 12). Позднее сам Иуда и его сын женились на хананейках. Одна из этих хананеенок принадлежит к числу прямых предков Христа и является первой упоминаемой в Новом Завете женщиной (Мф. 1:3).

В конце периода судей Давид овладел Иерусалимом. Однако он не истребил живущих там иевусеев и даже не отбирал их земли силой. Напротив, он отказался от предлагаемого ему в дар гумна Орны Иевусеянина и заплатил за него полную стоимость (2 Цар. 24:18-24). В период Соломона, когда все хананейские крепости были покорены Израилем, оставшихся хананеев не убивали, но привлекали к оброчным работам (3 Цар. 9:20-21).

Все это свидетельствует, что для начального периода овладения землей были характерны особые обстоятельства. В главе Лев. 18 отмечается растленное состояние хананейского общества в эту эпоху. Отвратительные половые извращения были составной частью религии хананеев. Практиковались также жертвоприношения детей. В Лев. 18:25 сказано, что земля настолько осквернилась, что свергнула с себя живущих на ней. Подобные обычаи не только загрязнили бы чистый Моисеев яхвизм, но и подрывали бы основы семьи в любом обществе.

Во Вт. 20:16-18 указано, что хананеев следует истреблять, чтобы «они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих». Археологические данные подтверждают тот факт, что упомянутые в Лев. 18 мерзости были неотъемлемой частью хананейского культа. В одном литературном тексте описывается, как для главы хананейского пантеона рожают двоих детей жены некоего мужчины. Муж польщен, что они выбраны для этой цели. Литургические пометки показывают, что данный текст использовался в культовых целях. В этом сюжете прославляется рождение двух хананейских богов, которых зовут Шахар и Шалим. Представляется, что истребление этого народа совершалось на начальном этапе, чтобы позволить Моисее-

вой нравственности утвердиться в этой стране.

Поступки Иезавели, происходящей из Сидона жены Ахава, показывают, что бывает, когда всего одна хананейка получает доступ к власти. Она попыталась уничтожить всех пророков Господних (3 Цар. 18:13). Она подстроила убийство Навуфея, чтобы Ахав мог завладеть его виноградником. Ахав вырос в обществе, где десять заповедей имели существенное значение для нравственности. Иезавель росла в окружении, где могла лишь услышать, как хананейская богиня раскроила юноше череп, чтобы отнять у него лук.

В Ветхом Завете жизнь священна. По завету, установленному в Быт. 9:1-7, убийство карается смертью. И все же никакая физическая жизнь не может быть более важна, нежели Божий замысел об искуплении всего мира. Если бы хананеи получили возможность безвозбранно продолжать свое существование, они бы постепенно и мучительно истребили сами себя.

Представляется, что в замыслы Бога никогда не входило немедленное уничтожение всех хананеев. В книге Иисуса Навина в богословских целях представлен ряд блистательных побед. Однако в Исх. 23:29-30 указано, что изначальным Божиим замыслом было изгонять хананеев «мало по малу», так чтобы земля не опустела, и на ней не размножились дикие звери. Из Суд. 3:1-4 мы узнаем, что хананеи были оставлены, чтобы искушать ими израильтян, и чтобы те были готовы к войне. В книге Навина мы видим стремительное подавление способности хананеев представлять собой серьезную угрозу. В военном отношении они были парализованы, поэтому у них оставалось мало шансов оказать влияние на израильское общество.

По сути дела, книга Иисуса Навина умаляет значение человеческого фактора на войне. Навин категорически отрицает, что земля Хаанаанская была завоевана его мечом и луком (Нав. 24:12). До него Моисей говорил народу, что хананеи будут изгнаны не благодаря праведности Израиля, а из-за собственного нечестия (Вт. 9:4).

Когда израильтяне пересекли Иордан с его чудесным образом расступившимися водами, Навин, кажется, решил делать все то, чего никогда бы не сделал ни один толковый военачальник. Он на две недели привел в небоеспособное состояние все свои

ударные силы, подвергнув их мучительному обряду обрезания (Нав. 5:2). Когда войско выздоровело, оно совершило праздник Пасхи (Нав. 5:10). Затем Навин узнал, что он, в сущности, не является командующим и должен преклониться перед вождем воинства Господня (Нав. 5:14).

Израильтяне не имели инженерных навыков для осады укрепленных городов. Вместо этого они обходили вокруг города и для сокрушения его стен уповали единственно на свою веру. После того как ими были захвачены всего два города (Иерихон и Гай), они отправились на север во враждебные Сихемские земли. Там они остановились, чтобы совершить обстоятельное, затянувшееся на долгое время богослужение (Нав. 8:30-35).

Суть книги Навина сводится к тому, что овладение землей произошло отнюдь не благодаря блестящей военной стратегии, технически совершенному вооружению или великому героизму могучих воинов. Это произошло исключительно благодаря сверхъестественному акту благодати Бога, исполняющего обетования. Земля была дана по обетованию, и для владения ею следовало хранить верность Божьим обетованиям.

Священная война. В Ветхом Завете говорится о «бранях» или «войнах Господних» (Чис. 21:14; 1 Цар. 18:17; 25:28), однако выражение «священная война» не употребляется. В литературу оно было введено немецким ученым Фридрихом Швалли в 1901 г. Оно описывает такую войну, которая ведется в силу полной преданности замыслам и намерениям Бога. Бог не только одобряет и направляет священную войну, но и деятельно в ней участвует.

Первый пример такого рода войны встречается в еврейской Библии в Исх. 17:8-16. Здесь в роли агрессора выступают амаликитяне. Из Вт. 25:17-19 известно, что они напали на тех, кто отстал от основных сил, на ослабевших и уставших. Хотя весть об истреблении египтян при переходе Черного моря разнеслась широко, этот коварный противник не ведал сомнений, нападая на Божий народ. Таким образом, нападение Амаликитян было выпадом против славы Божьей.

Моисей взял жезл Божий и взмог на вершину холма. Пока жезл был воздет, одолевал Израиль. Но когда руки Моисея опустились, одолевал Амалик. К концу дня

битва была выиграна Израилем, потому что Аарон и Ор поддерживали руки Моисея в поднятом положении. Моисей получил повеление от Господа записать эти события в книгу. После этого у Яхве продолжалась непрестанная брань с Амаликом, пока тот не был полностью истреблен.

Поскольку такая война посвящалась Господу, зачастую ей предшествовали жертвоприношения, молитвы и определенного рода религиозные литургии. Руководитель обычно обращался к войскам, говоря им, что Яхве уже предал неприятеля в их руки и будет сражаться рядом с ними. Во Вт. 20:1-4 указано, что это должен сказать священник. По меньшей мере в одном сражении литургии, восславляющей несравненную благодать Яхве, оказалось самой по себе достаточно для того, чтобы одержать решительную победу (2 Цар. 20:20-23).

Не всегда было очевидно, что война действительно является священной. Изыскивались различные средства для определения отношения Яхве к грядущей битве, такие как урим, сновидения и пророчества. Если Господь не отвечал ни одним из указанных способов, это считалось зловещим предзнаменованием (1 Цар. 28:5-7), и оставалось только предпринимать самые отчаянные меры. Цари зачастую были чрезвычайно озабочены тем, чтобы выяснить, являются ли пророчества в пользу вступления в войну истинными (ср. 3 Цар. 22).

Поскольку война была священной, те, кто составлял вооруженные силы, тоже должны были быть святы. Они должны были освящаться для Господа (Нав. 3:5). Нередко это требовало усердной проверки и приготовлений. Каждый должен был быть ритуально чистым. Даже сам стан должен был быть свят. Нельзя было, чтобы Господь увидел в стане что-либо срамное (Вт. 23:9-14). Иногда даже само оружие освящалось для Господа (1 Цар. 21:5 {синод. «сосуды»}; 2 Цар. 1:21).

Эмоциональный и психологический настрой войск был очень важен. Всех, кто был малодушен и не способен безраздельно уповать на Яхве, отсылали домой. Всякого, для кого могли оказаться слишком важными оставшиеся незавершенными дела дома, отпустили по этой причине (Вт. 20:1-8).

Иногда цари пытались установить собственные правила ведения священной войны. Примером тому может служить требование Саула, чтобы никто из народа не вкусил

пищи до полного уничтожения врага (1 Цар. 14:24). Иногда битвы выигрывались за счет отказа от обычного ритуала и предписаний. Действуя таким образом, Ионафан с его оруженосцем внезапным нападением обратили в бегство казавшихся неуязвимыми филистимлян (1 Цар. 23:1-23).

Эти примеры показывают, что Богом нельзя манипулировать для достижения победы, следуя определенному набору «рецептов». Офни и Финеес совершили роковую ошибку, думая, что победа гарантирована только благодаря тому, что в стан принесен священный культовый предмет, а именно, ковчег Яхве (1 Цар. 4). Позднее Иеремия в своей храмовой проповеди разоблачает богословие, считающее Иерусалим неприступным из-за того, что в нем находится храм (Иер. 7:8-15).

В главах 1 Цар. 13; 15 Саул полагает, что ритуальное жертвоприношение важнее, нежели послушание Божьему слову (1 Цар. 15:22-23). Только верность Торе и преданное послушание Богу могут обеспечить победу. Коль скоро Тора тщательно исполняется, то обещано, что враги выступят одним путем, а побегут семью путями (Вт. 28:1, 7). В литературе о мудрости отмечается, что «когда Господу угодны пути человека, Он и врагов его примиряет с ним» (Пр. 16:7).

Кульминацией и окончанием сражения являлось посвящение военной добычи Господу. В общем случае, после священной войны все закланое становилось святыней Господу и входило в сокровищницу Господню (Нав. 6:17-18). Утаивание даже одним человеком чего-либо из закланого могло привести к самым серьезным последствиям. Непослушание Ахана привело к поражению близ Гая (Нав. 7 — 8). Саул сохранил часть закланого и из-за этого лишился царства (1 Цар. 15:23).

Заговения Давида. С самого начала карьеры Давида его военные успехи вызывали раздражение Саула. О нем женщины пели, что он победил десятки тысяч (1 Цар. 18:7), в то время как у Саула счет шел только на тысячи. Своей первой победой над великаном Голиафом Давид был обязан тому, что уповал не на силу оружия, а на имя Господа (1 Цар. 17:45). Еще в своей юности Давид уверовал, что одна только вера в Господа дает ему победу над львом и медведем. С таким настроением он и шел в свое первое настоящее сражение. Важна вера Давида в то, что израильские воины — воинство

Бога живого, и поэтому неуязвимы (1 Цар. 17:36).

В псалме 59, который традиционно считается Давидовым псалмом, утверждается, что помощь человеческая бесполезна. «С Богом», говорит Давид, «мы окажем силу; Он низложит врагов наших». Давид верует, что Бог даст боящимся Его поднять знамя победы; эта вера выражена в словах «Моав умывальная чаша Моя; на Едома простру сапог Мой» (Пс. 59:4-12).

В главе 2 Цар. 22 Давид провозглашает, что все его стратегическое военное могущество заключено в Яхве (2 Цар. 22:1-3). Взглядом веры он видит, как приближается его победа в шествии божественного Воителя, от поступи Которого сотрясается земля и поднимается буря (2 Цар. 22:8-16). Давид верует, что с помощью Бога способен на могучие свершения (2 Цар. 22:30). Именно от Яхве он научился всему своему воинскому искусству (2 Цар. 22:35). Победа доступна только через Божью благодать.

Ни одному царю не удалось повторить военных побед Давида. Прямую противоположность ему представляет Иеровоам II, похваляющийся своей ничтожной победой как делом рук своих (Ам. 6:13-14). Небольшая империя Давида стала примером, иллюстрацией и прообразом для грядущих побед идеального мессианского царя, Который будет владеть владычеством от моря до моря (Зах. 9:9-10). Он будет пасти народы железом (Пс. 2:8-9).

В Ам. 9:11-15 предрекается восстановление падшей скинии Давидовой. Ранняя новозаветная Церковь считала обращение язычников в веру по меньшей мере частичным исполнением этого пророчества (Деян. 15:15-18). Империя Давида никогда не была библейским идеалом, к которому следовало бы стремиться преходящим, земным царям. Подобные победы могут свершиться лишь в мессианскую эру.

Войны в литературе о Мудрости. Для ведения войны необходимо руководство; победа приходит при множестве совещаний (Пр. 20:18; 24:6). Один небольшой город с малым числом жителей был спасен мудростью бедняка (Ек. 9:14-15). Эти советы нашли свое отражение в поучениях Иисуса в Лк. 14:31-32. Царь, идущий на войну против другого царя, должен прежде оценить расклад сил. Так и всякий ученик, следующий за Христом по крестному пути, должен оценить свои силы.

Мирские войны являются рискованным делом. Даже превосходящие силы не гарантируют победы, поскольку для всего существует свое время и случай (Ек. 9:11). Существует, однако, и защита от капризов судьбы. Имя Господа — крепкая башня, где может укрыться праведник (Пр. 18:10). Можно иметь множество боевых коней, но в конечном счете победа принадлежит Господу (Пр. 21:31; Ис. 31:1).

Некоторые вещи более смертельны, нежели боевое оружие. Зубы нечестивых подобны ножам и мечам (Пр. 30:14). Есть люди, которые своим языком действуют как мечом (Пр. 30:14). В Иак. 3:5-6 сказано, что язык способен воспалить весь круг жизни. Существуют задачи, более трудные, чем взятие вражеского города. Сохранение самообладания и примирение с обиженным братом служат такими примерами (Пр. 16:32; 25:28).

С Исходом в Ис. 51:9-10 связаны мудрость, могущество и военные действия. В апокрифической книге Премудрости Соломона мудрость, она же Логос, всемогущественное Слово, выступает в качестве грозного воина. Слово сошло с царственных небесных престолов, чтобы острым мечом поразить первенцев египетских (Прем. 18:14-16). Следуя этим представлениям о мудрости и слове, Новый Завет отождествляет меч духовный и Слово Божье (Еф. 6:17). Тот же мотив встречается в Евр. 4:12-14. Здесь Слово уподоблено острому мечу, проникающему в помышления и намерения сердца.

Эсхатологическая война. Пророки предрекали, что в грядущие дни Израиль приобретет особое могущество пред лицом своих врагов. Железным рогом и медными копьями он сокрушит многие народы (Мих. 4:13). Сыны Сиона будут для сынов Греции как меч ратоборца (Зах. 9:13). Овцы стада Божьего однажды уподобятся славному коню для брани (Зах. 10:3). Эти пророчества относятся к слепопленной истории. Возможно, победы Маккавеев во втором столетии до Р.Х. и даже недавние успехи Израильской армии в современную эпоху являются их частичным исполнением.

Многие пророки предсказывали, что у некоторых народов возникнут самонадеянные, но тщетные надежды захватить Иерусалим как легкую добычу (Ис. 29:7-8; Иез. 38 — 39; Зах. 12 — 14). Такие радужные надежды Исаия сравнивает со сновидениями голодного человека, которому снится,

что он на пиру. В тот самый миг, когда их победа будет казаться несомненной, божественный Воитель выступит на защиту Своего народа (Ис. 63:1-5; Отк. 19:11-21).

В этом последнем противостоянии примечательно отсутствие сражения. Не будет никакой битвы! Вот две противоборствующие силы драматически сближаются. Когда можно было бы ожидать начала схватки, в повествовании просто говорится, что вражеские вожди схвачены. И далее, без всяких фанфар, они просто брошены в озеро огненное (Отк. 19:20). Прочие воины убиты мечом, который исходит из уст единственного всадника (Отк. 19:21).

Война в Новом Завете. Торжественный вход Иисуса в Иерусалим озаменовал Его прошлые и будущие победы над силами тьмы. Иисус выступает исполнением пророчества Зах. 9:9 о кротком царе, сидящем на ослице и молодом осле (Мф. 21:5). Восклицания народа — это слова из псалма 117: «благословен Грядущий во имя Господне» (Мк. 11:9-10). Многие специалисты по Ветхому Завету считают псалом 117 славословием в честь царя, возвращающегося с победой.

В Пс. 117:12 царь говорит, что враги окружили его, как пчелы. Именем Господним он низложил их. Радостный победный глас раздается в жилищах праведников (Пс. 117:12-15). Христос же незадолго до этого победил бесов (Мк. 9) и смерть (Ин. 11). Он говорит ученикам, что видел сатану, спавшего с неба, как молнию (Лк. 10:18).

В Своем торжественном шествии победоносный Воитель направляется прямо к храму и очищает его (Мф. 21:12) от меновщиков денег (Мал. 3:1-4). Его последующая смерть и воскресение описаны апостолом Павлом как военная победа над силами тьмы. Он разоружил начальства и власти. Он подверг их позору, восторжествовав над ними на кресте (Кол. 2:15). Затем, торжествующий подобно победившему царю в Пс. 67:19, Он вззошел на высоту, пленил плен и дал дары человекам (Еф. 4:8).

Перед самой Своей смертью Христос предвидел трагические последствия восстания против римлян и оплакал участь города (Лк. 19:41-44). На Своем крестном пути Он говорил женщинам, чтобы не плакали о Нем, а плакали о себе и своих детях, которых ждет это трагическое будущее (Лк. 23:27-30). В беседе на горе Елеонской Он предупредил учеников, чтобы они бежали

из города, когда увидят Иерусалим, окруженный войсками (Лк. 21:20-24).

Его предостережения о лжемессиях, которые придут под Его именем, вероятно, исполнились отчасти в лице Бар-Косивы, который в 132 г. по Р.Х. назвал себя «сыном звезды» (Бар-Кохба). Даже великий рабби Акива поверил, что это Мессия. С этих событий началось погнание Иерусалима язычниками (Лк. 21:8, 24). Христос предрек, что войн и слухов о войнах (синод. «смятения») будет в эти времена очень много.

Все это оказалось прообразом и иллюстрацией для сражения народа Божьего в конце времен. Христос не считал, что конец наступит в Его дни. Он считал, что подобные события станут началом скорбей и болезней (Мф. 24:8). Тот, кто читает о беседе на горе Елеонской, подобен человеку, обзорувавшему пейзаж и видящему две горные гряды. Они кажутся близкими друг к другу, в то время как на самом деле их могут разделять многие мили.

Разрушение Иерусалима римлянами в первом столетии — это ближние горы. Далеко-далеко от них расположены другие, нагромождение высочайших вершин. Это последняя война в конце века сего, которая будет сопровождаться множеством сверхъестественных явлений. Именно этот «род», поколение последних времен не пройдет до тех пор, пока все не исполнится (Мф. 24:34).

Ужасы последнего противостояния в книге Откровения принесены четырьмя апокалиптическими всадниками (Отк. 6:1-8). Первая стадия войны представляет собой скоротечное и не слишком ожесточенное сражение с применением лука, оружия, действующего на расстоянии. Затем, с появлением рыжего коня, начинается массовое истребление. Вороной конь означает нищету и лишения. А последний конь приносит в тылы опустошительную смерть от голода, мора и диких зверей. И все это — лишь начало скорбей.

Коварному преступнику, именуемому «антихрист», будет дана власть вести войну со святыми и победить их (Отк. 13:7; ср. Дан. 7:21-25). Однако внезапное появление Ветхого днями сразу прервет его бесчинства. В это время святым Всевышнего будет дано царство и власть над всей землей (Дан. 7:26-27).

Христианская жизнь до наступления этих времен метафорически сравнивается со сражением. К Тимофею обращен призыв переносить страдания, как доброму воину Иисуса Христа (2 Тим. 2:3). Он наставляет подвизаться добрым подвигом веры и держаться вечной жизни (1 Тим. 6:12). Однако эта брань не против крови и плоти, а против властей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных (Еф. 6:12). Павел призывает ефесян облечься для этой брани во всеоружие Божье (Еф. 6:10-15).

Церкви в Коринфе указано, что оружие, которым мы воинствуем, не есть оружие этого мира. Оно обладает божественной силой разрушения твердынь. Благодаря этим стратегическим преимуществам можно пленить всякое помышление в послушание Христу (2 Кор. 10:1-5).

Пол Фергюсон

См. также: ЗАКЛЯТОЕ; НАСТАВЛЕНИЕ; СУД; ПРАВДА; ПРОВИДЕНИЕ БОЖИЕ; НАКАЗАНИЕ; МЕСТЬ; ЖЕСТОКОСТЬ.

Литература: D. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy*; R. Gonen, *Weapons and Warfare in Ancient Times*; M. Lind, *Yahweh Is a Warrior*; G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*.

ВОЛХВОВАНИЕ см. ВОРОЖБА; МАГИЯ

ВОЛШЕБСТВО см. МАГИЯ

ВОЛЯ
(WILL)

При творении человека образ Божий принес ему ни с чем не сравнимую ответственность и славу. Он предполагает способность совершать осмысленный нравственный выбор (Быт. 1:6-27; 2:16-17). По благодати Божьей, свобода применять данную при творении волю для совершения нравственного выбора является одним из ключевых библейских различий между человеком и остальным творением. Суверенное владычество Бога обрело свое глубочайшее личностное выражение, когда творение увенчалось существом, обладающим волей, с помощью которой могло выбирать — быть послушным или непокорным, любить или не любить. Подлинное владычество — это не произвол и не принуждение; оно предполагает существование у людей собственной воли.

Извращенность воли падшего человечества проявилась в дерзких устремлениях тех, кто строил богохульную Вавилонскую башню (Быт. 11:1-9). В основе истории ис-

купления лежит Божье предложение человечеству вернуться к полноте взаимоотношений, утраченных в Едеме, несмотря на всю глубину грехопадения человека. Разумеется, это предполагает последовательный нравственный выбор.

Сущность греха заключается в самодовлеющем применении разума и воли при различении добра и зла (Быт. 3:5, 22). Вера и упование в конечном счете могут быть испытаны на уровне намерений (Быт. 17:1; ср. Быт. 20:5-6). Определенное намерение, склонность — это основное значение еврейского термина *’ābā*. Примечательно, что этот термин, означающий добровольно принятое решение, чаще всего встречается в отрицательных оборотах — «не захотел» (Исх. 10:27; Ис. 1:19-20). Его связь с глаголом «слушать» (*sāma’*) подразумевает, что за предвзятой интуицией, способностью постижения, следует «послушание», что почти всегда означает решительные шаги в согласии или в противоречии с кем-либо или с чем-либо (Иез. 3:7).

Показательно, что любовь к Богу упомянута в заповеди (Вт. 6:5). Истинная любовь не знает принуждения. Очевидным смыслом, который вкладывается в этот призыв к подразумеваемому главному отклику Израиля на основополагающее утверждение о единственности Бога, является требование верности, обусловленной способностью к нравственному выбору. Западное мышление быстро переключается на рассуждения о составляющих — о сердце, душе и силах. Но на древнем Ближнем Востоке представления о целостности человеческого существа предполагают решение о полной преданности Яхве как единственному истинному Богу. Личная привязанность всем существом (сердцем), направленность всех устремлений (души) и преданность во всей ее полноте (всеми силами) приобретают свое истинное значение, только тогда, когда существует личная свобода любить Бога по собственному выбору (Вт. 30:15-20; ср. Нав. 23:11; 24:14).

С библейской точки зрения, «сердце» (*lēb*) соотносится в первую очередь с внутренней сущностью человека, включающей в себя его волю, мышление и эмоции. Решения понимаются как расположение сердца (2 Пар. 11:16; 12:14; Иов 34:14). Намерения явным образом сочетаются с нравственной ответственностью. Как добро, так и зло проявляют себя прежде деяния, в воп-

росе воли человека (Быт. 6:5; Пс. 77:8). Таким образом, непокорство, ожесточение сердца и нежелание выполнять свои предусмотренные заветом обязанности требуют внутреннего преобразования, чтобы мог быть восстановлен мир. Об этом ясно сказано в молитве Давида, стремящегося «всем сердцем» испытывать страх перед Богом и славить Его (Пс. 85:11-12). И опять же, по сути невозможно отделить волю Божью от человеческой. Реальность непрекращающегося добровольного служения и жертвенности основана на действии Божьей благодати.

Готовность Яхве избрать (1 Цар. 12:22) Свой народ слишком часто наталкивалась на злоупотребление свободой воли со стороны Израиля (Неем. 9:17; Ос. 5:11; Зах. 7:11-12). Взаимоотношения Бога с Его народом восстанавливались, когда израильтяне откликнулись на Его благодать, всем сердцем стараясь соблюдать Его закон. О таком восстановлении взаимоотношений свидетельствовало Божье желание добровольных приношений и благоволение к ним (Исх. 35:29; Лев. 23:18). Свобода волеизъявления каждого из участников завета проявляется в том, как Израиль понимает, что могло бы доставить ему подлинную радость (Пс. 50:14-19). Богу угодны добродетельные деяния (Мал. 1:8, 13).

Оценка материалов Ветхого Завета показывает, что в центре внимания находится прежде всего воля Бога. Человечество соответствует образу Божьему тогда, когда делает сознательный выбор. Верность и преданность в завете обусловлены существованием воли у его участников и их свободным выбором — любить или не любить, хотя, что касается Израиля, то предвечный Бог неизмеримо его превосходит (Вт. 7:7-9).

Новый Завет лишь углубляет представления о значении человеческого выбора, которые введены в Ветхом Завете. Подтверждается суверенность воли Бога, и повсюду сохраняется в неприкосновенности концепция дара Божьей благодати — человеческой способности к выбору в контексте Божьего всеведения и руководства.

Употребляются две основные группы слов: 1) внутреннее волевое намерение или решение (*boulē*), замысел (*boulema*), сознательно и свободно сделанный выбор (*boulomai*); 2) желание, воля, хотение (*thelō*), воля или намерение (*thelēma*). Обе они используются взаимозаменяемо для всех тех

ветхозаветных понятий, которые мы рассмотрели. Небезынтересно, что *thelō* встречается чаще, чем *boulomai* (207 случаев против 37). Свобода выбора в делах, не связанных непосредственно с Богом, проявляется во всем Новом Завете. Иосиф, «не желая» (*thelō*) огласить Марию, решил или «желал» (*boulomai*) развестись с нею. Словоупотребление по обоим группам в контекстах, связанных с человеческими желаниями, подчеркивает ту библейскую традицию, что, хотя все ведаёт один только Бог, существует очень мало данных о произвольном и безличностном принуждении по отношению к человеческой воле (Лк. 7:30, «отвергли волю Божью о себе»; 1 Кор. 4:5). Божья воля, Божье желание совершенны, но они и достаточно велики, чтобы при необходимости включить в себя или использовать человеческую волю (Деян. 2:23).

Как и в каждой сфере человеческой жизни, Иисус является высшим примером совершенного послушания воле Божьей без принижения значения свободы личного выбора. Употребление понятия *воля* у Иоанна и Луки позволяет извлечь следствия не только для христологии, но и для человеческого существования. Правильное толкование молитвы в саду Гефсиманском исключает предопределенность, не зависящую от согласия Спасителя (Лк. 22:42). Иисус молится: «Отче! о, если бы Ты благоволил (*boulē*) ... впрочем, не Моя воля (*thelēma*), но Твоя да будет».

Здесь затрагиваются критические вопросы, связанные с человеческой волей. Божья воля прежде всего раскрывается людям как желание предложить им спасение. Человечество приглашено откликнуться на это желание и предложение. Коль скоро человек выбирает, чтобы воля Бога была выше его собственной, большая часть из того, что происходит далее, связана с распятием. Поскольку воля Божья связана в первую очередь с трудом искупления, то эта воля должна стать и главным устремлением верующего. Влияние этого соединения с волей Божьей проявляется во всех случаях этического и нравственного выбора, который совершает верующий (Мф. 22:37; Мк. 12:30; Флп. 2:13; Евр. 13:21).

М. Уильям Ури

ВОЛЯ БОЖЬЯ

(WILL OF GOD)

Тема, которая тем или иным образом затрагивается во всех частях Писания, — это тема воли Божьей. Воля Божья так же безгранична, как и весь Его замысел творения, и с точки зрения объективного содержания представляется определенной и неизменной. Поэтому ветхозаветные и новозаветные священнописатели пишут о воле Божьей как о категории, существование которой признано всеми. Но хотя Божья воля и может представляться чем-то вроде всеобъемлющего проекта, в практических приложениях она выражается в терминологии конкретности. Волю Бога можно также рассматривать в ее действенном аспекте как Его сознательное «решение», «желание» или «избрание» совершить что-либо.

Ветхий Завет. Подтверждение тому, что существует воля Бога Израилева, которая непреложна и движет Его действиями и жизнью Его народа, дается во всех частях Ветхого Завета. Создается представление, что Он постоянно действует и взаимодействует со Своим творением согласно Своему замыслу. Как сказано в стихе Пс. 134:6, «Господь творит все, что хочет». Его воля — также та руководящая нить, которой должен придерживаться в своей жизни Его народ.

Воля Божья — это не просто пассивный замысел, некий чертеж Его творения. Напротив, в Ветхом Завете очень часто описывается *осуществление Богом Своей воли*. В этом мы видим отблеск Его суверенного владычества над народами и отдельными людьми, а также той невозмутимой уверенности, с которой сочетается Его воля. В широком смысле, «Бог наш на небесах; творит все, что хочет» (Пс. 113:11; 134:6). Более конкретно, Его воля свершается над народами (Ис. 48:14), а также решает судьбы отдельных людей (1 Цар. 2:25). То, что Бог замыслил (какова Его воля), Он Сам и осуществит. Далее, ветхозаветные представления о воле Божьей в их развитии свидетельствуют, что Бог может в каком-то смысле рассматриваться в качестве инициатора осуществления Своей воли, и что этим могут быть обусловлены события, составляющие человеческую историю. Человеческая история нигде не считается неподвластной Богу. Это относится как к общему ее ходу, затрагивающему целые народы, так и к

См. также: СЕРДЦЕ; ЛИЧНОСТЬ; ВОЛЯ БОЖЬЯ.

Литература: А. Р. Найман, *SJT* 37:1 (1984): 13-22.

конкретным событиям, влияющим на жизнь отдельных людей.

По этой причине народ Израиля и отдельные люди должны согласовывать свою жизнь с волей Божьей и исполнять ее. Стих Пс. 39:9 в этом отношении становится программным заявлением: «я желаю исполнить волю Твою, Боже мой, и закон Твой у меня в сердце». В этом тексте псалмопевец объединяет две существенных составляющих при описании идеальной жизни в послушании Богу. Бог требует в качестве отклика на завет с Ним определенного поведения. Закон есть формулировка этих этических требований Божьей воли. Тот же мотив прослеживается в отрывке о «новом завете» в Иер. 31:31-34 — исполнение Закона (воли Божьей) есть сущность правильного отклика на заключение завета с Богом. Чтобы воля Божья была исполнена, необходимо сначала, чтобы Его народ был ей научен и понимал ее: «научи меня исполнять волю Твою, потому что Ты — Бог мой» (Пс. 142:10). Через Моисея, судей и пророков Бог раскрывает Свою волю и руководит народом в части ее проявлений в повседневных обстоятельствах. В одном из случаев Божья воля применительно к конкретной ситуации предусматривает отказ от иноплеменных жен (Езд. 10:11). Когда народ предпринимает какие-либо действия, это должно делаться в осознании того, что руководствоваться следует волей Божьей, и что ее невозможно остановить (Иов 42:2) — так, прежде чем принять решение, Давид говорит народу: «если угодно вам, и если на то будет воля Господа, Бога нашего...» (1 Пар. 13:2).

Концепция воли Божьей получает особое богословское развитие в аспекте спасения в текстах Исаии о Рабе. Бог избрал Кира для исполнения Своей воли, благодаря чему Иерусалим и храм будут отстроены (Ис. 44:28). Здесь воля Божья осуществляется в историческом событии; более того, это сoterиологический акт, так как через него к народу Божьему приходит спасение. В песни о Рабе, Который страдал добровольно, указывается, что «Господу угодно было поразить Его» (Ис. 53:10). Однако, это выражение воли Божьей, Его решительный замысел, раскрывается в своем значении в Ис. 42:1-9 и Ис. 49:1-7, где выявлено, что цель Бога — избавление Израиля и языческих народов, и что страдания Раба играют какую-то важную роль в этом замысле. И

снова, исторические события проявляют свое значение для спасения, развиваясь согласно установленной воле Божьей. И наконец, исполнение несущей спасение воли Божьей, «миссия» искупления Израиля и народов, связана с провозглашением действительного слова Божьего: «так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно» (Ис. 55:11). Воля Божья включает в себя замысел спасения.

Новый Завет. Представление о воле Божьей, как категориальной «надстройке» для участия Бога в делах человеческих и в самой сущности человеческой жизни, определило многое во взглядах ранней Церкви на богословие и жизнь. В дополнение к ветхозаветным влияниям формирующее воздействие, несомненно, оказали сама жизнь, служение и учение Иисуса.

Жизнь и служение Иисуса, как они представлены в Евангелии, свидетельствуют о важности концепции воли Божьей для Его понимания Своей роли и роли Своих последователей в истории искупления. Своим ученикам Иисус показал пример жизни, прожитой в полном согласии с волей Божьей, и предупредил их, что такая жизнь не всегда будет легкой. Трагическая сцена в саду Гефсиманском, описанная Матфеем, Марком и Лукой (с небольшими разночтениями), указывает на это самым ясным образом. Когда Иисус молится Отцу, Он выражает как определенность Своей воли, так и Свою преданность Богу: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты... Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя» (Мф. 26:39, 42; ср. Мк. 14:36; Лк. 22:42). Как Иисус, так и евангельские священнописатели знали, что воля Бога относительно смерти Мессии была определена. Однако Иоанн в особенности подчеркивает, описывая все служение Иисуса, согласие с волей Божьей. Однажды Иисус говорит ученикам: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня» (Ин. 4:34). Его служение описывается как исполнение воли Божьей: «Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин. 5:30; ср. Ин. 6:38-40).

Если Иисус должен был исполнять волю Божью, то же самое относится и к Его ученикам. В молитве, которой научил их Ии-

сус, воля Божья становится главным предметом внимания в жизни учеников. Они должны просить Бога, чтобы пришло Его Царство, и воля Его была на земле, как и на небе (Мф. 6:10). Пришествие Царства, Божьей силы во Христе, а затем, через Святого Духа, в Его Церкви, означало бы проявление Божьей воли в земном измерении. То, что подразумевается в этой просьбе, распространяется и на поведение учеников, как то выявляет контекст Нагорной беседы. Итак, весть о Царстве Божьем и концепция воли Божьей связаны между собой. В сущности, чье-либо родство с Иисусом доказывается не верностью Его учения, а исполнением воли Божьей (Мф. 12:50; Мк. 3:35). Точно так же, соучастие в Божьем Царстве проявляется не в благих намерениях, а в фактическом исполнении Божьей воли (Мф. 7:21; 21:31; Лк. 12:47). Послушание воле Божьей несовместимо с законническим послушанием религиозным правилам и превосходит его, так как эти правила из-за излишнего педантизма стали бессмысленными и даже препятствуют стремлению к познанию Бога (Ин. 9:31). В конечном счете, готовность человека познать и затем исполнить волю Божью определяет и его способность постигнуть истину Иисуса (Ин. 7:17).

В мышлении ранней Церкви, представленном Павлом и другими новозаветными священнописателями, концепция воли Божьей продолжает играть заметную роль.

Божья воля и направленность жизни. На самом своем фундаментальном уровне вера во всеобъемлющую волю Божью подразумевает веру в то, что ход вещей направляется ею, как об этом сказано в Рим. 1:9-10 («непрестанно воспоминаю о вас, всегда прося в молитвах моих, чтобы воля Божья когда-нибудь благопоспешила мне прийти к вам»), Рим. 15:32 («дабы мне в радости, если Богу угодно, прийти к вам») и Иак. 4:15 («вместо того, чтобы вам говорить: 'если угодно будет Господу и живы будем, то сделаем то или другое'»). Ранние христиане считали, что воля Божья способна присутствовать в жизни Его народа и влиять на дела человеческие. Ведь воле Бога невозможно противостоять (Рим. 9:19). Следовательно, цель христиан — жить согласно совершенной воле Бога и молиться в соответствии с ней (1 Ин. 5:14). Во многих случаях это может превосходить силы верующих, однако им помогает Святой Дух, Который

«ходатайствует за святых по воле Божьей» (Рим. 8:27).

Воля Божья и замысел о спасении. Особое внимание уделяется тому месту, которое занимает в воле Божьей замысел о спасении. Усыновление (Еф. 1:5) и наследование всех благословений искупления (Еф. 1:11) предопределены Божьим советом и Его волею. Событие, ставшее основой спасения, распятие Божьего Сына Иисуса, прямо названо исполнением воли Божьей (Деян. 2:23; 4:28; Гал. 1:4). Тем самым смерть Иисуса является частью Божьего замысла, а отнюдь не непредвиденным событием, которое оказалось необходимо как-то встроить в него. Более того, воля Бога искупить человечество, которая проявила себя уже очень давно в обетованиях Аврааму, без изменений осуществлялась на каждой стадии Божьего плана (Евр. 6:17). Подобно Аврааму, другие люди тоже сыграли выдающуюся роль в осуществлении воли Божьей спасти человечество (Деян. 13:36); в каждый момент воля Божья была определенной и непреложной (Лк. 7:30). Павел рассматривает свое призвание к апостольству, которое должноствовало принести спасение язычникам (Тит. 1:1-3), в точно таком же ключе. Почти во всех его посланиях подчеркивается, что именно волею Божьей он был призван к своему служению (1 Кор. 1:1; 2 Кор. 1:1; Еф. 1:1; Кол. 1:1; 2 Тим. 1:1; ср. Гал. 1:1; 1 Тим. 1:1; Тит. 1:1).

Учит ли Новый Завет, что воля Божья состоит в том, чтобы все были спасены, и, следовательно, никто не погиб? В двух местах говорится в связи с волей Божьей о всеохватности замысла о спасении. В 1 Тим. 2:3-4 сказано: «...Спасителю нашему Богу, Который хочет (*thelei*), чтобы все люди спаслись и достигли познания истины». В 2 Пет. 3:9 выражено сходное мнение: «Господь... долготерпит нас, не желая (*boulomenos*), чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию». Следует подчеркнуть, что ни в одном из текстов не говорится, будто бы спасены будут *все*, независимо от их отношения к Благой Вести. В первом тексте «достигли познания истины» — это формула, предполагающая решение разума об отношении к Благой Вести, то есть отклик на ее провозглашение. Во втором тексте, сходным образом, воля Божья спасти без ограничений «всех» обусловлена свободным выбором людей, который подразумевает их покаянием. Следовательно, хо-

ты эти тексты и говорят нам, что воля Бога спасти людей распространяется на всех и что Он желает спасти их, а не осудить, здесь не исключен необходимый элемент веры и отклика на Благоую Весть.

Христианская жизнь как непрерывающийся отклик на волю Божию. Божья воля охватывает каждый аспект жизни Церкви и верующих. Иногда слово *thelema*, означающее «то, что угодно», встречается отдельно. Тесная связь этого термина с волей Божьей порождает почти абсолютную уверенность, что в таких случаях (Иак. 4:15; Рим. 2:18 {синаод. «волю Его»}) он представляет собой сокращенное обозначение для воли Божьей. Христианская жизнь и «исполнение воли Божьей» — одно и то же, и их нельзя отделить друг от друга. Вообще говоря, итог христианской жизни, согласно священнописателю Послания к евреям, сводится к «исполнению воли Божьей»: «терпение нужно вам, чтобы, исполнив волю Божию, получить обещанное» (Евр. 10:36). Иоанн тоже приравнивает ту жизнь в верности Богу, которую ведет истинный христианин, к исполнению воли Божьей (1 Ин. 2:17). Более конкретно, рабы, чтобы оставаться христианами в рамках общественного института рабства, призваны слушаться хозяев, при этом исполняя волю Божию от души (Еф. 6:6). Страдания христианина — это один из аспектов его существования, который соответствует воле Божьей (1 Пет. 4:19).

Другие особые грани воли Божьей еще яснее выявляют ее значение для всех аспектов человеческого бытия. В 1 Фес. 4:3 сказано, что воля Божья есть наше освящение, которое Павел здесь соотносит с конкретным наставлением, чтобы мы «воздерживались от блуда». Далее в том же послании говорится, что по воле Божьей мы должны за все благодарить (1 Фес. 5:18). Воля Божья такова, чтобы христиане своим поведением не давали повода для клеветы со стороны неверующих (1 Пет. 2:15). Когда мы творим добрые дела и делимся друг с другом тем, что имеем, такие поступки «благоугодны Богу», то есть соответствуют Его воле (Евр. 13:15-16). И наконец, Павел в Рим. 12:2 умоляет верующих познавать и исполнять волю Божию, которая в следующих стихах более конкретно описывается в терминологии взаимного служения христиан друг для друга. Разумеется, никакое конкретное указание и даже никакой их

набор не раскрывают полностью и не исчерпывают волю Божию. Они просто очерчивают область и направленность для практических выводов.

Воля Божья должна исполняться христианами, коль скоро они истинные христиане, но для этого необходимо, чтобы предварительно были выполнены два условия. Во-первых, христиан следует научить ей, чтобы они могли постигнуть ее. Павел, например, был предызбран Богом, чтобы он познал волю Его (Деян. 22:14). Апостол также старался возвестить всю волю Божию (совет) в том, что касается как богословия, так и христианской этики (Деян. 20:27). О верующих он молился, чтобы они «исполнились познанием воли Его» (Кол. 1:9; 4:12). А нерассудительных верующих он призывает к тому, чтобы познание, что есть воля Божья, стало их главной целью (Еф. 5:17).

Во-вторых, Бог должен укрепить верующих, чтобы они могли соответствующим поведением исполнять Его волю. Человеческая немощь продолжает существовать рядом с совершенством Бога. Это означает, что Бог должен дать верующим просвещение, необходимое, чтобы они могли постигнуть, какова воля Бога (конец стиха Кол. 1:9). Но тогда Он должен и укрепить своих детей, чтобы они во всяком деле могли исполнять ее в совершенстве: «Бог же мира, воздвигший из мертвых... Господа нашего Иисуса [Христа], да усовершит вас во всяком добром деле, к исполнению воли Его, производя в вас благоугодное Ему» (Евр. 13:20-21).

Воля Божья и руководство. Сегодня в Церкви существуют различные взгляды относительно того, каким конкретно образом можно познать и исполнить волю Божию при принятии важнейших в жизни решений. В Ветхом Завете Бог предоставил средства (урим и туммим) для выявления Его указаний в разнообразных ситуациях. Иногда Он «говорит» — в сновидениях, либо из среды горящего куста или «тихим голосом» {синаод. «веяние тихого ветра», 3 Цар. 19:12; ср. Иов 4:16}, как в случае с Илией. В Новом Завете отмечены сходные случаи божественного руководства. Становится ясно, что Церковь и отдельные верующие должны стремиться к познанию воли Божьей и на ней основывать свои действия. Однако, хотя существует общее указание на то, что Бог властвует над Своей Церковью и над всем миром и проявляет уча-

стие к каждому аспекту жизни Своих детей, нам не сказано конкретно, что Бог будет отвечать «да» или «нет» на всякий вопрос, который только мы можем задать. Значительная часть библейского учения о Его воле относится к поведению и к Его замыслу о спасении. Что касается первого, стремление исполнить Его волю означает: 1) изучить, что сказано в Слове Божьем об аспектах нашего на него отклика; 2) согласованно с Церковью определить, как это учение нужно применять в новом историческом и культурном контексте.

Однако и мистический элемент, столь явно присутствующий в Писании — прямое Божье руководство во времена испытаний и поисков Бога — нельзя исключить в современных условиях. Мы должны искать Бога с помощью наших вопросов о призвании, но Он может и непосредственно руководить нами через мудрость Церкви и семейных руководителей, как и через сами обстоятельства. Что здесь считать нормативным, сказать трудно. Но явно неправильно говорить, будто бы воля Божья не затрагивает мельчайших деталей нашего бытия. Неправильно также рассчитывать, что Бог всегда раскрывает Свою волю в конкретных «да» или «нет», будь то подсказка «внутреннего голоса» или внешние знамения, как и думать, что существование Божьей воли освобождает нас от ответственности самим принимать решения. Мы пребываем «на распутье», зная, что должны искать Божьего руководства с помощью Писания, молитвы, наставлений христианских руководителей, мудрой оценки имеющегося у нас выбора, и зная, что Бог обещал руководить нами, но не имея возможности ограничить избираемые Им для этого средства.

Филип Г. Таунер

См. также: ИЗБРАНИЕ; ПРЕДВЕДЕНИЕ; ПРЕДПРЕДЕЛЕНИЕ; PROVIDENCE БОЖЬЕ.

Литература: G. J. Botterweck, *TDOT*, 5:92-107; G. Friesen, *Decision Making and the Will of God: A Biblical Alternative to the Traditional View*; E. Lohmeyer, *The Lord's Prayer*; D. Müller, *NIDNTT*, 3:1015-23; G. Schrenk, *TDNT*, 1:629-37; 3:46-62; E. Stauffer, *New Testament Theology*.

ВОРОЖБА, ПРОРИЦАТЕЛЬСТВО, ВОЛХОВАНИЕ (DIVINATION)

Общение с божеством с целью приобретения божественного знания, приводящего к ясности при принятии решений или к провидению в будущее. В древности на

Ближнем Востоке возникли две разновидности прорицания: приверженцы одной прибегали к индуктивным манипуляциям с природными или человеческими феноменами, а другая основывалась на интуитивных формах внутреннего откровения.

История волхования. В Месопотамии, Анатолии, Египте и Ханаане люди общались со своими божествами посредством волхования как на личном уровне, так и на общественном. Начиная с древнеавилонского периода (ок. 2000 г. до Р.Х.) в Месопотамии царям и их подданным принимать решения помогало гадание по внутренностям. Овцу забивали, извлекали ее печень и искали ответ в «знаках» на этом органе. Другие индуктивные типы гадания были связаны со свойствами звезд, луны, кишечника, легких, погоды, птиц и зародышей организмов. Гадание производилось также при помощи действий самого человека — люди бросали жребий, стреляли из лука, разливали масло по воде, пили вино, вызывали мертвых и брызгали водой на вола. В интуитивных разновидностях волхования на древнем Ближнем Востоке использовались оракулы, прорицания и сны.

В Израиле официальное отношение к волхованию ограничивало его применение такими формами, которые не соотносились с практикой окружающих культур. Большая часть индуктивных разновидностей была запрещена (Лев. 19:26; Вт. 18:11), хотя использование урима и туммима, а также жребиев до некоторой степени предполагало индуктивный подход. Большинство древних обычаев, однако, были в употреблении как у народа, так и у его руководителей. Библия неявно ссылается на использование знамений (Ис. 44:25), стрел (Ос. 4:12), поведения животных (1 Цар. 6:7-12), гадания по печени (Иез. 21:21-22), цветения жезлов (Чис. 17:1-11), некромантии (1 Цар. 28) и прорицательских высказываний, которые называются лживыми (Мих. 3:7, 11) или «знамениями лжепророков» (Ис. 44:25; Иер. 14:14; 27:9-10; Иез. 12:24; Зах. 10:2). Ссылки на «дерево прорицателя» (Суд. 9:37 {синод. «дуб Меонним»}), «сыновей чародейки» (Ис. 57:3) и на девушку, одержимую прорицательским духом (Деян. 16:16-19), свидетельствуют о широком распространении обычая.

Богословие волхования. Волхование исходит из предпосылки, что божества общаются с людьми. Такое общение требует

инициативы как со стороны людей, так и со стороны божества. Индуктивные способы основаны на человеческой инициативе. Библия предполагает, что приоритет принадлежит интуитивным методам (сны, видения, оракулы), а не индуктивным (урим и туммим, ефод). Хотя природные феномены могут передавать волю Бога, толкование их следует очень тщательно, причем толкованию может способствовать передача откровения в словесной форме. Представляется очевидным, что Бог не ограничен в выборе средств откровения.

Почему в Библии содержатся такие строгие запреты относительно индуктивных способов прорицательства? Второзаконие особенно осуждает все присущее языческим религиям. Ведь чужие боги могут навязать себя через подобные обычаи. Но даже с учетом этого в большинстве одобренных в Израиле способов предсказания наблюдаются параллели с окружающими культурами. Мог возникнуть вопрос о достоверности пророчеств с помощью таких методов, поскольку они оказываются трудными для истолкования. По этой причине словесные способы взяли верх над индуктивными. Однако даже пророкам приходилось проходить проверку на истинность (Вт. 18:21-22).

У человека существует потребность узнавать желания Бога. И Бог по Своему усмотрению сообщает о них множеством различных способов, в том числе и через знамения и пророков, — но всегда наиболее ясным и однозначным способом из всех возможных.

Дж. Майкл Хейган

См. также: ИДОЛ; ОТКРОВЕНИЕ БОГА: ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ.

Литература: M.deJong-Ellis, *Journal of Cuneiform Studies* 41 (1989): 127-86; H. A. Hoffner, *JETS* 30 (1987): 257-85; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*.

ВОСКРЕСЕНИЕ (RESURRECTION)

Ветхий Завет. В Ветхом Завете идея телесного воскресения постепенно превращается из смутных представлений в оформившееся чаяние. Начиная с осуждения на смерть в Быт. 3:19 в истории разворачивается замысел Божий. Патриархальный период в основном связан с его начальной стадией. На первый план выходят интересы общества, так как «обетование» относится к «семени». Продление существования происходит через потомство (Быт. 12:1-3; 15:1-

6), а индивидуальное воскресение особого значения не имеет.

Тем не менее в Ветхом Завете проявляется озабоченность судьбой отдельной человеческой души. Отчаянная дрожь Иова из-за перспективы смерти и тления перемежается лучезарной надеждой на самосохранение: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день возставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога» (Иов 19:25-26; ср. также Пс. 15:10; Ис. 26:19).

В развитии этой неотступно-насушной идеи об индивидуальном воскресении одним из главных факторов выступает проблема теодицеи (богооправдания). Поскольку, как легко убедиться, испорченные люди иногда бывают не наказаны за каждое свое злодеяние, а благочестивые люди страдают несправедливо, индивидуальное воскресение является естественно напрашивающимся философским ответом на эту проблему. Воскресение праведных для вознаграждения, а нечестивых — для наказания, придает смысл иначе бессмысленному существованию тех, кто придерживается путей Яхве во времена гонений. Должны найтись другие побудительные мотивы для верности Богу, коль скоро нет щедрой и немедленной награды за благочестие. Еще одним источником обиды было благоденствие неверующих, не испытывающих остроты и немедленного наказания за свою греховность и эгоизм. Таким образом, воздаяние за земные дела составляло неотъемлемую часть идеи индивидуального воскресения и служило для нее первичным толчком.

В 48-м псалме говорится, что умрут все, «мудрые» наравне с «невеждами». Безумные попадут в преисподнюю (это синоним смерти и могилы); «могила — жилище их» (Пс. 48:15). Роскошь материальных приобретений безумцев не сможет не померкнуть, поэтому псалмопевец наставляет: «не бойся, когда богатеет человек... ибо умирая не возьмет ничего» (Пс. 48:17-18). Хотя речь непосредственно о теодицее не идет, суть этого псалма сводится к указанию на Божье правосудие, которое после смерти свершится и над мудрыми, и над безумными. Мудрец, ходящий по путям Яхве, торжествует: «Но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня» (Пс. 48:16).

В псалме 87 псалмопевец стоит перед лицом смерти. Это явствует из тех слов, которые здесь используются для указания на гибель: «могила» (Пс. 87:5, 7 {синод. также «ров преисподний»}); «мертвые» (Пс. 87:6, 11); «гроб» (Пс. 87:6, 12); «бездна» (Пс. 87:7); «Аввадон» (Пс. 87:12 {синод. «место тления»}); «мрак» (Пс. 87:13); «земля забвения» (Пс. 87:13); «тьма» (Пс. 87:19 {синод. «не видно»}). Псалмопевец говорит: «жизнь моя приблизилась к преисподней» (Пс. 87:4), то есть к сумеречным пределам подземного мира. Псалмопевец затем риторически вопрошает: «Разве над мертвыми Ты сотворишь чудо? Разве мертвые встанут и будут славить Тебя? Или во гробе будет возвеждаема милость Твоя, и истина Твоя — в месте тления? Разве во мраке познают чудеса Твои, и в земле забвения — правду Твою?» (Пс. 87:10-13). Как и в Пс. 6:5-7, речь идет о том, что Бога могут славить только живые. Это свидетельствует о внимании к проблеме индивидуального воскресения, хотя вопросы и остаются без ответа (ср. Пс. 7:16; 48:16).

В Пс. 6:6 сказано: «Ибо в смерти нет памятования о Тебе: во гробе кто будет славить Тебя?». Псалом указывает на праведность Бога, проявляющуюся в теодицее: «избавь душу мою, спаси меня ради милости Твоей» (Пс. 6:5). Псалом 72 показатель в смысле динамики развития концепции индивидуального воскресения. Он начинается словами «как благ Бог к Израилю, к чистым сердцем!» (Пс. 72:1). Проблема очерчена ясно: «я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых» (Пс. 72:3). Нечестивые над всем издеваются, одеты в дерзость как в наряд, бесчинствуют, горделивы и злобно клеветуют (Пс. 72:6-9). И все же они благоденствуют и умножают свое богатство (Пс. 72:12). Далее псалмопевец задает риторический вопрос: «так не напрасно ли я очищал сердце мое?» (Пс. 72:13). Стремление понять это кажущееся несоответствие мучило псалмопевца (Пс. 72:16), пока он не уразумел, каков будет конец нечестивых (Пс. 72:17). Они будут внезапно истреблены (Пс. 72:19, 27), но праведного последователя Яхве ждет иное воздаяние. Как бы ни изнемогали его плоть и сердце, Бог — часть его вовек и потом примет его в славу (Пс. 72:24, 26).

В Ис. 26:10 сказано: «Если нечестивый будет помилован, то не научится он правде, — будет злодействовать в земле пра-

вых». Однако Божье правосудие свершится после смерти, как указывается в стихе Ис. 26:19: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе». Но нечестивых ждет иной конец: «Господь выходит из жилища Своего наказать обитателей земли за их беззаконие, и земля откроет поглощенную ею кровь, и уже не скроет убитых своих» (Ис. 26:21).

Перед самым пленом эсхатологическая нота, внушенная проповедью пророков, отметила растущий интерес к индивидуальной судьбе. В результате укрепились уверенность в продолжении существования после смерти. Например, в Иер. 31:30 сказано: «но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие». Речь шла уже не только о народе Израиля или потомках Авраама, как то бывало до Моисея, но также об отдельных людях.

Наиболее примечательные указания на воскресение людей можно обнаружить в поздней апокалиптической литературе, где лейтмотив спасения сближается с этими детализированными представлениями, которые позже нашли свое исполнение в воскресении Христа. О воскресении праведных и неправедных говорится в Дан. 12:2-3: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, во веки, навсегда». В отличие от «воскрешений» в 3 Цар. 17:17-24; 4 Цар. 4:31-37 и 4 Цар. 13:20-21, которые представляли собой возвращение к земному существованию, Дан. 12:2-3 относится к грядущей участи, так как формулируется в будущем времени (как в еврейском тексте, так и в Септуагинте).

Иудаизм периода «второго храма». В связи с молчанием пророков в период «второго храма» и ощущением отдаленности Бога представления о Божьей праведности выразились в идее о воздаянии после смерти. Вопрос о том, почему праведникам бывает плохо, продолжал питать надежды на воскресение, особенно из-за провала попыток возродить былое могущество Израиля. Апокалиптическая литература стала более распространенной, и много внимания уделялось жизни после смерти и индивидуальному спасению. В период второго храма именно в таком контексте страдающих от

гонений святых концепция воскресения из мертвых приняла тот вид, в котором мы находим ее в Новом Завете. Именно в этот период оформилась идея телесного воскресения.

Маккавейское восстание в 157 г. до Р. Х. всколыхнуло прежнюю веру в воскресение праведных и вознесло ее к новым высотам. Второй из семи замученных братьев отвечал «при последнем издыхании» своему палачу: «ты, мучитель, [как безумный] лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной» (2 Мак. 7:9, перевод мой — Э.А.). Третий из братьев, протянув руки в огонь, сказал: «от неба я получил их [руки]... и от Него надеюсь опять получить их» (2 Мак. 7:11). После того как семеро братьев были убиты, их мать сказала: «Творец мира... опять даст вам дыхание и жизнь» (2 Мак. 7:23).

О вере в воскресение свидетельствуют и другие иудейские источники. Примером является сирийский (переведенный с греческого) текст 2-й книги Варуха, относящийся к началу второго столетия. Варух спрашивает Бога: «В каком образе будут жить живущие в день Твой? И как сохранится их великолепие, которое будет после того? Может быть, они снова примут нынешний образ и облекутся в скованные члены, которые во зле, и которыми совершается зло?» (2 Вар. 49:2-3). Ответ, данный в главах 2 Вар. 50 — 51, заключается в том, что сначала «земля непременно отдаст умерших... не изменив ничего в их образе» (2 Вар. 50:2). После этого «образ тех, кто будет найден виновным, как и слава тех, кто будет оправдан, изменится» (2 Вар. 51:1-2). Злые примут более злой «образ», а праведные — более праведный.

Ко временам Христа фарисеи (иудейская секта, наиболее влиятельная в предхристианский период и возникшая по крайней мере во втором веке до Р. Х.) верили в воскресение (Деян. 23:8), а саддукеи в него не верили (Мф. 22:23; Деян. 23:8).

Новый Завет. Воскресение Христа является главным догматом Нового Завета. Воскресение Христа выступает средоточием таинства крещения. Хотя примеры крещения у иудеев встречались по меньшей мере за столетие до Христа, Павел символически связывает этот обряд с Его смертью, погребением и воскресением. Он говорит: «быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и

совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол. 2:12; см. также 1 Пет. 3:21-22; Рим. 6:3-5).

Вечера Господня в своей символике меньше связана с воскресением, нежели крещение, однако тот факт, что в ранней Церкви она праздновалась в Господень день, то есть в день воскресения Иисуса из мертвых, свидетельствует о таких же ранних ассоциациях.

Рассказ о пустой гробнице Иисуса содержится во всех четырех евангелиях (Мк. 16:1-8; Мф. 28:11-15; Лк. 24:1-12; Ин. 20:11-18). Пустой гроб Иисуса образует разительный контраст со всеми остальными мировыми религиями, пророки и приверженцы которых никогда не претендовали на что-либо подобное.

Явления Иисуса после Его воскресения избранным свидетелям сыграли важную роль для провозглашения Благой Вести (например, Мф. 28:9-10, 16-17; Лк. 24:34; Ин. 20:11-17; 21:1-2; Деян. 2:32; 3:15; 4:20; 10:40-41; 13:30-31; 1 Кор. 15:5-7).

Воскресение Христа — это предвестие общего воскресения всех людей, за которым последует свершение Божьего правосудия; для праведных будет «воскресение жизни», а для неправедных — «воскресение осуждения» (Ин. 5:28-29; ср. Отк. 20:4-6). Независимо от сложности временного порядка актов воскресения, упоминаемых в Новом Завете, телесное воскресение Христа является основой для грядущего воскресения человечества (1 Кор. 15:42-50). Дух, данный после Его воскресения, есть «залог» (или «первое осуществление» {синод. везде «залог»}) того, что Бог воскресит праведных из мертвых, и того, что они не окажутся «нагими», то есть бестелесными (2 Кор. 5:1-5; ср. Еф. 1:13-14), а будут во плоти пребывать с Богом. Хотя верующие, находясь во плоти, «воздыхают» (2 Кор. 5:2), они «облекутся» после своего воскресения (2 Кор. 5:4). Их ждет воздаяние за все поступки, совершенные в теле; поэтому человек должен стремиться быть угодным Богу (2 Кор. 5:6-10).

1 Кор. 15. Самое раннее новозаветное учение о воскресении встречается, несомненно, в главе 1 Кор. 15. Павел «преподает» то, что принял сам (вероятно, из устной традиции), и то, что имеет «первостепенное значение» {синод. 1 Кор. 15:3 — «первоначально»}. Павел говорит, что воскресение согласуется с писаниями — важ-

ное соображение для значимости всего учения. Кажущаяся незначительной хронологическая подробность («в третий день») отнюдь не является лишней; напротив, она свидетельствует об историчности события, которое было не частным субъективным переживанием, а фактом, произошедшим в реальном времени и удостоверенным Кифой, двенадцатью апостолами и пять сотнями других очевидцев.

Павел, прибегая к простой логике, выводит несколько заключений из посылки «если мертвые не воскресают». Специфическая проблема, к которой он обращается, состоит в том, что некоторые коринфяне говорят, будто бы нет воскресения мертвых (1 Кор. 15:12). Если нет воскресения вообще, тогда можно прийти к очевидному заключению, что «Христос не воскрес» (1 Кор. 15:13). Если же «Христос не воскрес», намечается еще несколько философских умозаключений.

Во-первых, миссионерская проповедь о Христе оказывается «тщетна» (1 Кор. 15:14). Это соображение, несомненно, было очень важным для Павла, учитывая, что его апостольство для язычников полностью основывалось на представлениях о Иисусе, Который восстал «первый из мертвых» (Деян. 26:23). Таким образом, миссия Павла среди язычников озарена светом воскресения Христа, а коль скоро воскресения нет, следует вывод о тщетности всех его усилий. В этих стихах Павел обращается к коринфянам со страстным чувством. Отсутствие воскресения было для Павла равносильно ложности всего христианского учения.

Во-вторых, если нет воскресения, то вера обращенных тоже «тщетна» (1 Кор. 15:14, 17). Эсхатологический аспект веры обусловлен идеей воскресения. Воскресение Иисуса служит залогом воскресения верующих. Грядущее спасение основано на воскресении Христа. Поэтому, если нет воскресения, «тщетна» оказывается и вера в Божью справедливость в аспекте решения проблемы теодицеи (ср. 1 Пет. 3:21; Рим. 4:25).

Воскресение Христа является прототипическим событием. Христос, как «первенец» (1 Кор. 15:23), дает верующим «начаток Духа» (Рим. 8:23). Этот Дух является «залогом» (2 Кор. 1:22; 5:5; Еф. 1:14) и основой для упования на «искупление тела нашего» (Рим. 8:23).

В-третьих, первые миссионеры оказываются «лжесвидетелями о Боге», коль скоро мертвые не воскресают (1 Кор. 15:15). Логика Павла не оставляет места для «духовного» подхода, в котором отрицалось бы воскресение. Вера в телесное воскресение равносильна вере в Бога. Если Бог существует, и если Он сотворил вселенную и имеет власть над нею, то Он имеет и власть воскрешать мертвых. Попытки объяснить воскресение как чисто социологический феномен, не включающий в себя элементы чуда, принижают значение этого события и ту роль, которую оно сыграло в становлении христианства.

Например, четвертый из выводов Павла — «вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 15:17) — свидетельствует о том значении, которое придает воскресению Павел. Воскресение Христа доказывает, что жертва Христа в качестве пасхального Агнца была принята Богом и стала основой для ниспослания верующим Духа и прощения их грехов.

В-пятых, если нет воскресения, то «умершие во Христе погибли» (1 Кор. 15:18). Иными словами, они возвратились в прах без какой-либо надежды познать грядущее существование. Это разрушает всякую основу для надежды верующих и преодоления ими страха смерти. Это влияет также на нравственность. Грядущий Божий суд определяет поведение на земле. Вывод Павла «если мертвые не воскресают... станем есть и пить, ибо завтра умрем» (1 Кор. 15:32) соответствует здравому решению, предлагаемому материалистическим гедонизмом в случае отрицания воскресения Христа в качестве первенца и последующего всеобщего воскресения. Как и в Ветхом Завете, теодицея, особенно во времена гонений, при отсутствии будущего оправдания воспринимается как тщета.

И наконец, эти логические построения заставляют Павла провозгласить «И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор. 15:19). В 1 Кор. 15:32 Павел упоминает о гонениях, которым подвергся в Ефесе, и которые имеют смысл, только если мертвые воскресают. Гонения и смерть многих первых христиан обуславливают вывод Павла о том, что решение проблемы теодицеи заключается в телесном воскресении.

В стихе 1 Кор. 15:35 задается риторический вопрос: «как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?». В своем ответе Павел стремится подчеркнуть, что личная тождественность сохраняется. Хотя люди «изменяются» (1 Кор. 15:51), в своей сущности они останутся теми, кем были. Павел иллюстрирует это примером пшеничного зерна, которое, будучи посеяно, изменяется, но остается пшеницей. В евангелиях явления Христа ученикам свидетельствуют о сохранении Его тождественности, хотя Он изменился. Раны на руках и ребрах Иисуса доказывают, что это по-прежнему Он (Ин. 20:20-29).

Рассуждение Павла о «первом Адаме», перстном, и «последнем Адаме», Христе и «духе животворящем», подводит к заключению о том, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор. 15:45-50). Иными словами, необходимо новое духовное рождение для того, чтобы войти в вечное царство Бога.

Согласно Павлу, важно не только воскресение Христа и его последствия для верующих, но и восхождение Христа через космос, во время которого злые духи не смогли повредить Ему, означающее, что весь мир был покорен под ноги Ему (1 Пет. 3:19; Еф. 4:8-10; Кол. 2:15, 1 Кор. 15:24-28). Эта раннехристианская концепция, так называемый классический взгляд на искупление, часто встречается в Новом Завете (ср. Деян. 2:32-35; Еф. 1:20-23; Евр. 1:13). В иудаизме периода второго храма вознесение в космос неким святым, который противостоит злым духам (например, Еф, Енох), было распространенной темой, однако никто не воссел «одесную Бога». Воскресение и последующее вознесение Иисуса (которые нередко понимаются как одно составное событие) в этом отношении уникально.

Эрик У. Адамс

См. также: ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА.

Литература: J. E. M. Dewart, *Message of the Fathers of the Church*; R. B. Gaffin, Jr., *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology*; G. R. Habermas, *The Resurrection of Jesus: An Apologetic*; M. J. Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament*; G. E. Ladd, *I Believe in the Resurrection*.

ВОСПОМИНАНИЕ

(MEMORIAL)

Понятие *воспоминание* постоянно встречается в Библии, особенно в Ветхом Завете. Бог вспоминает Свой завет со Своим народом, а Божий народ получает наставления

помнить Бога. «Воспоминание», зачастую противопоставляемое «забвению», может относиться не только к прошлому, но также и к настоящему, и к будущему (Ек. 11:8).

Бог помнящий. В Ветхом Завете Бог может «вспоминать», чтобы проявлять милосердие или вершить суд. Завет Бога со Своим народом лежит в основе каждого случая, когда Бог «вспоминает», будь то для благословения или для суда, а способность Бога «не вспоминать» зачастую приносит прощение (Иер. 31:34). Призыв к Богу вспомнить о Своем народе (или об отдельном человеке) составляет суть молитвы. Когда Бог воскрешает в памяти беззакония, такое воспоминание синонимично совершению суда (Пс. 108:14; Ос. 7:2). Не сохранить память о нечестивых — одно из окончательных проявлений Божиего суда (Пс. 33:17), в отличие от памяти о праведных, которая пребудет благословенна (Пр. 10:7).

Люди, помнящие о Боге. В Библии наиболее распространенными случаями обращения к понятию *память* являются наставления помнить Господа и Его могущественные деяния. Ни в одной из библейских книг этот мотив не обыгран более полно, чем в Книге Второзаконие, где Бог призывает израильтян вспомнить о Нем, об исходе и о скитаниях в пустыне, чтобы подготовиться к овладению Ханааном. Даже в Шма (Вт. 6:4-12) память о Господе выделена в качестве основополагающего элемента в израильском богословском образовании.

Сто четвертый псалом целиком посвящен воспоминаниям о чудесных деяниях Бога (Пс. 104). Иезекииль служит еще одним важным примером, однако он нередко обращается к концепции «воспоминания», чтобы упрекнуть Израиль за его грехи (Иез. 16:60-63).

Полнее всего понятие *помнить о Боге* выражается, по-видимому, в связи с самораскрытием Бога через Его имя (Исх. 3:14-15). Израиль должен помнить своего Бога как «Бога Авраама, Исаака и Иакова», Который есть «Сущий», на веки, из рода в род.

В Библии «воспоминание» эквивалентно «знаку». Многочисленные события и установления служат напоминаниями о Яхве. Радуга, знаменующая собой обетование Божие, напоминает о завете с Ноем; филактерии напоминают о законе (Исх. 13:16); суботу празднуют в память об отдыхе Бога после творения (Исх. 20:8-11).

И наконец, даже в евангелии присутствует напоминание о могущественных Божьих делах во спасение. Эти воспоминания подытожены вечерей Господней (1 Кор. 11:24-25), призванной напоминать верующим об искупительных деяниях Иисуса.

Джордж Л. Клейн

См. также: ВЕЧЕРЯ ГОСПОДНЯ; ПАМЯТЬ.

ВОССТАНОВЛЕНИЕ *см.* ОБНОВЛЕНИЕ

ВОСХВАЛЕНИЕ *см.* ПРАЗДНОВАНИЕ

ВРЕМЕНА ОТРАДЫ *см.* ОТРАДА

ВРЕМЯ

(TIME)

Спорный вопрос, содержится ли в Библии достаточно данных для формулировки полномасштабной доктрины времени; тем не менее, значение библейской концепции времени заключается, бесспорно, в том, что она выражает регулярность действия Бога, направляющего ход истории в соответствии со Своим замыслом о спасении. Еврейские слова *‘et, mō‘ed, ‘iddan, zēmān, yōt* и греческие *kairos, chronos, aiōn* являются главными связанными с временем терминами Библии, которые описывают это действие Бога.

Бог как Господь над временем. Время не есть фатальная или стихийная сущность; оно, согласно Писанию, находится под властью Бога и под Его непосредственным управлением. Время началось при сотворении и стало фактором, с помощью которого Бог продолжает раскрывать творению Свой божественный замысел.

Бог трансцендентен времени. Он установил смену дня и ночи и времен года, благодаря чему можно определять и рассчитывать время (Быт. 1:14), и Он обладает властью отменить их во исполнение Своего предвечного замысла (Ис. 60:19-20); более того, Бог управляет мировой историей, заранее определяя времена и сроки, установленные для всех народов, и отмеряя их окончание (Дан. 2:21; Деян. 17:26). Однако Бог не подвластен времени (Пс. 89:5). Оно никоим образом не влияет на Его личность и на Его дела: вечный Бог не утомляется и не изнемогает (Ис. 40:28) и Его замысел все преодолевает (Пр. 16:4; Ис. 46:10).

Далее, Бог проявляет неотступное участие в Своем творении. Он раскрывает Себя в истории согласно временам и срокам, ко-

торые положил в Своей власти (Деян. 1:7), и в Свой день осуществит завершение мировой истории через пришествие Иисуса (Еф. 1:9-10; 1 Тим. 6:15).

Бог, как «первый и... последний» (Ис. 41:4; 44:6; 48:12), «начало и конец» (Отк. 21:6), Тот, «Который был, есть и грядет» (Отк. 1:4, 8), «Царь веков» (1 Тим. 1:17; Отк. 15:3), проявляет Свою власть над временем.

В Новом Завете Иисус представлен как Господь над временем. Вместе с Отцом Он существовал до начала времен, сотворил все сущее и провиденциально его поддерживает (Ин. 1:1-3; Кол. 1:16-17; Евр. 1:2-3). Он не подвластен времени и не испытывает его неблагоприятного влияния: «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр. 13:8). Он тоже по праву называет Себя: «Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» (Отк. 22:13).

Человечество под властью времени. В отличие от Бога и Иисуса человечество подвластно времени в циклах рождения, жизни и смерти. На каждом человеке время оставляет свои следы старения, и в конце концов он умирает (Иов 14:5; Евр. 9:27). Жизнь его коротка и быстро проходит (Пс. 143:4; Иак. 4:14). Все наши дни на земле — события и обстоятельства и сама их продолжительность — находятся в руке Божьей (Пс. 30:16; 138:16).

Более того, все люди будут ощущать ход времени в своей жизни после смерти. Из-за греха все люди испытывают духовную смерть, которая предполагает вечное отчуждение от Бога (Рим. 5:17-21; 6:23). Смерть и воскресение Иисуса принесли избавление от греха и от духовной смерти, даровав вечную жизнь всем, кто верует (Ин. 3:14-17, 36; 1 Ин. 5:10-13).

Время как история искупления. На протяжении всей истории Бог осуществляет Свой замысел об искуплении падшего мира. По сути дела, сам ход времени является историей искупления.

Справедливо, что библейские священнописатели воспринимали движение истории как циклическое, с присущим ему набором предсказуемых, повторяющихся последовательностей событий: это упорядоченность и цикличность природы (Пс. 18:2-7; Ек. 1:4-7), цикличность человеческой жизни (Ек. 3:1-15) и ее рутинность (Ек. 1:8-11), возвышение и падение царей и империй (Дан. 2:21), и всеобщая склонность ко злу

(Суд. 2:6-23; 2 Пар. 36:15-16; Неем. 9:5-37; Рим. 1:18-32).

Однако они не считали историю статичной. Хронологическое время имеет в обоих Заветах чрезвычайное значение, так как через него прослеживается искупительное действие Бога в истории. Самым выдающимся примером этого в Ветхом Завете является избавление Израиля от египетского рабства (Неем. 9:9-25; Пс. 77:12-55; Ос. 11:1); в Новом Завете это пришествие Иисуса как Мессии, Спасителя и Господа (Деян. 3:12-26; 10:34-43; 13:16-41). Сущность такого божественного вмешательства, как откровения, исключает всякую возможность того, что время просто статично, не имеет своей цели и значения.

Время исполнено смысла в своем движении вперед. Заветы, которые Бог заключил с Адамом, Ноем, Авраамом, Моисеем, Давидом и Иеремией, свидетельствуют, что в истории последовательно раскрывается искупительный Божий замысел относительно человечества. Исполнение пророчеств, происходящее в предопределенное Богом время, тоже свидетельствует об этом. Воплощение служит здесь высшим примером: «но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4:4-5; ср. Мк. 1:15; 1 Пет. 1:10-12; Рим. 14:24-25; Еф. 1:10; 1 Тим. 2:6). Смерть Иисуса была не случайностью, а единократным искупительным жертвоприношением (1 Пет. 3:18; Рим. 6:10; Евр. 7:27; 9:26), произошедшим в точности тогда, когда предопределил Бог (Рим. 5:6). Точно так же, второе пришествие Иисуса — цель и конечная точка истории искупления — произойдет в назначенное Богом время (Мк. 13:32; Деян. 1:7; 3:21; 1 Тим. 6:14-15).

Настоящее время как время спасения. В Библии единогласно утверждается, что настоящее время есть время спасения. В Ветхом Завете после избавления Израиля от египетского рабства каждое последующее поколение должно было с любовью и послушанием исполнять законы, данные на Синае Богом, Спасителем израильтян (Вт. 11; Пс. 94:7-8). Наставление «время — взывать Господа» (Ос. 10:12) должно было стать постоянным стремлением Израиля.

В Новом Завете пришествием Иисуса в качестве Мессии ознаменовалось «лето Гос-

подне благоприятное» (Лк. 4:19, 21). Промежуток времени между воплощением и вторым пришествием символически предстает как юбилейный год (Лк. 4:19/Ис. 61:1-2; ср. Лев. 25:10), как время, когда спасение стало доступно для всех людей благодаря спасительным деяниям Бога в Иисусе. Итак, «теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения» (2 Кор. 6:2); теперь исполнился предопределенный срок открыть эту Божью тайну, сокрытую от веков и родов (Кол. 1:26; Тит. 1:3).

Ныне время стремительно утекает для верующих и неверующих. Бог ныне повелевает всем людям покаяться, потому что Он назначил день, когда будет судить вселенную через Иисуса (Деян. 17:30-31). Однако время, отведенное на покаяние, уже уходит (Отк. 2:21; 10:6). Верующие призваны использовать каждую возможность для служения Богу (Еф. 5:16; Кол. 4:5) и возрастать в вере, «доколе можно говорить 'ныне'», чтобы противостоять обольщениям вероотступничества (Евр. 3:13).

Последнее время. Конечный период времени, связанный со вторым пришествием Христа, по-разному называется последним временем, последними днями, последним часом {синод. «тот час»}, днем Господа, днем суда, днем гнева Божьего, временем наказания, кончиной века и концом. Так как в этих выражениях подразумевается окончание времени, это подчеркивает твердую новозаветную убежденность в том, что текущая история прекратится при возвращении Иисуса. Достоверность первого пришествия гарантирует достоверность второго (Деян. 1:7).

Наступление последних дней принимает в Новом Завете две формы. С одной стороны, мессианский век, ознаменованный первым пришествием Христа, предстает началом последних дней — судя по тому, что Петр обращается к Иоилу 2:28 для объяснения харизматических явлений, сопровождавших излияние Святого Духа в день Пятидесятницы (Деян. 2:17). Здесь мессианский век отождествляется с последними днями. Это время великого спасения, но и время усиления зла, разрастающегося до невиданных размеров по мере приближения парусии (возвращения Христа). Поэтому многие антихристы, лжеучители и всяческие беззакония, которые уже появились, безошибочно показывают, что насту-

пило последнее время (1 Ин. 2:18; 1 Тим. 4:1; 2 Тим. 3:1).

С другой стороны, хотя конец близок (Иак. 5:8; Евр. 10:37; Отк. 22:7, 10), он еще не наступил. И период смуты не приближает его. Из-за уникальной природы последнего времени оно имеет и такую сущность, которая не полностью совпадает с сущностью мессианского века. В число событий этого времени входит исполнение знамений, предвещающих конец — возвращение Христа, установление Его вечного Царства и последний суд. Но все же эти два времени частично пересекаются: благие следствия спасения во Христе, обетованные для верующих в грядущем веке (вечная жизнь, совершенное уподобление образу Христа и так далее), частично доступны для них уже в этом веке.

Время и вечность. Библия не уточняет, в каком смысле время существовало, если существовало вообще, до творения и будет ли существовать после возвращения Иисуса. Не уточняет она и соотношение между временем и вечностью, как бесконечностью времени или его отсутствием.

Однако то, как Бог и человечество соотносятся со временем, может быть параллельно тому, как время отличается от вечности. С одной стороны, Бог вечен, не имея ни начала, ни конца (Пс. 101:26-28; Ис. 40:28; Рим. 1:20); Он — Господь над временем. Он бесконечен, в том смысле, что, как Господь и Творец, Он находится над временем или вне него (Пс. 89:3, 5). Время для Бога реально. Оно становится средством, с помощью которого Он выявляет Свою непреходящую любовь к человечеству. С другой стороны, время и человечество бесконечны в том смысле, что у них есть начало, но длительность их существования безгранична. Бог обещает бесконечную жизнь с Ним тем, кто верует в искупительные свершения Иисуса (Ин. 3:16; 1 Ин. 5:13), и нескончаемое отчуждение от Него тем, кто их отвергает (Мф. 25:46; 2 Фес. 1:6-8).

Г. Дуглас Бакуолтер

См. также: ДЕНЬ; ПОЛНОТА ВРЕМЕНИ; ПОСЛЕДНИЙ ДЕНЬ.

Литература: J. Barr, *Biblical Words for Time*; O. Culmann, *Christ and Time*; G. Dellling, *TDNT*, 3:455-64; 9:581-93; J. Guhrт and H.-C. Hahn, *NIDNTT*, 3:826-50; C. F. H. Henry, *EDT*, pp. 1094-96; E. Jenni, *IDB*, 4:642-49; C. H. Pinnoock, *ISBE*, 4:852-53; H. Sasse, *TDNT*, 1:197-209.

ВРЕМЯ ИСПРАВЛЕНИЯ см. НОВОЕ МИРОУСТРОЙСТВО

ВСПОМОЖЕНИЕ см. СБОРЫ

ВТОРАЯ СМЕРТЬ

(SECOND DEATH)

Это выражение употреблено только в стихах Отк. 2:11; 20:6; 20:14; 21:8. Оно также встречается в targumim (Вт. 6:33; Пс. 48:12). Филон использует его для обозначения всех бедствий, порождаемых грехом, которые кончаются физической смертью и безнадежностью в иной жизни («Воздаяние и наказание» 2.419). В Отк. 2:10-11 вторая смерть противопоставлена венцу жизни, который дается верным. Эта смерть — утрата такой жизни, которая единственно и заслуживает называться жизнью.

Слово, обозначающее «вечное наказание» {синод. «муку вечную»} в Мф. 25:46 — это *kolasis*. Согласно Бауэру, в литературе новозаветного периода оно употреблялось только в смысле мирских невзгод и угрозений совести в иной жизни. Другие смыслы в греческом диалекте *койне* не зафиксированы. Мултон и Миллиган едва смогли найти в папирусах несколько примеров, где *kolasis* связано с человеком, действительно испытывающим наказание. В других местах Нового Завета это слово встречается только в 1 Ин. 4:18, где сказано, что в страхе есть мучение.

Вторая смерть будет повержена в озеро огненное (Отк. 20:14). Это будет вечная мука (Отк. 14:11), в которой все, что можно было бы назвать «жизнью», утрачено навеки.

Пол Фергюсон

См. также: ВЕЧНОЕ НАКАЗАНИЕ; СУД; ОЗЕРО ОГНЕННОЕ.

ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА

(SECOND COMING OF CHRIST)

В ветхозаветный период идея о том, что в надлежащее время Бог пришлет Своего Мессию (= Помазанника), появилась впервые, и такой образ мыслей сохранился в период между Заветами. Этот термин мог употребляться по отношению к неевреям, таким как Кир (Ис. 45:1), но характерным его значением был образ великого царя, которого Бог пришлет в конце мира, освободителя, который избавит Божий народ от его угнетателей. Христиане восприняли эту идею и развили ее. Они придали ей новое звучание, когда стали называть Иисуса «Христом», Помазанником, и считать, что Он не только прожил в Свое время земную

жизнь, но и должен вернуться на землю в конце века, чтобы установить окончательный Божий миропорядок. Отличие от прежних мессианских чаяний состоит в том, что Иисус уже приходил на землю, так что пришествие, на которое уповают христиане, должно стать вторым пришествием. Существенно также, что Мессия, второго пришествия Которого ждут верующие, уже прожил земную жизнь и совершил искупление для всех, кто верует в Него.

Учение Иисуса. Большая часть учения Иисуса относится к жизни «здесь и сейчас» и к тому, как люди должны совершать служение Богу. Он указал на исполнение ветхозаветных пророчеств (например, Лк. 4:21; ср. Мф. 12:17-21) и определенно знал, что послан Отцом, чтобы возвестить Царство Божье. Некоторые ученые считают, что это есть «реализованная эсхатология», и нынешнее Царство Божье, установленное жизнью и служением Иисуса — окончательное (Додд отстаивает эту точку зрения). Однако при подобной позиции упускается из виду тот факт, что Иисус явственно предвидел будущее «пришествие», когда нынешний миропорядок исчезнет и начнется совершенно новое состояние мироздания.

Так, Иисус предостерегал Своих слушателей, что всякого, кто постыдится Его и Его учения, постыдится и Сын Человеческий, «когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами» (Мк. 8:38). Это было высказано как нечто, уже усвоенное слушателями, поэтому представляется, что нечто подобное уже содержалось в предшествующих поучениях Иисуса. Не существует такой точки, в которой Иисус перестал бы учить о других вещах и начал проповедовать учение о Своем втором пришествии. С самого начала Иисус учит, что «приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1:15), и это, вероятно, подразумевает второе пришествие, так как именно тогда Царство и установится во всей полноте. То, что Иисус сказал о Своем втором пришествии больше, чем записано, представляется очевидным благодаря тому вопросу, который ученики задали Ему в последние дни Его земной жизни: «какой признак Твоего пришествия и кончины века?» (Мф. 24:3). До этого времени зафиксировано не так уж много высказываний о Его возвращении, но эти слова свидетельствуют, что Иисус и раньше учил Своих учеников, что вернется. Во всех трех синоптических евангелиях в

описании беседы на горе Елеонской присутствует значительная речь о втором пришествии Иисуса.

Это пришествие будет неожиданным и внезапным (Мф. 25:13; Лк. 12:40), но когда оно произойдет, оно будет подобно молнии, видной всем (Мф. 24:27; Лк. 17:24). Иисус указывает, что Его пришествие произойдет тогда, когда люди не будут ждать его (Мф. 24:36, 44). Этот призыв к готовности чрезвычайно важен (Мф. 24:42-51), так как свидетельствует, что пришествие Сына Человеческого имеет решающее значение. Ранее Иисусу была высказана просьба о том, чтобы отвести сыновьям Зеведеевым почетные места в Царстве. Иисус не отрицал, что такие места там действительно будут, однако указал, что они достанутся тем, кому уготовано Отцом (Мф. 20:20-23). Призыв к готовности, бесспорно, связан с наступлением Царства. Когда Иисус придет, слишком поздно будет начинать приготовления, поэтому Он призывает Своих последователей быть начеку, быть готовыми к Его пришествию, когда бы оно ни произошло. Нам следует также помнить поучительную притчу о талантах. Когда Господин вернется, Его люди будут держать ответ, как они распорядились талантами, которые Он дал им.

Важной составной частью учения Иисуса о Его втором пришествии является то положение, что второе пришествие будет сильно отличаться от первого. В первое пришествие Он был небогатым человеком, предметом презрения для религиозных и светских властей и, по-видимому, так и остался совершенно неизвестен для многих людей. Но при Своем возвращении Он грядет «на облаках с силою многою и славою» (Мк. 13:26). Кое-какие выводы о Его высоком положении можно сделать из того факта, что Он «соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба» (Мк. 13:27); Его узрят «сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (Мк. 14:62).

В самом конце Своей земной жизни Иисус решительно заявил, что вернется, сказав на суде Каиафы: «вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (Мк. 14:62). А Лука сообщает о словах Иисуса перед самым Его вознесением «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» и о словах ангелов «Сей

Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:7, 11). В Книге Деяний имеется также указание, что Бог «назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых» (Деян. 17:31). В этой книге нечасто говорится о втором пришествии, однако нельзя сказать, чтобы этот мотив во втором произведении Луки вообще отсутствовал.

Особое внимание уделяется суду после возвращения Иисуса. Первым его проявлением станет отделение спасенных от погибших. Так, в это время из двух работников на поле или из двух мелющих женщин «один [или одна] берется, а другой оставляется» (Мф. 24:37-41). Еще одним проявлением станет то, что «восплатится все племена земные», когда «увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24:30; у Луки Иисус говорит про «тот день, когда Сын Человеческий явится», Лк. 17:30). Здесь подчеркивается, что мирские люди будут так и продолжать жить, как жили, не задумываясь о своих обязанностях перед Богом и не сознавая своей ответственности, вплоть до самого дня второго пришествия Иисуса. Представление о последнем суде можно выявить также в таких поучениях Иисуса, как притча о талантах. Повсюду присутствует идея о человеческой ответственности и последнем суде, который должен начаться после триумфального возвращения Иисуса в конце века сего.

В четвертом Евангелии мало что сказано о втором пришествии, однако здесь неоднократно указывается, что Иисус позаботится о Своих избранных, которым будет дана жизнь вечная, и которых Он воскресит в последний день (Ин. 6:39, 40, 44, 54). Об этом свидетельствуют также слова о Его возвращении для того, чтобы взять учеников к Себе (Ин. 14:3, 28), и так сильно озадачившее учеников высказывание о том, что они опять увидят Его (Ин. 16:16-18, 22). В заключительных стихах этого Евангелия еще раз говорится о возвращении Иисуса (Ин. 21:22-23).

Парусия. Очевидно, что второе пришествие Христа имеет большое значение для ветхозаветных священнописателей. Павел, например, говорит о нем в большинстве своих посланий. Он довольно часто употребляет

слово *parousia* (14 раз), которое первоначально означало «присутствие» (Флп. 2:12) и, соответственно, «пришествие для присутствия» (другие способы указания на Пришествие — это слова *apokalypsis*, «откровение», и *epiphaneia*, «явление»; нередко упоминается и «день» или «великий день»). Этим словом описывалось «пришествие» царя или императора, обезжающего провинции, а в некоторых религиях — явление божества. В Новом Завете оно начинает употребляться как специальный термин, обозначающий второе пришествие Царя. То, что первый раз Иисус пришел униженным, презираемым и отверженным, мужем скорбей, имело для первых христиан большое значение. Но то, что в надлежащее время Он вернется в торжествующем величии, было не менее важно.

О бесспорной значимости возвращения Христа с исчерпывающей ясностью свидетельствует количество ссылок на него в Новом Завете. Однако трудности при толковании этой темы испытывала даже ранняя Церковь. Так, Павел наставляет одну из общин первых христиан «не спешить колебаться умом и смущаться» из-за лжеучения «будто уже наступает день Христов» (2 Фес. 2:2). Если учение о парусии могло быть настолько извращенно понято уже в самые первые дни Церкви, то не приходится удивляться, что нам трудно будет свести все новозаветные высказывания на эту тему к некоему общему знаменателю.

В своем 1-м послании к фессалоникийцам, бесспорно, одним из самых ранних среди сохранившихся, Павел уделяет внимание проблеме умерших верующих. Очевидно, некоторые первые христиане думали, что такие люди лишаются участия в чудесах при возвращении Христа. Павел же говорит, что напротив, когда Иисус вернется, они пребудут с Ним; и мы, живые, «не предупредим умерших» (1 Фес. 4:15). Далее он говорит, что «Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба» (1 Фес. 4:16). Очевидно, что Павел описывает величественное пришествие, пришествие для власти, а не что-то подобное первому пришествию Иисуса, пришествию для служения. Далее он говорит, что живущие верующие восхищены будут в сретение Господу на воздухе. Традиционно это понимается так, что Павел говорит о конце известной нам земной жиз-

ни и о наступлении окончательного состояния мира.

Однако некоторые христиане усматривают в этих словах тайное «восхищение/похищение» (по аналогии с латинским *raptus*, «схватить, похитить»), при котором верующие будут тайно изъяты из этой жизни и пребудут с Господом, в то время как земная жизнь продолжится без них до конца рода человеческого. Претрибуляционисты (сторонники парусии до периода скорби) считают, что для оставшихся на земле далее наступят времена испытаний (Мф. 24), которые продлятся тысячу лет (Отк. 20:5); Мидтрибуляционисты думают, что Церкви предстоит три с половиной года испытаний, прежде чем она будет «восхищена» (ссылаясь на Дан. 7:25 и так далее). Пострибуляционисты считают, что Церковь останется на земле во времена испытаний, и возвращение Христа произойдет после этого. Трудно удержаться от вывода, что кое-кто бывает слишком самоуверен при толковании некоторых затруднительных мест Писания. О том, что Христос вернется в конце века, приведя с Собою «умерших в Иисусе» (1 Фес. 4:14), и что живущие верующие будут восхищены в сретение Господу на воздухе (1 Фес. 4:17), сказано ясно. Ясен и тот факт, что все это будет происходить гласно и открыто, так как Господь придет «при гласе Архангела и трубе Божией» (1 Фес. 4:16). Однако мы должны проявлять осторожность, когда выходим за пределы того, что сказано, и пытаемся соотнести это с другими местами в Писании. И как бы мы ни толковали затруднительные места, надлежит помнить, что Иисус призвал Своих последователей бодрствовать (Мф. 24:42).

О том, что возвращение Христа будет величественным, сказано достаточно ясно. Он явится «с неба, с Ангелами силы Его, в пламенеющем огне» (2 Фес. 1:7-8). Тогда «Он придет прославиться во святых Своих и явиться дивным в день оный во всех веровавших» (2 Фес. 1:10). Павел говорит о «блаженном уповании», которое далее разъясняет в словах о явлении «славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:13). Вера приведет «к похвале и чести и славе в явление Иисуса Христа» (1 Пет. 1:7; ср. «славу» в 1 Пет. 1:11). В начале книги Откровения мы читаем: «Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око» (Отк. 1:7), и до самого конца книги у нас не остается сомнений в величии

Христа, Который превознесен превыше всех небес, и Который вернется на эту землю.

Окончательное торжество добра. Возвращение Христа ознаменует собою эру, в которую добро восторжествует, и эта истина выражена в Писании многократно. Так, книга Откровения постоянно напоминает нам, что силы зла не могут противостоять могуществу Бога. Идея окончательного торжества добра над злом выражается многими способами, в том числе в незабываемых видениях небесного города и брака Агнца. Иногда она сочетается с указанием на поражение сил зла, как в случае, когда Павел говорит, что Христос предаст Царство Отцу, предварительно уничтожив все противодействующие силы (1 Кор. 15:24). «Гнев Божий» грядет (Кол. 4:6), и этот гнев, несомненно, означает победу над злом. Павел упоминает также «отступление», которое должно прийти прежде, и «сына погибели», который «откроется». Далее он указывает, что «тайна беззакония уже в действии» в этом мире, но более полно она проявится, когда «удерживающий теперь» будет убран. Однако Господь Иисус истребит силы зла «явлением пришествия Своего» (2 Фес. 2:3-12). Верующие ожидают «нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3:13).

Иногда подчеркивается могущество зла, особенно в последние дни перед пришествием Христа. «В последние дни наступят времена тяжкие» (2 Тим. 3:1), и даже среди тех, кто исповедует Христа, найдутся такие, которые отступят от веры и станут внимать «учениям бесовским» (1 Тим. 4:1). Павел молится о «пришествии Господа нашего Иисуса Христа» и объясняет, что «день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха» (2 Фес. 2:1-3). Появятся наглые ругатели, спрашивающие: «где обетование пришествия Его?» (2 Пет. 3:4). В 1-м послании Иоанна содержится предостережение относительно «антихриста», а дальше священнописатель говорит, что теперь появилось «много антихристов», благодаря чему его читатели могут опознать «последнее время» (1 Ин. 2:18). В книге Откровения приведено несколько ярких картин зла, которое наступит в последние времена. Новозаветным священнописателям никогда не было свойственно недооценивать могущество зла; они сталкивались с ним в собст-

венной жизни, пытаясь жить по вере, несмотря на ожесточенное противодействие, и они были уверены, что зло просуществует до конца времен. Но не менее они были уверены в том, что при возвращении Христа все зло будет побеждено, и наконец наступит Царство Божье, Царство, в котором превыше всего будет правда.

Неожиданность наступления дня Господа. Хотя о втором пришествии Христа Новый Завет предупреждает многократно и различными способами, в нем также указано, что это пришествие окажется внезапным и неожиданным. Этот день «так придет, как тать ночью» (1 Фес. 5:2). И воскресший Господь говорит Сардийской церкви, чтобы она бодрствовала, иначе Он найдет «как тать» (Отк. 3:3). Когда люди будут говорить: «мир и безопасность», внезапно постигнет их пагуба (1 Фес. 5:3). Верующие призываются пребывать в Сыне, «чтобы, когда Он явится [при *парусии*], иметь нам дерзновение и не постыдиться пред Ним в пришествие Его» (1 Ин. 2:28). Хотя будут «знамения», предвещающие пришествие, его сроки невозможно точно исчислить, и люди все равно будут застигнуты врасплох, когда придет Иисус.

Иногда говорится, что это случится скоро: «еще немного, очень немного, и Грядущий придет и не умедлит» (Евр. 10:37). Выражение «очень немного» нам следует понимать с точки зрения вечности. В сопоставлении с краткой человеческой жизнью срок становится уже значительным, но библейский священнописатель далек от таких сопоставлений. Его фраза «очень немного» говорит о несомненности, а не о близости срока в земном понимании. То, что второе пришествие будет «скоро», подчеркивается в книге Откровения (Отк. 22:7, 12, 20). Однако «скоро» это будет во времяисчислении Бога, а не в нашем.

Нетерпеливое ожидание. Вызывающая благоговейный трепет сущность пришествия и его внезапность не должны вызывать у верующих опасений по поводу него. Коринфская церковь «с нетерпением» ожидает этого дня (1 Кор. 1:7 {синод. просто «ожидая явления»}). Ефесянам указано, что они Святым Духом «запечатлены в день искупления» (Еф. 4:30). Это необычное обозначение для дня возвращения Христа, однако не может быть сомнений, что здесь имеется в виду Его пришествие. Верующие могут ожидать этого дня без боязни. До тех

пор они ожидают «с небес Сына Его [Бога]» (1 Фес. 1:10). Павел говорит о своем уповании на Христа и о своей уверенности, «что Он силен сохранить залог мой на оный день» (2 Тим. 2:12). Ему нет необходимости пояснять, что это за «онный день»; день этот настолько важен для христианского вероучения, что Павел может ничего больше не добавлять. А нам следует отметить его уверенность по поводу того, что должно произойти в этот день. Сходным образом, священнописатель Послания к евреям уверен, что придет «царство непоколебимое» (Евр. 12:28).

Иногда речь заходит о надежде. Мы спасены «в надежде» (Рим. 8:24), в надежде, которая сосредоточена не на этой только жизни (1 Кор. 15:19), но на том, что уготовано нам «на небесах» (Кол. 1:5). Эта надежда — надежда благоговейного упования, которая есть «Христос в вас, упование славы» (Кол. 1:23, 27). Наша надежда — Иисус Христос (1 Тим. 1:1). Христиане ожидают «блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:13). Петр говорит об «уповании живом», данном христианам, и далее указывает, что они предназначены «ко спасению, готовому открыться в последнее время» (1 Пет. 1:3-5). Он призывает своих читателей: «совершенно уповайте на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1 Пет. 1:13). Из 1-го послания Иоанна мы узнаем, что «когда откроется, будем подобны Ему», и еще нам сказано, что «всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя» (1 Ин. 3:2-3). Иногда священнописатель говорит не о надежде, а об уверенности: «любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда» (1 Ин. 4:17).

Суд. То, что возвращение Христа приведет к суду над всеми людьми, указано совершенно ясно. Это может описываться через выражение твердой надежды для верующих; встречается также много мест, в которых говорится о ждущем их окончательном состоянии. Так, Павел заверяет коринфян, что Христос, когда явится, «утвердит вас до конца, чтобы вам быть неповинными в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1:7-8). То, что коринфяне окажутся «неповинными», свидетельствует, что для каждого человека будет выявляться его вина. Немного дальше Павел приводит свое поучение о том, что христиане строят на

основании, которое есть Иисус Христос, и напоминает, что «день покажет», то есть принесет суд. Огонь испытает дело каждого. Те, у кого дело устоит в огне, будут вознаграждены, а те, кто не пройдет испытание, потеряют урон (1 Кор. 3:11-15). О верующих сказано, что они, когда явятся Христос, тоже явятся «с Ним во славе» (Кол. 3:4), а также, что мы ждем с небес Иисуса, «избавляющего нас от грядущего гнева» (1 Фес. 1:10). Павел молится за фессалоникийцев — их «дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествии Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:23). Апостол также говорит о венце правды, «который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный», и который, как добавляет Павел, будет дан не только ему, «но и всем, возлюбившим явление Его» (2 Тим. 4:8). Иногда встречаются такие указания на день суда, где пришествие Христа прямо не упомянуто, но подразумевается достаточно явно (например, 1 Пет. 4:5; ср. 1 Пет. 4:7).

Павел опирается на уверенность в пришествии «дня», побуждая верующих к тому, чтобы они деятельно служили Господу. Так, он молится, чтобы любовь христиан из Филипп все более и более возрастала, и они познавали лучшее и «были чисты и непреклонны в день Христов» (Флп. 1:9-10). Павел спрашивает фессалоникийских верующих: «Ибо кто наша надежда, или радость, или венец похвалы?» пред Господом нашим в пришествие Его; и сам же отвечает: «Не и вы ли?» (1 Фес. 2:19).

Первенство Христа. В Свое первое пришествие Иисус был «презрен и умален пред людьми» (Ис. 53:3), однако Новый Завет не оставляет сомнений, что во второе пришествие все будет по-другому. Тогда Отец все покорит «под ноги Его» (1 Кор. 15:27). В этот день все Его люди будут собраны к Нему (2 Фес. 2:1), и «так всегда с Господом» будут (1 Фес. 4:17). Это уверенность, которую Павел называет «блаженным упованием», разъясняя далее, что речь идет о явлении «славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:13). Нам следует также обратить внимание на места, говорящие о Царстве, так как в этот день Иисус будет Царем, что с исчерпывающей ясностью раскрыто в книге Откровения. Священнописатель Послания к евреям добавляет интересную для нас мысль, когда говорит о ветхозаветных святых, что Бог

предусмотрел, «дабы они не без нас достигли совершенства» (Евр. 11:40). А Иуда указывает, что верующим надлежит сохранять «себя в любви Божией, ожидая милости от Господа нашего Иисуса Христа, для вечной жизни» (Иуд. 1:21). Разумеется, в некотором смысле верующие уже обрели вечную жизнь, однако Иуда имеет в виду, что завершение будет достигнуто только тогда, когда вернется Иисус.

Тысячелетнее царство. Идея о втором пришествии Иисуса господствует в книге Откровения с ее яркими образами, подчеркивающими несомненность Его возвращения и того преображения мира, которое при этом произойдет. Существуют проблемы относительно того, как именно следует толковать эти видения, особенно указания на заточение сатаны в течение тысячи лет и на царствование некоторых верующих со Христом в это же время (Отк. 20:1-6). Мнения евангельских христиан по поводу правильного толкования этой главы разделились. Премиллениарии считают, что Христос придет раньше наступления тысячелетнего царства, постмиллениарии уверены, что возвращение Христа состоится после тысячи лет, и амиллениарии думают, что «тысячу лет» следует понимать символически; что это выражение относится ко всему времени перед вторым пришествием.

Леон Л. Моррис

См. также: АНТИХРИСТ; АПОКАЛИПТИКА; АРМАГЕДДОН; СУД; ВОСКРЕСЕНИЕ; ОТКРОВЕНИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*; L. Berkhof, *The Second Coming of Christ*; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*; E. Brunner, *Eternal Hope*; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*; E. Earle Ellis, *Eschatology in Luke*; J. E. Fison, *The Christian Hope*; T. F. Glasson, *Jesus and the End of the World*; idem, *The Second Advent: The Origin of the New Testament Doctrine*; G. E. Ladd, *The Blessed Hope*; idem, *Crucial Questions about the Kingdom of God*; idem, *The Presence of the Future*; J. Moltmann, *Theology of Hope*; A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament*; J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*; G. Vos, *The Pauline Eschatology*.

ВТОРОЗАКОНИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ (DEUTERONOMY, THEOLOGY OF)

Пятая книга Пятикнижия представляет собой не просто новую редакцию текста синайского завета и всех сопутствующих материалов, но новое и дополненное изложение намерений Яхве в завете для нового поколения, живущего на новом месте и с новыми перспективами. Народ, с которым был установлен синайский завет, вымер в пустыне и исчез с исторической сцены

(Чис. 14:26-35). Второзаконие было адресовано его потомкам, которые колебались перед тем, как войти в землю обетованную, и нуждались в подтверждениях обетований Яхве по завету в свете близящейся войны за овладение территорией.

Библейский критицизм уже почти два столетия отказывает Книге Второзаконие в ее традиционной принадлежности к книгам Моисеевым, датируют ее VII в. до Р. Х., а тем самым считают документом, который дал толчок реформам иудейского царя Иосии (4 Цар. 22:8-13). Такой подход служит основой не только для отрицания авторства Моисея, но и для всех современных документарных гипотез с их теориями критики источника, касающимися композиции Пятикнижия. Сегодня модно говорить о книгах со Второзакония до 4 Царств как о «второзаконнической истории» — объемистом богословском труде, составленном в VI в. Считается, что сама Книга Второзаконие появилась немного раньше в качестве изложения приписываемых Моисею поучений и предназначалась для того, чтобы утвердить нормы завета, с помощью которых можно было бы оценивать и рассматривать реальную историю Израиля (ср. 4 Цар. 17). Негативный тон этой «второзаконнической истории» объясняют антимонархическими взглядами традиционалистов, которые сначала составили Книгу Второзаконие в качестве антимонархического трактата, а затем написали эту историю для иллюстрации того, что цари на самом деле нарушали нормы изложенного завета.

Более современные исследователи провели сравнение формы и содержания Книги Второзаконие и текстов древних ближневосточных договоров (заветов), особенно относящихся к периоду Хеттского (ок. 1400 — 1200 г. до Р. Х.) и Ново-Ассирийского царств (ок. 700 — 600 г. до Р. Х.). Хотя продолжаются споры, какие из аналогий более точны, большинство ученых убеждены в существовании ветхозаветно-хеттской параллели и, соответственно, в большой древности структуры Второзакония. Данная статья — не место для обсуждения этого вопроса, к тому же с богословской точки зрения не так уж важно, в какой направленности он будет решен. Важнее отметить, что сама Книга Второзаконие содержит свидетельства об авторстве Моисея (Вт. 1:1, 3, 5; 4:44; 31:1, 9, 22) и своей канонической формой демонстрирует все отличительные

признаки договорного документа, особенно относящегося к типу «сюзерен — вассал». Фактически, именно жанр книги как договорного документа является ключом к ее истинному богословскому предназначению и пониманию.

Библейская наука все больше и больше убеждается в том, что невозможно отделить литературный жанр текста от вложенного в него смысла. Не только содержание, но и форма, композиция, решающим образом сказывается на значении. Следовательно, раз Книга Второзаконие следует литературной модели договора «сюзерен — вассал», и смысл ее нужно понимать соответственно. Более того, колъ скоро богословие некоего текста зависит от правильной его экзегетики, анализа и синтеза, с уверенностью можно утверждать, что богословие книги является функцией от ее формы.

С учетом изложенного важно проанализировать Книгу Второзаконие как литературную композицию, прежде чем предпринимать какие бы то ни было попытки раскрыть ее богословие. Приведенная ниже схема отражает более-менее общепринятые представления о структуре книги как договорного документа:

- Преамбула, описывающая обстоятельства, при которых Царь царей знакомит вассалов с текстом договора (Вт. 1:1-5).
- Исторический пролог, описывающий прежние отношения между двумя договаривающимися сторонами (Вт. 1:6 — 4:49).
- Общие условия договора, где излагаются основные принципы ожидаемого поведения, составляющего суть договорных отношений (Вт. 5:1 — 11:32).
- Конкретные условия, где излагаются толкования и разъяснения общих условий, обычно в применении к реальным ситуациям и с уточнением требований (Вт. 12:1 — 26:15).
- Благословения и проклятия, где излагаются последствия верного соблюдения условий договора и нарушения их (Вт. 27:1 — 28:68).
- Засвидетельствование, то есть указание на живых людей или некие объекты, к которым можно апеллировать для подтверждения легитимности институтов договора и обязательств, взятых на себя его сторонами (Вт. 30:19; 31:19; 32:1-43).

В свете бесспорной связи между формой и функцией с уверенностью можно утверждать, что в центре богословия Второзакония находится концепция завета. Завет, в свою очередь, уже по определению, требует наличия, по меньшей мере, трех элементов: двух договаривающихся сторон, документа, в котором описаны цель и природа договорных отношений, а также требований к ним. Таким образом, тремя главными составными частями богословия во Второзаконии являются: Яхве, Царь царей и инициатор завета; Израиль, вассал и восприимчив завета; а также сама книга, носитель завета, удовлетворяющая всем стандартам договорных документов. Более того, это означает, что все откровения книги следует рассматривать сквозь призму отношений завета, а не в абстрактном отрыве от своеобразного исторического и идеологического контекста, в котором она появилась.

Во Второзаконии (и, в сущности, в Писании вообще) Бог раскрывает Себя в делах, в теофании (явлении людям) и в речах. Дела Бога, рассматриваемые и как целое, и как часть некой системы, составляют сущность истории. Последняя, очевидно, начинается с Бога в качестве Творца (аспект, опущенный во Второзаконии) и продолжается, применительно к случаю Израиля, в самораскрытии Бога, избирающего, искупающего и благословляющего Свой народ.

В качестве Бога, трансцендентного истории, Яхве также раскрывает Себя в вызывающем благоговейный трепет величии теофании. Во Второзаконии эта потусторонность Бога обычно находит свое выражение в сверкании света, особенно огня, либо в его противоположности, мраке. Такой контраст убеждает в Его имманентности — доступности для творения, но также и в Его трансцендентной отдаленности. Он — Царь царей, желающий общаться со Своим народом и получать от него должное, но и постоянно напоминающий ему, что Он — выше и вне его, в недостижимой славе. Именно в момент заключения завета с народом теофаническое раскрытие наиболее выразительно.

Наиболее вразумительным и, следовательно, наиболее однозначным способом откровения служат пророческие слова. Такими словами Бога во Второзаконии является, разумеется, сама книга с присущей ей уникальной формой договорного документа. Но при этом Книга Второзаконие явля-

ется текстом договора в более широком, нежели обычно, смысле, поскольку в ней содержатся не только неперенные атрибуты стандартных документов этого типа, но также описание странствий, вставные новеллы, гимны и проповеди, предназначенные как для того, чтобы образовать договорной документ, так и затем, чтобы создать исторический, экзистенциальный и эсхатологический контекст его истолкования. Таким образом, мы находим здесь торжественные и официальные заявления о вступлении в завет (Вт. 1:6-8; 2:4-7; 4:12-13; 5:4, 6-22), равно как и постоянные наказы соблюдать его условия.

Предмет божественного самораскрытия, то есть содержание откровения Яхве о Себе, должен также проявляться в том, что Книга Второзаконие предназначена быть документом завета. Неудивительно поэтому, что имя Яхве используется в завете не просто часто, а очень часто — двести двадцать один раз. Под этим именем Бог встречается с Моисеем на Синае, и от этого имени постоянно даются повеления избранному народу соблюдать установленный там завет. Редкое использование имени Элохим (двадцать три раза), а также других имен и эпитетов (восемнадцать раз) подчеркивает договорной характер текста и его почти исключительную сосредоточенность на Израиле, поскольку эти имена, в особенности имя Элохим и близкие к нему формы, наиболее часто встречаются в контекстах, описывающих более универсальное и вселенское участие Бога в творении и истории.

Раскрытие личности Бога в Книге Второзаконие построено по довольно типичным библейским образцам. Там говорится, причем с высокой степенью антропоморфизма, что у Бога есть руки (Вт. 2:15; 3:24; 4:34), мышцы (Вт. 4:34; 5:15), уста (Вт. 8:3), лицо (Вт. 5:4; 31:18; 34:10), перст (Вт. 9:10) и очи (Вт. 11:12; 12:28); Он ходит (Вт. 23:14), пишет (Вт. 10:4) и приносится на помощь (Вт. 33:26). Он одновременно имманентен, близок (Вт. 4:7, 39; 31:8), трансцендентен, отдален (Вт. 4:12, 35-36; 5:4, 22-26), Он уникален (Вт. 3:24; 5:7; 6:4, 15) и не имеет материальной формы (Вт. 4:12, 15).

В том, что касается характера и качеств Яхве, Он милостивый (Вт. 5:10; 7:9, 12), любящий (Вт. 1:31; 7:7-8, 13), справедливый (Вт. 4:8; 10:17-18), милосердный (Вт. 4:31; 13:17), могущественный (Вт. 4:34, 37; 6:21-22), святой (Вт. 5:11), прославленный

(Вт. 5:24-26), верный (Вт. 7:9, 12) и истинный (Вт. 32:4). Но Он также гневный Бог (Вт. 1:37; 3:26; 9:18-20) и ревнивый ради Своей славы (Вт. 4:24; 13:2-10; 29:20).

Вторым основным мотивом в богословии Второзакония, касающимся участников установленного Яхве завета, выступают, главным образом, ссылки на избранный народ Израиля. Израиль играет во Второзаконии функциональную роль, соответствующую официальному характеру книги, которая изображает его в качестве слуги Яхве, чья задача — образование и формирование Царства Божьего на земле и внушение требований этого Царства отчужденным народам, так нуждающимся в Божьем спасении.

Внимание книги сосредоточено не на человечестве в целом, а на составляющих его народах, особенно на народе Израиля. Типично использование терминов *gôu* и *am*, причем последний из них употребляется больше в этническом, нежели в национальном смысле. Как Израиль, так и языческие народы обозначаются словом *gôu*, обычно с акцентом на национальном единстве Израиля, выделенного своим призванием среди остальных народов и имеющего особую национальную миссию (Вт. 4:6-8, 34). Однако тот факт, что Израиль представляет собой также этническую общность, явствует из Вт. 27:9, где ему объявлено: «В день сей ты сделался народом [*am*] Господа, Бога твоего». Израиль, следовательно, есть нечто большее, чем национальное объединение племен. Израиль представляет собой этнический народ, родо-племенное единство, способное проследить свое происхождение от общего предка, которому Бог обещал, что его потомки составят великий народ.

Третьей основной темой богословия Второзакония выступает сам завет — как его форма, так и содержание. Как уже отмечалось, современные ученые обратили внимание на примечательное сходство формы и структуры у завета в Пятикнижии и вассальных договоров позднего бронзового века в Хеттском царстве. Но с богословской точки зрения большее значение имеет не структура книги, а ее содержание, настолько неразрывно связанное с ее контекстом договорного документа, что богословие Второзакония постоянно следует рассматривать в качестве утверждений о взаимоотношениях — между Яхве, Царем царей, и

Его избранным и облеченным полномочиями народом Израиля.

Говоря конкретней, Второзаконие представляет собой документ обновления завета, а не первоначального установления договора. Это ясно благодаря частым ссылкам на изначальное установление завета на горе Синай (она же Хорив) во Вт. 1:6; 4:1-2, 5, 10, 15, 23, 33-40 и благодаря изменению языка в Книге Второзаконие по сравнению с Книгой Исход, вызванному изменением обстоятельств (Вт. 5:12-15, ср. Исх. 20:8-11; 7:1-5, ср. Исх. 23:32-33; Вт. 12:5, ср. Исх. 20:24; Вт. 15:12-18, ср. Исх. 21:2-6). Более того, Второзаконие является значительно расширенным и детализированным переложением текста завета, поскольку усложнение реальности и надежд на будущее в земле обетованной породили проблемы, которые не могли иметь большого значения в Синайской пустыне.

После обзора минувших событий от горы Синай (Вт. 1:6 — 3:29) до нынешнего места обновления завета в Моаве Моисей призывает народ к послушанию как необходимому условию благословения (Вт. 4:1, 6, 40). Он указывает, что документ завета неизменен (Вт. 4:2), что завету следует обучать будущие поколения (Вт. 4:9-10, 40) и что его несоблюдение повлечет за собой Божьи кары (Вт. 4:26-28).

Далее Моисей излагает общие условия завета в отрывке, в котором четко устанавливаются технические основы взаимоотношений (Вт. 4:44-49). Закон (или, можно бы сказать, инструкции), говорит он, будет состоять из повелений, постановлений и уставов — такие термины характерны для подобных договоров.

Здесь форма десяти заповедей (Вт. 5:6-21) практически совпадает с тем, как они изложены в Книге Исход, хотя есть и небольшие отличия, вызванные тем, что новое поколение Израиля будет жить в новых исторических и природных условиях. Следуя приведенному в Книге Исход образцу, десять заповедей Второзакония образуют фундамент тех принципов, на которых будут основаны остальные условия договора, являющиеся, в сущности, их детальной разработкой и истолкованием (Вт. 5:22 — 11:32).

Эти условия договора названы «заповедями, постановлениями и законами» (Вт. 6:1; ср. Вт. 5:31). Суть их изложена в Шма (Вт. 6:4-5), этом конфессиональном стержне ветхозаветной веры, где Яхве определен

как единый Всевышний, а обязанности Израиля по отношению к Нему сводятся к безраздельной любви, то есть послушанию. Назначением всего набора условий договора является, фактически, установление принципов десягословия и Шма (Вт. 6:6; ср. Вт. 5:22) в качестве выражения фундаментальных обязанностей народа, служащего Богу.

Базовые условия договора (Вт. 7:1 — 11:32) требуют изгнания народов, не являющихся вассалами, и их полного истребления, так как они доведут Израиль до непослушания. Более того, эта земля принадлежит Яхве, а поскольку Израиль — вассал Яхве, только он имеет законное право на поселение здесь. Утверждается также, что Израиль познал Яхве в качестве единственного источника благословения и жизни на этой земле. Бог, Который ниспослал в пустыне манну, сможет обеспечить и обеспечит все нужды Своего народа в Ханаане. Акцент принципов договорных условий продолжает, однако, делаться на том, что все благословения, прошлые и будущие, объясняются благодатью Яхве. Обладание землей является не исторической случайностью, а следствием осуществления нерушимого обещания Яхве отцам и Его верховной воли.

Конкретные условия договора (Вт. 12:1 — 26:15), основанные непосредственно на принципах предыдущего раздела, служат, по меньшей мере, двум главным богословским целям. Во-первых, они продолжают разъяснение фундаментальной темы завета из Вт. 4:40 — 11:32. То есть они, в сущности, выполняют функцию подробного, по пунктам, комментария к этому разделу. Во-вторых же, они в точности определяют условия завета в области культовых, этических и социальных/межличностных/межэтнических взаимоотношений. То есть они являются практическим приложением к тому, что было более-менее теоретическими установками. Все эти лейтмотивы в данном разделе находят свое средоточие в Яхве, в Его народе и в завете, связующем их воедино.

Исключительность и единственность Яхве подчеркивается акцентом на том, что поклонение должно быть сосредоточено в одном месте, которое Яхве изберет, «чтобы пребывать имени Его там» (Вт. 12:5, 11). Здесь, и только здесь, могут предлагаться приношения Всевышнему — особенно

кровь жертвенных животных. Это находится в противоречии с представлениями о возможности поклонения множеству языческих богов во множестве соответствующих святилищ, а потому следует искоренить поклонение им, а вместе с ним и пророков, которые проповедуют ложных (если не сказать несуществующих) богов, посягающих на имя истинного Бога (Вт. 13:5, 9-10). Еще одним различием между чистотой веры в Яхве и языческой скверной выступает демаркационная линия, проводимая между чистыми и нечистыми животными (Вт. 14:1-3). В этом произвольном отделении чистых животных можно найти аналогию с решением Яхве выбрать один народ, который Он по Своему усмотрению объявляет святым. И наконец, исключительность Яхве находит отражение в дани, которую приносит Ему вассальный народ — Израиль. Дань принимает формы десятины (Вт. 14:22-29), освобождения каменных рабов, символизирующих Израиль как народ, избавленный от рабства, посвящения первенцев Яхве в память о Его пощаде первенцев от язвы десятой казни, и ежегодного паломничества к центральному святилищу — путешествия, имеющего своей целью подчеркнуть верховное владычество Яхве, к Которому приходят Его верноподданные, чтобы принести дань.

Пропасть между невыразимым Господом и Его теократическими подданными частично преодолевается благодаря должностным лицам, назначенным Им, чтобы служить Его представителями перед ними и их представителями перед Ним. Так, существуют судьи и «надзиратели» (Вт. 16:18), цари, священники и левиты, пророки, обладающие огромными привилегиями и несущие тяжкую ответственность, свойственную тем, кто должен служить Царю. Для них оступиться означает навлечь на себя божественное неудовольствие и суд.

Роль Израиля как теократического сообщества не избавляет его от обычного существования в качестве нации. Поэтому ему приходится справляться со всеми насущными проблемами национальной жизни, причем делать это, будучи вассальным народом Яхве, так, чтобы оправдать свою уникальную роль. У такого народа должны быть особые способы, с помощью которых нация решает проблемы человекоубийств, межевых споров, судопроизводства, войны, справедливого обращения с женами,

детьми и преступниками, а также собственности на движимое имущество.

Законы о чистоте, которые прямо или косвенно относятся к различным формам обособления Израиля, свидетельствуют о необходимости сохранять чистоту и обособленность в завете. Они касаются таких вопросов, как одежда (Вт. 22:5), гнездование птиц (Вт. 22:6-7), освобождение от ответственности (Вт. 22:8), совместимость семян, животных и тканых материалов (Вт. 22:9-11), а также множества других, значимость которых для принципа чистоты не всегда легко определить. В богословском смысле их объединяет признание того факта, что Сам Яхве присутствует среди Своего народа и Его святость требует от израильтян максимума усилий по поддержанию святости (Вт. 23:14).

Богословская значимость правильного поведения участников завета по отношению друг к другу вновь подчеркивается еще в одном наборе условий договора (Вт. 23:20 — 25:19), некоторым образом сходных с теми, которые уже рассматривались (особенно Вт. 21:10 — 22:4), но с большим интересом к деловой жизни и экономике. Поскольку все члены теократического общества равны перед Богом, они должны быть абсолютно нелицеприятны и скрупулезно честны и справедливы в своих отношениях друг с другом. Коль скоро средоточием ветхозаветного вероисповедания является требование любить Господа, Бога своего, всем сердцем, всей душой и всеми силами (Вт. 6:5), естественное следствие этого — любить ближнего своего как самого себя (Лев. 19:18) — является в равной мере обязательным.

Шестой областью внимания в разделе конкретных условий договора является регулярное и неотступное признание вассалами своего долга перед благословляющим их Богом за все Его икупительные и возрождающие дела благодати. Это должно проявляться, в частности, во время праздника сбора урожая, когда поклоняющиеся, с приношениями в руках, вспоминают священную историю своего народа, заново посвящают свою жизнь задаче соблюдения завета и подтверждают эту решимость с помощью уплаты десятины вассальным служителям Бога (Вт. 26:1-15). Причем этот залог верности завету следовало приносить в точности там, где было упомянуто в начале

раздела конкретных условий договора, то есть на том месте, «которое Господь, Бог твой, изберет, чтобы пребывало там имя Его» (Вт. 26:2; ср. Вт. 12:5).

Непрерывность отношений завета подразумевается повелением, чтобы Израиль, попав в землю обетованную, обновил завет на горе Гевал; и в центре этой церемонии должны оказаться сами слова составленного Моисеем текста завета (Вт. 27:1-7). Значительность всего, что произойдет там, будет подчеркнута проклятиями, которые должно повлечь за собой нарушение излагаемых условий (Вт. 27:11-26; 28:15-68), и благословениями, которыми будет вознаграждено стремление к послушанию (Вт. 28:1-14). Подобные проклятия и благословения уже сопровождали Израиль в его путешествии до этого момента и служили гарантией того, что не будет разницы в обращении Яхве со Своим народом в настоящем и будущем. Следовательно, по словам Моисея, и нынешние поколения, и грядущие должны снова и снова избирать для себя верность завету (Вт. 30:11-20).

Поскольку завет был изложен в самих писаниях Моисея, особенно во Вт. 31:9, грядущая преданность его принципам предполагала сохранение его в таком месте, которое было бы одновременно надежно и доступно. Поэтому документ был доверен священникам и старейшинам Израиля, которые в установленных случаях должны были извлекать его для публичного чтения. В качестве напоминания о зароке, данном народом о соблюдении завета, они также должны были регулярно исполнять песню, само содержание которой было перечислением икупительных дел Яхве ради народа Израиля (Вт. 32:1-43). И наконец, в подтверждение нерушимой верности Яхве израильтянам Моисей приводит обетование благословений, в котором колена Израилевы пророчески описываются в качестве получателей божественных милостей.

Юджин Х. Меррилл

См. также: ЧИСТЫЙ; ЗАВЕТ; ИЗРАИЛЬ; ЗАКОН; МОИСЕЙ.

Литература: R. E. Clements, *God's Chosen People: A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy*; J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*; Eugene H. Merrill, *A Biblical Theology of the Old Testament*; Samuel J. Schultz, *Deuteronomy: The Gospel of Love*.

ВЫЗЫВАНИЕ МЕРТВЫХ см. НЕКРОМАНТИЯ



ГАЛАТАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ

(GALATIANS, THEOLOGY OF)

В большей степени, чем любое другое послание Павла, возможно, даже в большей, чем Послание к римлянам, обращение Павла к галатам служит для Церкви источником вероучения во времена ее глубочайших кризисов. Уже в изначальном историческом контексте этого Послания иудаистская ересь угрожала обесценить труд благовествования среди церквей бывших язычников и расстроить тем самым единство Божьего народа. Во II столетии, когда христианские церкви боролись с ересью Маркиона, Послание к галатам являлось средоточием разногласий. Много позже, во времена Реформации в XVI столетии, протестантские руководители уподобляли это Послание ключу к основополагающим богословским проблемам, с которыми они столкнулись. Итак, чему же учит нас Послание к галатам?

Если мы захотим точно ответить на этот вопрос, мы не должны отделять богословие Послания от исторических условий, в которых оно было написано. Все послания Павла были написаны в связи со специфическими проблемами, но в случае Послания к галатам ситуация была особенно критической. Кризис зашел так далеко, что Павел начал письмо не с вознесения благодарности, как он обычно делал, но выразил удивление по поводу того, что церкви в Галатии были склонены некоторыми учителями следовать ложному евангелию (Гал. 1:6). Эти учителя доказывали, что христиане из бывших язычников, коль скоро хотят иметь долю в благословениях Авраама, должны подвергаться обрезанию и подчинять себя ветхозаветному закону. Поскольку такие требования противоречили пропо-

веди Павла, лжеучителя объявляли также, что Павел недостаточно авторитетен.

Толкователи традиционно разбивают это Послание на три раздела. Первый раздел (Гал. 1 — 2), в котором Павел отстаивает свой авторитет, имеет исторический характер; второй (Гал. 3 — 4) — богословский; а последние две главы (Гал. 5 — 6) — это практические рекомендации и увещевания. Хотя такое деление полезно, оно может создать ложное впечатление, будто бы главы Гал. 1 — 2; 5 — 6 не имеют богословского значения (или будто бы первые четыре главы Гал. 1 — 4 далеки от практической жизни!). По сути дела, это Послание с самого начала и до конца носит выраженный богословский характер. Уже в приветствии, которое длиннее, чем обычно, Павел обращается к главным вопросам, таким как божественное происхождение его апостольства и искупительный характер служения Христа. Остальная часть глав Гал. 1 — 2 действительно написана в форме повествования, но даже здесь основополагающей темой остается «истина благовествования» (Гал. 2:5): ведь причина, по которой Павел вынужден отстаивать свое апостольское предназначение, связана с угрозой для целостности христианского Евангелия. Более того, практические и этические наставления Гал. 5 — 6 нельзя рассматривать в отрыве от обсуждаемых богословских проблем. В прошлом ученые склонны были рассматривать призывы Павла в этом послании как более-менее «привходящие», однако последние исследования показали, что такой взгляд неадекватен.

Главный тезис Гал. 1 — 2 (но вообще говоря, и всего послания в целом) сформулирован в Гал. 1:11-12: весть, которую галаты услышали от Павла, имеет происхождение божественное, а не человеческое. Весьма

выразительно об этом говорится в Гал. 1:15-16. Подобно тому как Бог избрал Иеремию еще до его рождения (Иер. 1:5), призвание Павла к служению и проповеди было результатом божественного почина и божественной благодати. Ни жизненный опыт Павла до принятия им христианства (Гал. 1:13-14), ни первые годы его христианской жизни (Гал. 1:17-24) не могут объяснить происхождение его благовестия. Более того, неверно было утверждение — на котором, вероятно, настаивали его противники, — что Павел поступился аутентичностью своей проповеди в двух специфических эпизодах: на совещании с руководителями Иерусалимской церкви (Гал. 2:1-10) и во время спора с Петром в Антиохии (Гал. 2:11-14).

Последний эпизод имеет особое значение, потому что он побудил Павла перейти непосредственно к богословским вопросам (Гал. 2:15-21). В тот момент, когда Петр решил прекратить участие в общей трапезе с христианами из язычников, он, по сути дела, предположил, что они не могут быть вполне причислены к Божьему народу, если не станут сначала иудеями. Но подобный взгляд противоречит той самой вере, которую проповедовал Петр. Когда Петр уверовал в Христа, он сознавал, что даже евреи (которые не считались «грешниками» в том же смысле, как язычники) не могут надеяться на оправдание посредством соблюдения ими Моисеева закона. Иными словами, стремясь к спасению во Христе, Петр понимал, что он такой же несчастный грешник, как и язычники. Следовательно, вполне уместно было разрушить барьеры иудейской обрядности и разделить трапезу с бывшими язычниками.

Но теперь, опасаясь того, что могут подумать о нем некоторые евреи, Петр предпочел вернуться к своему прежнему, весьма строгому иудейскому образу жизни (Гал. 2:12). Отказавшись от застольного общения с язычниками, Петр, по сути дела, снова созидает то, что уже разрушил, и это, обвиняет Павел, делает его преступником (Гал. 2:18; Павел говорит «я», вероятно, из вежливости, но явно имеет в виду Петра). Почему Павел выдвигает такое обвинение? Потому что сам закон, говорит он, побуждает людей умереть для закона (Гал. 2:19) — примечательное и очень сильное утверждение, которое далее развито в Гал. 3:19-24. Однако эта смерть приводит к ис-

тинной жизни в Иисусе Христе. Заключительное положение (Гал. 2:21) раскрывает истинную тенденцию Павла: если наши действия показывают, что оправдания можно достичь за счет соблюдения закона, то в смерти Христа не было необходимости и учение о благодати опровергнуто.

Благодаря первым несколькими стихам Гал. 3 мы приобретаем новые представления о природе галатийской проблемы. Здесь Павел, говоря об изменении в поведении галатов, полагает, что они, начав силою духа, ищут теперь завершения своего спасения с помощью плоти. Это противопоставление духа плоти очень важно для Павла, особенно в данном послании. Он прибегает к слову *плоть*, потому что приверженцы иудаизма настаивали на обрезании крайней плоти (ср. Гал. 6:12-13), но оно также предполагает природную слабость человека и нашу неспособность угодить Богу (ср. Рим. 8:8). В конце Гал. 4 Павел употребляет те же самые два слова, чтобы противопоставить рождение Измаила (за счет природных способностей человека) и Исаака (благодаря сверхъестественной духовной силе, во исполнение обетования). Соответственно, термин *плоть* становится сокращенным обозначением для характеристики настоящего лукавого века (выражение из Гал. 1:4), то есть всего, что противоположно веку грядущему, который предвосхищается в Святом Духе.

Однако мир Духа — это мир веры, а не дела закона. Если галаты действительно хотят получить долю в наследии Авраама — если они действительно хотят считаться детьми Авраама, — они должны жить верою, как жил Авраам (Гал. 3:6-7, 29). Вероятно, приверженцы иудаизма заявляли, что Павел выстраивает противоречие между обетованиями Авраама и законом Моисея. Фактически, отвечает апостол, как раз приверженцы иудаизма и противопоставляют эти два принципа. Когда Бог спустя четыре столетия после Авраама дал Закон, Он не мог иметь намерения изменить посредством Закона Свои обетования. Но если приверженцы иудаизма правы, то есть, если наследие можно получить делами Закона, тогда Закон был бы противен обетованиям, исполнение которых можно обрести только верою (Гал. 3:12-21).

Нет, истинное назначение Закона было лишь временным: послужить стражем, тюремщиком, осуждая грех израильтян и тем

самым приготовляя пути для Христа. Когда Христос пришел, начался новый век веры, и страж нам больше не нужен. Именно объединение с Христом благодаря вере делает нас не просто детьми Авраама, но и детьми Божиими. Все это означает, что пока речь идет о нашем положении перед Богом, различий между детьми Божиими не существует: все мы одно во Христе (Гал. 3:22-28; 4:4-7).

В ходе своей аргументации Павел указывает на резкое различие между двумя образами жизни, представленными с помощью различных понятий. Размышления об этих противоположностях существенно помогает проникнуть в суть богословия Павла.

плоть	Дух
дела Закона	вера, обетование
проклятие	благословение, наследие
рабство	свобода, усыновление
грех и смерть	оправдание и жизнь
Агарь, рабыня	[Сара,] свободная
Синай и нынешний Иерусалим	Вышний Иерусалим
Измаил	Исаак
гонители	гонимые
отвержение	наследие
быть под законом	водиться Духом
дела плоти	плод Духа

Понятия из последних двух строчек обсуждаются в разделе увещаний, особенно в Гал. 5:13-26. Как уже отмечалось, практические наставления Послания переплетаются с его богословским содержанием. Иными словами, озабоченность Павла поведением галатийских христиан не должна рассматриваться как некая этическая проблема, более-менее независимая от конфессионального конфликта, с которым они столкнулись. Возможно, стремление к соблюдению Закона, с его сосредоточенностью на обрядовых установлениях, парадоксальным образом сделало галатов невосприимчивыми к серьезным нравственным проблемам. Или же они просто запутались относительно правильной, богоугодной линии поведения и способа спасения.

Какие бы конкретные обстоятельства ни служили подоплекой галатийской пробле-

мы, ответ на нее Павла предполагает, что закон действительно может в точности выражать для них волю Божию (Гал. 5:14); тем не менее закон не дает силы исполнить эту волю (как предполагает стих Гал. 5:18; ср. Гал. 3:21 и Рим. 8:3; в других местах Павел указывает, что Закон, в сущности, придает силу греху, Рим. 7:7-13; 1 Кор. 15:56). Единственный способ победить вождения плоти — это «поступать по духу», «водиться духом» и взращивать «плод духа» (Гал. 5:16, 18, 22, 25). Этот акцент на освящающей силе Духа позволяет предположить, что ранее, в Гал. 3:3, Павел уже задумывался об этичности поведения галатов. Характер их нравственной жизни и приверженность обрядовым установлениям свидетельствуют о серьезных ошибках в их отношениях с Богом.

Центральным пунктом этой дискуссии является стих Гал. 5:6, одно из наиболее важных положений во всех посланиях Павла: «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью». Словом *действующая* переведен греческий глагол *energeō*, «работать», «действовать». Очевидно, что, противопоставляя веру делам закона, апостол не считает веру пассивной сущностью. Напротив, истинная вера *действует* через любовь. Сравнение этого стиха с Гал. 6:15 и 1 Кор. 7:19 позволяет предположить, что в богословии Павла силе действующей веры соответствуют понятие *новой твари* и обязанность соблюдать «заповеди Божии». Водительство Духа порождает поведение, которое не осуждается законом (Гал. 5:23) — отсюда следует, что те, кто живет по Духу, истинно исполняют Закон (ср. также Гал. 6:2 и Рим. 8:4).

По мнению некоторых ученых, такие акценты в данной части Послания не согласуются с негативными отзывами Павла о законе в его первых разделах. Необходимо понимать, однако, что обсуждение в Гал. 3 не ставило своей целью дать исчерпывающее изложение «богословия закона по Павлу» (некоторые аспекты этого богословия, вообще не затронутые в Послании к галатам, отражены в других посланиях). Разногласия, побудившие Павла написать Послание к галатам, в особенности концентрируются вокруг взаимного соотношения закона и оправдания. Хотя Павел утверждает, что верующий *не делами закона оправдывается*, он нигде не говорит, что по

этой причине нам дозволяется нарушать закон. Если Благая Весть что и подтверждает, так это закон (ср. Гал. 3:21 с Рим. 3:31).

Современными учеными был поднят еще один вопрос. Во второй половине двадцатого столетия исследователи пришли к новому пониманию положительных качеств иудейского богословия времен Нового Завета. Очевидно, например, что большая часть учения рабби признает библейскую трактовку божественной благодати и что взгляды фарисеев на «дела праведности» отнюдь не обязательно были невежественными. Основываясь на этом, некоторые богословы доказывают, что протестантское богословие было искажено из-за личного опыта обращения в веру, имевшегося у Лютера. Средневековое учение о человеческих добродетелях, говорят нам, было приписано древнему иудаизму, и это повлияло на наше понимание Павла. Согласно этому новому подходу, Павел в сущности не был противником концепции веры и соблюдения закона. То, против чего он выступал в Послании к галатам и в других трудах, — это тенденция копировать отличительные признаки иудаизма (обрезание, законы о пище и тому подобное) и использовать их для исключения язычников из замысла Божьего.

Несомненно, вопрос о иудеях и язычниках был фундаментальной проблемой, с которой столкнулись ранние христиане, и вполне возможно, что деятели Реформации в XVI столетии недостаточно учитывали этот фактор, когда старались истолковать Послание к галатам. С другой стороны, прискорбной ошибкой было бы полагать, что достижения протестантской Реформации несовместимы с пониманием подобных факторов. Сказать, что Павла больше заботила национальная гордость, чем личное самооправдание — означает создать ложную дихотомию (как недвусмысленно свидетельствует Флп. 3:3-9). Приверженцы иудаизма, из-за которых возникли проблемы для церквей в Галатии, действительно ставили во главу угла иудейское религиозно-этническое самоотождествление как средство получить божественное благословение. Но поскольку подобное отождествление есть нечто, достижимое благодаря индивидуальным усилиям («по плоти»), попытки достичь его отражают не уверенность в Боге (веру), а уверенность в собственной праведности.

Сегодня не в меньшей степени, чем в первом столетии, Послание к галатам напоминает верующим о нерасторжимости богословия и жизни. Утвердив самым ясным образом, что такое «истина благовествования», апостол сумел, согласно божественным указаниям, отстоять достославное учение о спасении благодатью.

Мойсес Сильва

Литература: F. F. Bruce, *Commentary on Galatians*; J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law*; D. Guthrie, *Galatians*; W. Neil, *The Letter of Paul to the Galatians*; J. R. W. Stott, *The Message of Galatians*.

ГЕЕННА, ПРЕИСПОДНЯЯ (HELL)

Место окончательного Божьего возмездия. В Писании этот удел нечестивых изображен последовательно: в Ветхом Завете очерчены основные контуры, а в Новом Завете они уточняются. При этом ведущая роль в описании преисподней принадлежит Иисусу.

Ветхий Завет. Ветхозаветный шеол представляет собою обитель умерших; сохранившие сознание души влачат существование теней в этой «стране забвения», «тьмы и сени смертной», «тления» (Иов 10:21; Пс. 87:12; Ек. 9:10; Ис. 14:10). Поскольку смерть — это не естественное событие, а следствие греха, в Ветхом Завете с уверенностью ожидается, что Бог проявит свое верховное владычество над шеолом, воскресив праведных из мертвых (Быт. 2 — 3; Пс. 15:10; 48:16; Ис. 25:8; Ос. 13:14). Хотя владычество Бога имеет свои последствия и для нечестивых, в этом вопросе Ветхий Завет более сдержан. В Ветхом Завете лишь изредка предполагается телесное воскресение нечестивых (Дан. 12:2), последний суд и воздаяние за злые дела (Пс. 20:10; 139:11; Мал. 4:1-2). Тем не менее презренный и устрашающий удел нечестивых, бесповоротно отделенных от праведных, не вызывает сомнений (Пс. 9:18; 33:16-17).

Период между заветами. В литературе периода между заветами разработаны разнообразные сценарии будущего для умерших нечестивых, в том числе предусматривающие их полное уничтожение, аннигиляцию (3 Езд. 7:61; 2 Апок. Вар. 82:3 и сл.; 1 Еноха 48:9; 99:12; 1 QS iv.11-14), а также вечные муки (Юбил. 16:36; 1 Еноха 27:1-3; 103:8; Т. Гад. 7:5). Шеол зачастую становится местом промежуточного пребывания умерших, отличающимся от места их окончательного наказания (1 Еноха 18:9-16;

51:1). Это окончательное наказание обычно связывали с долиной, расположенной к югу от Иерусалима в месте Тофет; ее называли «долиной сынов Енномовых» (2 Апок. Вар. 59:10; 3 Езд. 7:36, а позднее — «долиной Ге-Хинном», в греческом произношении «геенна». Эта долина имела долгую историю — там идолопоклонники творили мерзости. Известная приношениями детей в жертву Молоху во времена царей Ахаза и Манассии (4 Цар. 16:3; 2 Пар. 28:3; 33:6; Иер. 7:31-34; 19:6), долина осквернялась и в дальнейшем, когда Иосия устроил в ней свалку городских отбросов Иерусалима (4 Цар. 23:10), и было предсказано, что здесь — место будущего грозного суда Божьего (Ис. 30:33; 66:24; Иер. 7:31-32). В то время как некоторые тексты периода между заветами отождествляют преисподнюю с «озером огненным» в этой «проклятой» долине сынов Енномовых (1 Еноха 90:26,27; 54:1,2), другие обозначают так место в подземном царстве (Оракулы Сивиллы 4:1184-1186).

Вдобавок, соответствующие сценарии будущего для нечестивых, будь то полное уничтожение или вечные муки, включают в себя образы Божьего суда. Например, иногда нечестивых пожирает пламя (1 Еноха 99:12), в других текстах огонь и черви вечно мучают обреченных (Иудифь 16:17).

Новый Завет. В Новом Завете преисподняя — это место, где пребывают нечестивые после своего воскресения из ада и последнего суда. В этом озере огненном Бог покарает нечестивых вместе с сатаной и его приспешниками (Мф. 25:41), положив конец разнузданности зла.

«Геенна» — стандартный термин для обозначения преисподней в Новом Завете. Родственные выражения включают в себя «казнь огня вечного» (Иуд. 7), «озеро огненное» (Отк. 19:20; 20:14-15) и «суд». В синодальном переводе *hades* (особенно в Лк. 16:23) и *tartarōs* (2 Пет. 2:4) переданы как «ад». Однако эти термины, по-видимому, обозначают промежуточное состояние, а не окончательный удел нечестивых.

Иисус больше сказал о преисподней, нежели любой другой библейский персонаж. Его предостережения об эсхатологическом суде изобилуют живописными образами преисподней (Мф. 5:22; 7:19; 8:12; параллельное Лк. 13:28-30; Мф. 10:15, 28; 11:22, 24; 18:8-9; параллельное Мк. 9:43-49; Лк. 17:26-29; Ин. 15:6). Этот грядущий суд Он

описывает с помощью картины уничтожения Содома: пламя, дождь огненный и серный (Быт. 19:24-25). Такие представления о Божьем суде вполне устоялись в Ветхом Завете и в литературе периода между заветами. Важные отличительные черты преисподней описаны также в притчах Иисуса, в том числе в притчах о плевелах (Мф. 13:40-42), о неводе (Мф. 13:50), о брачном пире (Мф. 22:13), о верном и неверном рабах (Мф. 24:51; параллельное Лк. 12:46-47), о талантах (Мф. 25:30) и о последнем суде (Мф. 25:46). Ключевые выражения здесь при описании преисподней — «плач и скрежет зубов» (Мф. 13:50; 24:51; 25:30), а также «тьма» (Мф. 22:13; 25:30).

Новозаветная концепция преисподней не выходит за рамки описаний Иисуса. Ее существенные черты представлены в ниже следующих рубриках.

1. *Грешники попадут в преисподнюю.* Хотя Бог создал нас для взаимоотношений любви между Ним и нами, в грехопадении проявилось непокорство людей. Божьему суду подвергнутся все грешники, если они не имеют веры в Иисуса. После их временного пребывания в аду и последнего суда Божий гнев достигнет своей высшей точки в преисподней. Согласно Новому Завету, Божьему гневу подвергнутся многие и многие — от набожных лицемеров (Мф. 23:33) и пренебрегающих тем, чтобы помогать бедным (Мф. 25:31-46; Лк. 16:19-31), до неверных и убийц (Отк. 21:8).

Кое-кто доказывает, что лишь открытое отречение от Иисуса вызывает вечный гнев Божий, ссылаясь при этом на Лк. 12:8-9. Однако Иисус сказал: «Сын Человеческий пришел изыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:10). Иными словами, Он пришел предложить благодать миру, который «уже осужден» (Ин. 3:17-18).

Поскольку преисподняя — это не естественный атрибут вселенной, а результат грехопадения, и предназначается для нечестивых, Новый Завет иногда отождествляет преисподнюю со злыми силами, составляющими подоплеку греха. Греховный язык «воспалает круг жизни, будучи сам восплаем от геенны» (Иак. 3:6). Сходным образом Иисус называет книжников и фарисеев «сынами геенны», указывая на причину их лицемерия (Мф. 23:15).

2. *Преисподняя существует для воздаяния и возмездия за грех.* Преисподняя — это место окончательного Божьего суда.

Здесь Бог, наш Царь и верховный Судия, в Своем праведном гневѣ окончательно очистит нас от неправды. Здесь проклятым воздастся за вред, который они причинили (Мф. 16:27; Лк. 12:47-48; 2 Пет. 2:13; Иуд. 15; Отк. 14:9-11). Гнев — это не естественное наказание за выбор зла в нравственном универсуме или злоупотребление грешником Божьей любовью к нему. Скорее, как показывает употребление Павлом слова *orgē*, гнев — это эмоция или чувство Божества, то есть Его личное действие (Рим. 1:18-32). Налагая на каждого из грешников наказание, Бог отделит овец от козлов и восстановит Свое праведное владычество (Мф. 25:31-46; Рим. 12:19; 1 Кор. 15:24-25; 2 Кор. 5:10).

3. *Преисподняя* — это место окончательного заключения и отделения от праведных. После воскресения и последнего суда нечестивые и даже сам ад будут ввержены в преисподнюю. Новый Завет описывает преисподнюю как место, где печь огненная (Мф. 13:42, 50), озеро огненное (Отк. 19:20; 20:14-15; 21:8) и темница (Отк. 20:7). Нечестивые заключены в ней, так что они не в состоянии вредить Божьему народу (Мф. 5:25-26; 13:42, 50; 18:34; Иуд. 1:6; Отк. 20:14-15).

Хотя местом действия притчи о богаче и Лазаре является ад, то есть промежуточное состояние, а не геенна, последняя им предвосхищается. Иисус говорит о великой непреодолимой пропасти между богачом и Лазарем, «так-что-хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (Лк. 16:26). Видение Иоанна — новый город на высокой горе в Отк. 21 — подтверждает это разделение между благословенными и проклятыми после судного дня. Соответственно, в Писании нет обоснований для спекулятивных представлений о том, как праведные торжествуют, наблюдая за муками нечестивых. Пророчество Ис. 66:24, которое используется в подобных целях, не относится к этому эсхатологическому событию, поскольку в нем телесное воскресение еще не произошло.

4. *В преисподней грешники страдают от наказания.* Иисус постоянно подчеркивает ужас и отчаяние в связи с преисподней: «Если глаз твой соблазняет тебя, вырви его... лучше тебе с одним глазом войти в жизнь, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную» (Мф. 18:9). Хотя в Писании умалчивается о конкретных му-

ках нераскаившихся, некоторые их особенности очевидны.

В день последнего суда Бог скажет: «не знаю вас... идите от Меня, проклятые, в огонь вечный» (Мф. 25:12, 41). Пребывающие в преисподней нечестивые отлучены от присутствия любящего Бога и от той «жизни», для которой изначально были созданы люди (Ин. 5:29). Проклятые «извержены будут во тьму внешнюю» (Мф. 8:12; 22:13). Соответственно, «вторая смерть» (Отк. 21:8) — это бессмысленное и гибельное существование (Мф. 25:30; Лк. 9:25; Ин. 3:16-18; 2 Пет. 2:12; Иуд. 12; 2 Фес. 1:9; Отк. 21:8). Грех полностью стирает любую добродетель. Нечестивые сделаются упрямы в своем восстании против Бога, уподобляясь «бессловесным животным» (Иуд. 10, 13; 2 Пет. 2:12-22). И, как отмечает Ч. К. Льюис, врата преисподней могут быть запорты изнутри.

В преисподней проклятые получают возмездие за то, что делали, «живя в теле» (2 Кор. 5:10; 2 Пет. 2:13; Иуд. 15; Отк. 14:9-11). «Неумирающий червь» часто истолковывался как вечные муки души, рвущейся к утраченному и сожалеющей о нем (Мк. 9:48). Это сожаление имеет двойственную природу, поскольку нечестивые не раскаивались, но оцепенели в своем непокорстве. Впрочем, могильный червь и тьма — это также распространенные символы презренного удела. Писание предполагает, что в преисподней существуют различные меры наказания. Тот, кто «не знал и сделал достойное наказания, бит будет меньше». Более серьезное наказание полагается за непослушание тех, «кому много вверено» (Мк. 12:40; Лк. 12:48).

Аннигиляционизм и пределы преисподней. Вопрос о временных пределах преисподней вызвал много споров в современной науке. Можно выделить три основные точки зрения.

Некоторые аннигиляционисты (Стотт) доказывают, что библейская символика огня посядающего, уничтожения и истребления подразумевает прекращение жизни. Но ведь приведенные Иисусом картины преисподней — это не буквальные описания, а метафоры. Они несовместимы, если понимать их буквально, поскольку огонь в преисподней противоречит полной «тьме» в ней. В литературе периода между заветами метафорический образ огня может подразумевать как аннигиляцию, полное

уничтожение, так и вечное наказание, что указывает на несостоятельность данного аргумента.

Другие аннигиляционисты (Фудж) доказывают, что при употреблении греческого прилагательного *aionios*, «вечный», с существительными действия оно обозначает событие с вечно длящимися результатами, а не вечно длящееся действие. «Вечное наказание», доказывают они, подразумевает наказание, которое происходит одновременно и имеет вечные результаты. Однако этот аргумент опровергается фактами. Например, вечный грех (Мк. 3:29) — это не просто единственный грех, но действие, из-за которого человек безвозвратно подвергается слабости, так что он только и делает, что грешит. Сходным образом, вечное спасение (*aionios soteria*) не относится лишь к давнему деянию Христа, что сделало бы излишним Его охраняющее и сохраняющее присутствие. Ведь Писание говорит о верующих, даже о верующих грядущего века, как пребывающих «во Христе» (Рим. 8:1; Еф. 1:13; Кол. 2:6-7; 2 Тим. 2:10). Таким образом, *aionios soteria* относится к вечному (*aionios*) Христову спасению благословенных, к действию, которое длится и вечно, и окончательно.

В Мф. 25:46 Христос противопоставляет два варианта будущности человека, его вечную жизнь и вечное наказание, используя для каждого из них одно и то же прилагательное, *aionios*. По-видимому, в понимании Иисуса временные пределы каждого из вариантов будущего одинаковы. Если существование праведных не имеет конца, то не имеет конца и существование нечестивых. Другие высказывания подтверждают этот вывод. Иисус учит, что «не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (Ин. 3:36). До тех пор, пока на проклятых пребывает гнев Божий, они должны существовать. Приведенная Иисусом картина преисподней как места, где «червь их не умирает и огонь не угасает», свидетельствует, что это проявление Божьего гнева не имеет конца. В других местах из Нового Завета повторяется грозное предостережение Иисуса и преисподняя описана как место «вечных мук». Аннигиляционисты сами признают, что истолковывать подобные тексты с их позиций затруднительно.

Возражения против преисподней. Преисподняя — это устрашающая реальность.

Как Христос скорбел о Иерусалиме (Мф. 23:37-39), так и верующие омрачены и встревожены этим уделом нечестивых. Кое-кто серьезно сомневается в реальности преисподней.

Одна извечная проблема касается соотношения между любовью Бога и Его святостью: как может любящий Бог *навсегда* отвергать Свое любимое творение? Такой вопрос предполагает, что творение есть высшее добро в самом себе, даже для Бога. Но высшим добром для Бога Писания человечество не является. Человечество было создано для Бога, и к нему нельзя подходить с человеческими мерками; мы существуем для того, чтобы славить Бога (Пс. 72:26-28; Рим. 11:36; 1 Кор. 10:31; Кол. 1:16). Именно поэтому Иисус настаивал, что считать Бога чем-то обязанным человечеству — идолопоклонство (Лк. 17:7-10). Конечно, Бог любит творение; творение само отражает свободную любовь Бога. Но поскольку любовь Бога достаточна в Нем Самом, даже прежде творения, тварь не может рассматриваться как Его одна-единственная цель. Нельзя также определить характер Божьей любви априорно — только через откровение. Соответственно, предупреждение Иисуса о грядущем гневе (Мф. 25:31, 41, 46) должно восприниматься как внутренняя возможность, содержащаяся в любви Бога.

Некоторые признают возмездие, но спрашивают, почему нечестивые должны вечно существовать в муках. Это вопрос о соответствии наказания греху. Поскольку гордость заслонила для грешника его истинный долг перед Богом Судией, на такой вопрос тоже следует отвечать, обратившись к священническому служению Христа в качестве жертвы умиловления. На кресте Бог во Христе стал заместительной жертвой, чтобы понести наказание за наши грехи, — «да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:26; ср. 2 Кор. 5:21; 1 Пет. 2:24). Богочеловек искупил наш грех. То, что Бог Судия, «Господь славы» (1 Кор. 2:8), принял полагающееся нам возмездие, предполагает, что наказание за грех против Бесконечного будет бесконечным.

Вопросы останутся. Но верующие лично познали любовь Бога в Иисусе Христе. И их отклик на падший мир будет подобен отклику их Господа, Который унижил Себя до

нашего состояния, принял муки и умер за нечестивых.

Тимоти Р. Филлипс

См. также: СМЕРТЬ; ВЕЧНОЕ НАКАЗАНИЕ; МОГИЛА; АД; СУД; СУДНЫЙ ДЕНЬ; ШЕОЛ.

Литература: D. L. Edwards and J. Stott, *Evangelical Essentials*; E. Fudge, *The Fire that Consumes*; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*; C. S. Lewis, *The Problem of Pain*; S. McKnight, *Through No Fault of Their Own: The Fate of Those Who Have Never Heard*, pp.147-57; T. R. Phillips, *Through No Fault of Their Own: The Fate of Those Who Have Never Heard*, pp.47-59; W. G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment*; D. F. Watson, *ABD*, 2:926-28.

ГИБЕЛЬ, ГУБИТЬ, ТЛЕНИЕ, МОГИЛА И ПР.
(DESTROY, DESTRUCTION)

Слово *губить* в Библии обычно означает насильственные действия, вызывающие физическую смерть (Чис. 16:33; Пс. 2:12; евр. *abad*). Однако оно может использоваться и в менее пагубном смысле. В Исх. 10:7 говорится о гибели в экономическом плане (ср. Мф. 9:17, греч. *apollumi*). В 1 Цар. 9:3 слово *abad* относится к потерявшим животным (ср. Мф. 10:6). В Новом Завете слово *katargeō* может означать «стать бессильным, ни на что не годным» (Евр. 2:14).

Аморреи. Указания Бога об истреблении хананеев долгое время оставались малопонятными (Исх. 23:23-33; 34:12-17). Хотя жизнь священна (Быт. 9:5-7), иногда бывает необходимо отнять жизнь для сохранения жизни, как, например, должен быть остановлен лев-людоед (Иез. 19:1-9). Согласно предсказанию, эти народы могли стать тернием для глаз, а также петлей и сетью (Нав. 23:12-13). Инфекция иногда может потребовать ампутации пораженной конечности, а если рассматривать этот вопрос в несравненно более значительном аспекте, то никакая материальная жизнь не может быть более важна, нежели искупление всего мира.

Мифы о Ваале и Акхите расписывают бесчинство богини Анат. Она пойдет даже на то, чтобы кровь струилась по сединам ее отца, лишь бы Ваал получил дворец. Она готова раскрыть череп Акхита ради его лука. Она переступает через трупы своих собственных поклонников, которых убила по ничтожному поводу или вообще без причины.

Имея перед собой такой пример, Иезавель не видит препятствий к тому, чтобы завладеть виноградником Навуфея, добившись его смерти (3 Цар. 21). Авимелех убивает семьдесят своих единокровных брать-

ев и сжигает тысячу человек в городе своей матери-хананеянки (Суд. 9:4-5, 45-49). Адони-Везек увечит семьдесят царей и держит их под своим столом (Суд. 1:7). Поклоняющаяся Ваалу Гофолия едва не прерывает род Давида, убивая сыновей своего мужа (4 Цар. 11:1-3).

Пощадив хананеев, Израиль в результате смешивался с ними и перенимал их обычаи. Прискорбно, что это приводило к пролитию крови детей, приносимых в жертву идолам. От хананеев необходимо было избавиться, чтобы они не смогли научить израильтян «делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих» (Вт. 20:18).

Этим богам была свойственна также сексуальная развращенность. Перед своим путешествием в царство Мота Ваал восемьдесят восемь раз сносился с коровой, которая на самом деле была его сестрой. Считается, что история прелюбодеяния Эла с двумя человеческими женами использовалась как литургия поклонения. В Лев. 18 перечислены мерзости, свойственные хананеям: кровосмешение, мужеложство, прелюбодеяние, жертвоприношение детей и скотоложство. В результате их беззаконий земля извергла их. Никакая страна не сможет долго выдерживать такое издевательство над семейной жизнью. Нашествие израильтян просто ускорило неизбежную кончину такого общества.

Алтари. Священные столбы, роши (Исх. 34:13), жертвенники и культовые комплексы необходимо было уничтожить (4 Цар. 21:3). Согласно Новому Завету, жертвенник является символом общения со стоящим за ним божеством (1 Кор. 10:18-22). По словам Иисуса, жертвенник обозначает одновременно и дар на нем, и божественное присутствие (Мф. 23:20-21). Павел отзывался о языческом алтаре как о «трапезе бесовской» (1 Кор. 10:21).

Кроме жертвоприношений детей, хананские культы включали в себя многие половые извращения. Израиль, присоединившись к этим обрядам, «прилепился» к Ваалу (Чис. 25:1-5). Павел напоминает нам, что подобное блудодейство привело к смерти двадцати трех тысяч человек (1 Кор. 10:8; ср. Чис. 25:9). Из-за жертвоприношения детей, актов членовредительства и других свершавшихся здесь жестокостей жертвенники стали средоточием бесов (Пс. 105:37-39). Уничтожить их значило иско-

ренишь «бесовскую трапезу» из среды людей.

Господь, разрушив жертвенник в Вефиле, показал бессилие созданных людьми религий (3 Цар. 13:3-5). Когда Гедеон низверг жертвенник Ваала, его отец указал язычникам на неспособность Ваала вступить в и прекратить поприще устроенных для него святынь (Суд. 6:28-32). Израильские вероотступники собирались, очевидно, продемонстрировать то же самое в отношении Яхве, когда разрушили Его жертвенник (3 Цар. 18:30; 19:10, 14). Бог, однако, не преминул подтвердить Свое могущество, ниспослав огонь на гору Кармил (3 Цар. 18:38; ср. Суд. 6:21). Когда Соломон освящал алтарь Яхве, священники не могли приблизиться из-за сияния славы (2 Пар. 7:1-3).

Бог Сам разрушит высоты вероотступников вместе с их жертвенниками (Лев. 26:30; Иез. 6:4). Яхве раскроется как Бог Всевышний, Который действительно присутствует у жертвенника, когда прикажет разрушить оскверненный храм (Ам. 9:1).

Израиль. Когда из-за поклонения золотому тельцу был нарушен завет, Израиль попал под приговор об истреблении (Исх. 32:10). Ходатайствующий Моисей с мольбой «стал пред Ним (Богом) в расселине, чтобы отвести ярость Его, да не погубит их» (Пс. 105:23). Тогда «отменил Господь зло, о котором сказал, что наведет его на народ Свой» (Исх. 32:14). Таким образом, в Исх. 32 — 34 выражен принципиально важный богословский постулат о том, что поведение людей способно изменить уготованную им от Бога участь. В Исх. 34:6 в контексте суда раздаётся исповедание милосердия. Оно подтверждено во многих разнообразных эпизодах истории Израиля (Чис. 14:18; Вт. 4:31; Неем. 9:17; Пс. 85:15; 102:8; 144:8; Иона 4:2).

Нечестивый Ахав мог, смирив себя, получить в награду отсрочку уничтожения своей династической линии (3 Цар. 21:27-29; 4 Цар. 9:8). Даже злые жители Ниневии с помощью всеобъемлющего и безоговорочного раскаяния могут предотвратить исполнение пророчества о своей судьбе (Иона 3). Исходя из этих конкретных примеров Божьего милосердия Иеремия строит богословие покаяния, которое даёт надежду тем, кто страдает от плена (Иер. 18:7-10).

Однако волей Бога нельзя распоряжаться по Своему усмотрению; об изменении при-

говора нельзя судить заранее. Так, Моисей высказывает предположение: «не заглажи ли греха вашего» (Исх. 32:30). Даже при всей глубине раскаяния, которую явили жители Ниневии, их царь понимает, что не сможет обязать Бога, и предваряет свои чаяния словами: «Кто знает, может быть...» (Иона 3:9).

Израильтянам было сказано, что постоянное непослушание приведет к истреблению и плену. Они были предупреждены, что подвергнутся ниспосланной с небес гибели (Лев. 26:38; Вт. 4:26; 28:20). Мудрец предсказывал, что «человек, который, будучи обличаем, ожесточает выю свою, внезапно сокрушится» (Пр. 29:1).

Не будет укрытия от этой гибели ни на небе, ни на земле, ни на дне моря, ни в преисподней (Ам. 9:2-3). Даже если израильтян угонят в плен, меч настигнет их и там (Ам. 9:4, 8). Яхве будет нападать на них как медведица и раздирать вместилище сердца их (Ос. 5:14; 13:7-8).

Пережившие истребление. Израиль, подобно непокорному сыну из Вт. 21:18-21, получил смертный приговор. Божий народ закоснел в отступничестве, поэтому над ним навис меч (Ос. 11:6-7). Но подойдя к тому, чтобы нанести завершающий удар, Яхве испытал самый сильный эмоциональный всплеск, о котором мы знаем. Сердце Его «повернулось». В Нем возгорелась жалость (Ос. 11:8). Лев не смог прикончить свою жертву. Вместо этого Бог возвращает Своих восторженных сыновей домой (Ос. 5:14-15; 11:10).

«Не до конца» — вот лейтмотив многих пророчеств об истреблении (Ис. 6:11-13; Иер. 5:10; 30:11; 31:30; Иоиль 2:32; Ам. 9:8). Различные слова, обозначающие уничтожение, нередко сочетаются со словами *устраивать* и *насаждать* (Иер. 1:10; 18:7-10; 24:6; 42:10; Иез. 36:35-36). Подобно Ионе, человек, приблизившийся к вратам преисподней, мог неожиданно быть выведен назад, на землю живых (Иона 2:5-7). То, что проглотило морское чудовище Вавилон, должно быть исторгнуто из уст его (Иер. 51:34, 44).

Таким образом, по отношению к Израилю становится применимо прилагательное *потерянный* (Иер. 50:6). Пленные израильтяне — это погибшие овцы Господа. Их пастыри упустили их, поэтому Сам Господь станет их пастырем и отведет их домой (Ис. 40:10-11; Иез. 34:1-16). Иисус, говоря о

Своем пастырском служении (Мф. 10:6; 15:24; 18:11; Лк. 19:10), по-видимому, отчасти имел в виду Иез. 34:4. Пророк Исаия предвидел, что затерявшиеся пленники вернутся и поклонятся Господу на святой горе (Ис. 27:13).

Павел был убежден, что Бог не отверг Израиля, который Он знал наперед (Рим. 11:2). Он приготовил израильтян в качестве сосудов милосердия, чтобы явить богатство Своей славы (Рим. 9:23). Даже если некоторые из ветвей отломились, корень Израиля будет спасен (Рим. 11:17-18). Хотя отдельные люди могут погибнуть, весь Израиль спасется, когда придет Избавитель и отвертит от него нечестие (Зах. 12:10; Рим. 11:26; Отк. 1:7-8). Если бы бедственные дни не сократились, то не спаслась бы никакая плоть. Но ради избранных те дни сократятся (Мф. 24:21-22).

Дела дьявола. Согласно Павлу, Бог с долготерпением щадил сосуды гнева, приготовленные к погибели. Он возвысил их и сделал могущественными, чтобы явить Свою власть и славу (Рим. 9:17-22). Слово, которое переведено как *приготовил*, зачастую означает оснащение, подготовку кого-либо для выполнения задачи. Итак, Бог просто укрепил языческие народы, которые уже выбрали путь погибели (Мф. 7:13), так что они стали более способными проявить свои наклонности к непослушанию.

Эти народы сравниваются со свирепыми зверями (Дан. 7:1-4; Отк. 13:1-2). Они происходят из вселенского хаоса. Они — дело рук дьявола. Они не сотворены по образу Божьему и лишены небесного происхождения. Они позволили сформировать и отчеканить себя согласно зловещему художеству дьявола.

На горе искушения Христос не оспаривал временное и частичное владычество дьявола над этими народами (Лк. 4:6-8). Но Он знал, что однажды царства мира сего станут Царством нашего Господа и Его Христа (Отк. 11:15, 17).

Навуходоносор в своем сне видел эти царства в форме огромного истукана, сделанного из разных металлов. Камень, оторвавшийся без содействия рук (дела Божьи), упал и сокрушил глину и железо (дела сатаны). Царство дьявола будет сокрушено и уничтожено навсегда (Дан. 7:26). Воины этих народов будут убиты мечом Сидящего на коне (Отк. 19:21).

Многие из дел дьявола выполняются невидимыми духовными сущностями, которые называются «начальства, власти, мироправители, духи злобы» (Еф. 6:12). Главные их дела — клевета (Отк. 12:10), ложь и обольщение (2 Фес. 2:9; Отк. 12:9), искушение (1 Фес. 3:5). Целью явления Христа было разрушить эти дела (1 Ин. 3:8). С пришествием Христа князь мира сего был изгнан вон (Ин. 12:31).

Первые же бесы, столкнувшиеся с Христом, почувствовали, что они будут им уничтожены (Мк. 1:24). На кресте эти силы были обезоружены и подвергнуты позору (Кол. 2:15). Смерть Христа лишила дьявола силы (Евр. 2:14). Слово *katargeō* (переводимое в AV как *destroy*, уничтожать) означает «делать непригодным, бессильным». Так, в 1 Кор. 2:6 причастие настоящего времени от глагола *katargeō* указывает, что эти силы уже сейчас начинают исчезать.

Проклятые Богом дела сатаны были уничтожены при распятии (Кол. 2:14). Обман сатаны будет разрушен благодаря тому, что пришествие Христа высветит скрытое во мраке (1 Кор. 4:5) и откроет беззакония (2 Фес. 2:8). Дела сатаны прекратятся, когда он будет ввержен в озеро огненное (Отк. 20:10).

Смерть. В Иова 26:6 погибель (Аваддон) ставится в параллель с преисподней, подземным царством. Но погибель не означает полного исчезновения, потому что в погибели души умерших трепещут (Иов 26:5). Погибель и преисподняя — это реальные места, которые открыты перед Господом (Пр. 15:11). В Отк. 9:1, 11 царь этого «кладязя бездны» назван Аваддоном (Губителем). В Отк. 20:14 сама смерть и ад испытают вторую смерть, будучи повержены в озеро огненное.

В мифах о Ваале бог смерти Мот глотает свои жертвы. В Ис. 25:8 сказано, что смерть будет поглощена навеки и слезы прекратятся. При распятии Христос лишил смерть силы (2 Тим. 1:10; Евр. 2:14). Согласно Павлу, последний враг, который будет истреблен при втором пришествии Христа, есть смерть (1 Кор. 15:24-28).

Земная красота. Настоящее время глагола *paragō* в 1 Ин. 2:17 свидетельствует, что мир постоянно находится в процессе исчезновения. В Ек. 12:1-5 описывается, как красота юности угасает к старому возрасту. Если предполагать авторство Соломона, священнописатель мог наблюдать,

как его собственный отец, сладкоголосый певец Израиля, истребитель десятков тысяч врагов, превратился в слабого, немощного и дряхлого старика.

Собственный сын Соломона наблюдал, как угасает краса целого царства. Царство Давида было разделено, и богатства его разграблены. Под конец Ровоаму приходилось довольствоваться медными щитами вместо золотых (3 Цар. 14:26-27). Многие другие люди стали свидетелями недолговечности того, что символизирует красу царств (Ис. 28:1-4).

Иеремия посмотрел на дворец Иоакима в Раме, обшитый кедром и выкрашенный в ярко-красный цвет. Он спросил: «Думаешь ли ты быть царем, потому что заключил себя в кедр?» Иеремия пророчески провозглашает: «Увы, его величие» (Иер. 22:14-18). Некоторые образцы прекрасной резьбы представлены в музее Израиля. Местность заросла сорняками, и невозможно сказать, что когда-то здесь был дворец. Это безмолвное подтверждение того факта, что люди, несмотря на почести и богатства, погибают (Пс. 48:13).

Ученики Христа, пораженные красотой богато декорированного храма, заговорили о том, как прекрасны здания. Иисус ответил им, что здесь камня на камне не останется после грядущего ужасного разрушения (Мк. 13:1-2). Он предупредил их, что небо и земля прейдут, но Его слова не прейдут (Мк. 13:31).

Вечная погибель. По-видимому, Библия указывает, что наступит период полного и окончательного разрушения, и те, кто его увидит, ощутят его вполне осознанно. Слово, переводимое как *разрушение*, не всегда подразумевает полное исчезновение. Иногда оно означает остатки, которые невозможно восстановить (Исх. 10:7; Мф. 9:17).

Так, когда в Отк. 17:8 говорится о том, что зверь «пойдет в погибель» (*apōleia*), это не означает прекращения бытия. В Отк. 20:10 указано, что зверь будет мучиться день и ночь во веки веков. В Ветхом Завете тоже утверждается, что у злых и незаконных нет ожиданий и нет будущности (Пр. 11:7; 24:20). Они постыдятся и созвоятся навеки и, очевидно, вечно будут сознать свою погибель (Пс. 82:17). В Иова 26:5 сказано, что духи умерших сознают свое положение и трепещут.

Пол Фергюсон

См. также: АВАДДОН; СМЕРТЬ; ЗАКЛЯТОЕ; ГЕЕННА; СУД; ВОЙНА.

Литература: R. Adamiak, *Justice and History in the Old Testament*; P. Craigie, *Ugarit of the Old Testament*; Y. Kaufmann, *Biblical Account of Conquest of Palestine*; M. Kline, *A Tribute to Gleason Archer*; T. Longman and D. Reid, *Yahweh as Divine Warrior*; C. Pfeiffer, *Ras Shamra and the Bible*.

ГЛАВЕНСТВО см. ГОЛОВА

ГЛАГОЛ см. СЛОВО

ГЛУПЫЙ см. НЕВЕЖДА

ГНЕВ, НЕГОДОВАНИЕ

(ANGER)

Сильная эмоциональная реакция неудовольствия, нередко ведущая к желанию отомстить или наказать. На иврите есть много слов, обозначающих *гнев*; в греческом языке *orgē* и *thumos* более или менее равноценны.

Гнев Божий. В отличие от языческих богов, чьи выходки отражают непостоянство создавших их людей, Яхве в Своем гневе «всякий день строго взыскивает», потому что Он праведный судья (Пс. 7:12). В то же самое время Бог милостив, и вызвать гнев Его нелегко (Исх. 34:6; Пс. 102:8-9).

Бог может выражать Свой гнев в исторических событиях, таких, как странствия Израиля в пустыне (Пс. 94:10-11) или вавилонское пленение (Пл.И. 2:21-22), но полностью Его гнев проявится в *dies irae* — в день гнева в конце времен, когда будут наказаны все грешники (Соф. 1:14-18).

Иоанн Креститель предупреждает о суровом суде Божьем (Мф. 3:7). Иисус в Свое второе пришествие будет выражать гнев Бога (Отк. 6:15-17). Хотя неправедные уже осуждены Богом за свои грехи (Ин. 3:36; Еф. 2:3), на них продолжает собираться гнев (Рим. 2:5; 9:22). Однако Бог в Своей милости послал Иисуса, чтобы отвратить этот гнев через жертву умиловления (Рим. 3:25; 5:9; 1 Ин. 2:2; 4:10).

Кое-кто сомневается, что Бог любви может испытывать гнев по отношению к Своему творению. Еврейский философ Филон защищал взгляд стоиков, считавших, что совершенное существо по определению не может испытывать гнев. В двадцатом столетии Додд считал этот «гнев Божий» простым символом того, что грех должен быть наказан. Но подобные рассуждения — это, скорее, предположения авторов, а не после-

довательное изложение библейского вероучения.

Гнев людей. В Библии человеческий гнев обычно изображается как греховный. Ярость Каина могла бы обернуться во благо, если бы он раскаялся и принес подходящую жертву. Но, лелея свой гнев против святого Бога и праведного Авеля, он дошел до того, что совершил убийство (Быт. 4:3-8).

«Перестань гневаться, и оставь ярость» — предупреждает Пс. 36:8. В отличие от современных представлений о гнев, имеющем конструктивный характер, книга Притчей призывает нас, прежде чем выказывать гнев, хорошенько задуматься (Пр. 12:16; 14:29; 19:11), быть терпеливыми (Пр. 16:32) и проявлять сдержанность (Пр. 29:11). Раздражительные люди служат причиной ссор (Пр. 29:22; 30:33) и постоянно попадают в неприятности (Пр. 19:19); таких людей лучше избегать (Пр. 22:24-25). В библейской истории Саул выделяется как олицетворение греховной гневливости (См. 1 Цар. 19:9-10; 20:30-34). С другой стороны, Иов и многие авторы псалмов выражают гнев и обиду по поводу своего положения — и иногда по отношению к самому Богу. В конце Иов получает суровую отповедь за свои сомнения в справедливости Бога (Иов 35 — 36), однако молитвы в псалмах оказываются вполне приемлемыми, очевидно, потому, что мир в них рассматривается с точки зрения Бога: поскольку Он знает все, что творится в душах людей, им лучше излить свой гнев, нежели пытаться отрицать его.

Иисус предупреждает, что гневливые люди предстанут перед судом Божиим (Мф. 5:22; ср. Гал. 5:20; Кол. 3:6-8). Иаков прибегает к мудрости Ветхого Завета, когда советует своим читателям: «всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова, медлен на гнев» (Иак. 1:19). Согласно Еф. 4:25-27, людям следует быть искренними, но гнев их должен быть сдержанным, недолгим и обращенным на праведную цель. Без причины раздражать другого человека — само по себе является грехом (Еф. 6:4). Гнев может привести к расколу церковной общины (2 Кор. 12:20) и омрачить молитву (1 Тим. 2:8); старейшина церкви не должен быть «гневлив» (Тит. 1:7).

Однако людям можно реагировать на грех так же, как Бог — в святости и без стремления к личной мести (Рим. 12:19-

21). Моисей, таким образом, гневался на фараона праведно (Исх. 11:8). Однако Иисус, Богочеловек, подает нам самый лучший пример того, как выражать праведный гнев (Мф. 23:1-36; Мк. 3:5; 11:15-17; Ин. 2:13-17).

В то же время люди могут полагать, что их гнев оправдан, хотя на самом деле это не так; подобный гнев обычно вызван стремлением оправдать самого себя. Совершенное Симеоном и Левием убийство жителей Сихема вышло далеко за пределы праведного гнева (Быт. 34:1-31; 49:5-7). Иона верил в свою правоту, раздражаясь из-за того, что Бог пощадил грешников (Иона 4). Люди, негодуящие спорившие с Иисусом, полагали, будто Бог на их стороне (Мф. 21:15-16). Даже ученики в самоуверенности гневались на Иакова и Иоанна (Мф. 20:24) и на женщину, помазавшую Иисуса дорогостоящим миром (Мк. 14:4-5).

Гэри Стивен Шогрен

См. также: ГНЕВ БОЖИЙ.

Литература: G. C. Berkhouwer, *Studies in Dogmatics: Sin*; F. Büchsel, *TDNT*, 3:167-68; H. C. Hahn, *NIDNTT*, 1:105-13; H. Kleinknecht et al., *TDNT*, 5:382-447.

ГНЕВ БОЖИЙ

(WRATH OF GOD)

В Писании используются разнообразные термины для выражения тех чувств Бога, которые противоположны Его любви и благоволению к Своему народу, удовлетворенности им. В Ветхом Завете используется по меньшей мере шесть терминов для описания Его негативного отношения к людям, особенно к Его народу завета. Эти термины, каждый из которых выражает различные оттенки или степени гнева, ярости, неудовольствия и досады, суть следующие: *'aph* («гневаться, раздражаться»), а также *za'aph* и производные слова («разгневаться, восскорбеть, опечалиться»); *hēmāh* («негодование, ярость, гнев»); *ka'as* («гневаться, негодовать, ревновать, огорчаться, раздражаться»); *'ebrāh* («ярость, гнев»); *qāsaph* («быть в гнев, ярости»); *'saneh* («ненавидеть»). В Новом Завете встречается свыше двадцати упоминаний о гнев, ярости или возмездии (*orgē*) Бога и несколько упоминаний о негодовании и неудовольствии (*acht-hōs*). Данные термины следует рассматривать как антропоморфные обороты; человеческие слова, однако, не в состоянии дать полное представление об эмоциях бесконечного и суверенного Бога. Насколько беско-

нечно непостижима Его любовь, настолько же непостижимы Его гнев, ярость, ненависть, ревнование и возмездие. У священнописателя Послания к евреям в самом деле были все основания предостеречь грешников, что «страшно впасть в руки Бога живого!» (Евр. 10:31).

Чтобы понять то, что Писание говорит о гневе и ярости Бога, необходимо рассмотреть Его характер, контексты, в которых идет речь об этих чувствах, и объекты Божьего недовольствия, возмездия и гнева.

Бог свят; Он абсолютно и непреложно отделяет Себя от греха, зла, развращения и связанных с ними осквернения и вины. Он хранит Свою святость и отвергает, карает и уничтожает все, что нарушает, оскорбляет и оскверняет Его святость и любовь. Поэтому гнев и ярость Бога всегда следует рассматривать в соотношении с тем, что Он хранит и оберегает такие Свои атрибуты, как святость и любовь, равно как праведность и справедливость. Те чувства или побуждения, которые при этом движут Богом, описываются с помощью слов *неудовольствие, ревнование, гнев и ярость*. Последствия Его гнева — это возмездие, наказание и смерть.

Гнев Божий проявляется на протяжении всей истории человечества. О нем шла речь, когда Адам был предостережен, что умрет, если не поверит Богу и не послушается Его (Быт. 2:17), и когда он узнал, что сатана будет поражен в голову (Быт. 3:15), потому что сатана, Адам и Ева противостояли любви Бога, которую предполагали Его характер, Его воля и Его замысел. Бог раскрыл полноту Своего гнева, когда выслал Адама и Еву из Едема (Быт. 3:24-25). Бог показал Свое недовольство Каином, которого проклял и обрек стать изгнанником и скитальцем (Быт. 4:11). Уничтожая весь мир в потопе, Бог продемонстрировал, какую скорбь и гнев вызывает у Него развращение носителей Его образа (Быт. 6 — 8).

Последствия Божьего гнева явственно видны в таких событиях, как казни египетские и уничтожение войска фараонова (Исх. 15:7). Его гнев и ярость обращались также против израильтян, которые, несмотря на свой завет с Богом, сотворили себе золотого тельца (Исх. 32:11) и роптали, слушая рассказ десяти из двенадцати соглядатаев (Чис. 14:11-12, 23; Евр. 3:10-11; 4:3). Моисей предостерег израильтян о последст-

виях Божьего гнева, если они нарушат завет (Вт. 11:17; 29:23, 28); коль скоро любовь Божья будет оскорблена, они узнают голод, поражения, изгнание и смерть. Священнописатель книг Паралипоменон часто упоминает гнев Бога, поскольку Израиль, Его народ завета, презирает, игнорирует и отвергает Его любовь, Его волю и даже свою жизнь с Божьими благословениями. Псалмопевцы говорят о гневе Бога на другие народы (Пс. 2:5; 58:6, 14; 77:49; 78:6), на личных врагов (Пс. 54:4), на грешащий народ завета (Пс. 88:47; 91:10; 94:11) и на самих псалмопевцев (Пс. 87:8). Точно так же пророки предсказывают, что гнев Божий всплменится на народы, которые ненавидят народ завета и несут ему разорение (Ис. 13:13; 14:6). Гнев Божий проявился в переселении Израиля в Вавилон (Ис. 60:11).

Гнев Божий, о котором говорится в Новом Завете, проявится в суде над нечестивым и непокорным народом завета (Мф. 3:7; Лк. 3:7) и над теми, кто отказывается уверовать в Иисуса Христа и принять Его как Спасителя всего мира (Ин. 3:36). Павел неоднократно предостерегает относительно гнева Божьего (Рим. 1:18; 2:5), от которого люди должны спастись (Рим. 5:9). Все люди пребывают под гневом Божьим (Еф. 2:3), и единственный способ спастись от этого гнева, который со всей полнотой и неистовой силой неизбежно обрушится на них в день суда — это уверовать в Иисуса Христа, Который несет на Себе проклятия завета и испытал гнев Божий, когда был распят. И Он же, Христос, во всей полноте выразит божественный гнев и совершит возмездие в великий день суда (Отк. 6:16-17).

Джерард Ван-Гронинген

См. также: НАСТАВЛЕНИЕ; БОГ; СУД; СУДНЫЙ ДЕНЬ; ПРАВДА; PROVIDЕНИЕ БОЖИЕ; НАКАЗАНИЕ; ГРЕХ; МЕСТЬ.

Литература: А. Т. Хансон, *The Wrath of the Lamb*; J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*; R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*; R. White, Jr., *ZPEB*, 5:990-95.

ГОЛОВА, ГЛАВЕНСТВО

(HEAD, HEADSHIP)

Голова является верхней частью тела, которую венчают символами могущества, власти и уважения. У царей и священников помазывали именно голову, и на голову возлагали венец (1 Цар. 10:1; 2 Цар. 1:10; 4 Цар. 9:3; Пс. 20:4).

Адам был увенчан славою и честью (Пс. 8:6). Благоразумные люди увенчаны знанием (Пр. 14:18). Седые волосы знаменуют

славу (Пр. 16:31) и должны вызывать у молодежи уважение (Лев. 19:32). Вознесение главы символизировало выдвижение наверх (Быт. 40:13; Пс. 3:4). Саул «от плеч своих был выше всего народа» (1 Цар. 9:2).

Голова — та часть тела, которую может отличать особая красота (Песн. 5:11; 7:6). Именно на нее уходит львиная доля времени и усилий ради косметических ухищрений (4 Цар. 9:30; Ис. 3:23; Иер. 4:30; Иез. 23:40). Именно здесь могут проявляться сила и обаяние личности.

Голова — это своего рода центр общения. Румянец, слезы, бледность, покраснение могут выражать страх, гнев или скорбь. Когда человек вскидывает голову, мотает или качает головой, это может означать удивление, насмешку или отказ (Ис. 37:22). Глаза, губы и мимика лица могут свидетельствовать о благоволении, смелости, печали, бесстыдстве или презрении (Быт. 4:6; Неем. 2:2; Пр. 7:13; Ис. 3:16).

В голове царя рождаются его слова, которые могут иметь власть над жизнью и смертью (Ек. 8:4). Поэтому в греческом переводе Ветхого Завета, в Септуагинте, слово *kephalē* может использоваться для обозначения пожилого уважаемого человека, вождя или царя.

Покрывание головы как социальный обычай. Хотя древнегреческие женщины иногда ходили с покрытой головой, они не испытывали социального давления, вынуждавшего их появляться на людях с покрывалом на голове. Античные статуи изображают гречанок с непокрытой головой, демонстрирующих экстравагантные прически. Евреи считали это типичным для язычников.

Требование, чтобы женщины ходили с покрытой головой, относится к числу восточных обычаев. Закон Среднеассирийского царства требовал, чтобы все женщины, кроме проституток и рабынь, покрывали голову. Еврейское общество в новозаветный период строго придерживалось этого обычая. В Мишне (250 г. по Р. Х.) установлено, что несоблюдение этого правила является основанием для развода (Ктубим 7:6).

Высоконравственная незамужняя женщина не снимала покрывало даже в присутствии своих родителей. Обнажение головы было знаком бесчестия (3 Мак. 4:6). Филон Александрийский указывает, что регулярное ношение покрывала свидетельствует о

скромности («Специальные законы» 3.56; Иосиф Флавий, «Древности» 3.270). Женщины, обвиненные в прелюбодеянии, должны были снимать такое покрывало.

Еврейские мужчины зачастую отказывались покрывать голову, потому что это говорило о подчинении иноплеменникам. Мужчины покрывали голову в дни отчаяния, скорби и поражения (2 Цар. 15:30; Есф. 6:12; Иер. 14:3).

«Савл Тарсянин» (Деян. 9:11) привык видеть женщин на людях с покрывалом. Оратор Дион Хризостом (110 г. по Р. Х.) хвалит неких дам за то, что они никогда не появляются на людях без покрывала.

Уильям Рамзей видел в головном уборе женщины ее силу. Убор позволяет ей показываться на людях, бывать, где угодно, считывая на уважение и защиту. Женщина с непокрытой головой рискует подвергнуться оскорблениям и презрению. Этим могут объясняться слова Павла: «Посему жена и должна иметь на голове *своей* знак власти *над* нею» (1 Кор. 11:10). Небезынтересно, что арамейские слова, обозначающие «власть» и «покрывало», родственны.

Первое послание к коринфянам 11:2-16. Коринф был портовым городом и перекрестком торговых путей со всем разнообразием обычаев и жизненных укладов. Церковь в Коринфе зародилась на основе синагоги. Новозаветные церкви нередко располагались в домах богатых новообращенных. Богатые гречанки, должно быть, ходили с непокрытой головой и украшали себя замысловатыми прическами.

Вполне возможно, что менее обеспеченные еврейские женщины усматривали в этом стремление привлечь мужчин. Такие несхожие обычаи могли в конце концов стать источником разобщения. Неудивительно, что Павел предварил данный отрывок призывом не оскорблять чувства ни евреев, ни греков. Он указывает на самого себя как на пример человека, который старается угождать всем людям во всем, чтобы они спаслись (1 Кор. 10:31 — 11:1), и заканчивает утверждением, что церкви Божьи отрекаются от обычаев, которые могут вызвать споры (1 Кор. 11:16).

В 1 Кор. 11:2 Павел хвалит коринфян за то, что они всегда следуют его указаниям. Очевидно, ранее он уже говорил тамошним женщинам о пользе обычая покрывать голову. Церковь росла, и все больше людей хотели знать, чем этот обычай обусловлен.

Начав с описания иерархии главенства: Бог, Христос, мужчина, женщина, Павел постоянно упоминает идею главенства в контексте подчинения власти (Еф. 5:21-25; Кол. 1:18; 2:10, 19). Мужчина может молиться Богу прилюдно, но при этом не должен одеваться так, чтобы проявлять зависимость от чего-то другого, то есть покрывать голову. Женщина может молиться и пророчествовать на людях, если ее наряд свидетельствует о ее подчинении власти мужа (1 Кор. 11:5-6).

Если люди не будут относиться друг к другу с уважением, их молитвы встретят препятствия (1 Пет. 3:7). Когда внешний облик женщины выражает кротость и покорность мужу, это может обратить его к Христу (1 Пет. 3:1-6). Внешность женщины, участвующей в богослужении, должна свидетельствовать об уважении к принятым в обществе обычаям. Головной убор способствует тому, чтобы участие женщины в богослужении было одобрено.

В своих взглядах на место женщины в иерархии главенства Павел основывается на Быт. 2:18-24. Здесь женщина создана из ребра мужчины для удовлетворения потребности в товарище и помощнике. Она была создана не из праха, а из плоти Адама. В качестве соответственного Адаму помощника она придала сотворению человека завершенность.

Женщина отражает Божью славу в мужчине, так что они оба — носители образа Божьего (Быт. 1:26-27). Как соразмерное дополнение к мужчине добродетельная жена — венец для мужа своего (Пр. 12:4). «Genesis Rabbah», древний иудейский комментарий, утверждает, что женщина служит украшением своего мужа. Ее очарование, красота и обаяние предназначены только для ее мужа (Пр. 5:17). Ее покрывало показывает, что она недоступна никому, кроме него.

Главенство мужа. Главенство не означает, что муж — абсолютный властелин. Он должен холить и лелеять жену, как собственное тело (Еф. 5:28). Муж не может лишать жену того, что необходимо ей для счастья и благополучия (1 Кор. 7:3). Он должен относиться к ней с пониманием, деликатностью и уважением, как к сонаследнице благодатной жизни (1 Пет. 3:7). Его любовь к ней не вмещается в границы плотской любви. Это должна быть такая же

жертвенная любовь, какую Христос любит Церковь.

Сарра приводится в качестве примера повинующейся жены (1 Пет. 3:5-6). Она соглашалась с решениями мужа, даже когда тот был неправ (Быт. 12:11-13). И все-таки Авраам тоже прислушивался к ней (Быт. 16:2). В Быт. 21:12 Бог говорит Аврааму: «Во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее» (относительно Измаила). Решение Сарры относительно Измаила было использовано Павлом в качестве ветхозаветного обоснования его учения о законе и благодати (Гал. 4:30). Хотя Сарра покорна, ее мыслями и чувствами нельзя пренебрегать и нельзя попираť их. Существует возможность взаимного повиновения жены и мужа (Еф. 5:21).

Христос как глава Своей Церкви. Церковь должна подчиняться Христу. Мы не принадлежим себе, но куплены дорогою ценою (1 Кор. 3:23; 6:19-20; Еф. 5:23-33). Иисусу дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28:18). Он — глава всякого начальства и власти (Кол. 2:10). Люди, уклоняющиеся от Христа, подобны тем, кто потерял свою голову (Кол. 2:18-19). Не имея головы, невозможно питаться и возрастать возрастом Божьим (Еф. 4:15; Кол. 2:19). В своей аналогии относительно тела и главы Павел не пускался в умозрительное философствование. Даже самый неискушенный человек понимает, что пища, вода и воздух достаются телу благодаря главе. Он знает, что глаза и уши направляют все тело.

Пол Фергюсон

См. также: АДАМ; ЦЕРКОВЬ; ЕВА; БРАК.

Литература: G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles*; J. A. Fitzmyer, *NTS* 35 (1989): 503-11; W. Grudem, ed., *Manhood and Womanhood: A Biblical Perspective*; idem, *Trinity J NS* (1985): 1438-59; G. Hawthorne, et al, *Dictionary of Paul and His Letters*; W. Neuner, *Man and Woman in Christian Perspective*; W. Ramsey, *The Cities of St. Paul*; C. L. Thompson, *BA* (1988): 101-15.

ГОМОСЕКСУАЛИЗМ (HOMOSEXUALITY)

Существенно, что слова *гомогенуальность* в английском языке не было вплоть до начала XX века. Это слово, а с ним и само понятие пожизненной сексуальной ориентации преимущественно на представителей своего пола, было в библейском мире не признано, а возможно, и неизвестно. Поэтому сегодня кое-кто доказывает: то, что, по-видимому, осуждается в Библии, не следует отождествлять с гомосексуальностью. При этом утверждает, что гомосексуаль-

ная ориентация, развившаяся в раннем детстве или даже до рождения, не является результатом сознательного выбора, а следовательно, и грехом. До тех пор, пока эта форма гомосексуальности практикуется моногамно, доказывается далее, гомосексуальные отношения составляют просто обобщение библейских взглядов на брак. Чтобы оценить правомочность такого подхода, полезно начать с ознакомления со взглядами на однополый секс в древнем мире.

Древний мир. Поскольку данных об однополом сексе до новозаветного периода существует слишком мало, мы в обзоре «древнего мира» вынуждены ограничиться греко-римским периодом. Письменные источники этого времени демонстрируют осведомленность о половых отношениях между представителями одного пола, однако подобные отношения не считались результатом «ориентации». В древнем мире сексуальность была значима только в аспекте продолжения рода по мужской линии. Представляется, что изнасилование мужчин и использование мальчиков для сексуальных наслаждений (педерастия) осуществлялись как акты доминирования, жестокости или экспериментирования со стороны мужчин, в остальное время гетеросексуальных. В качестве дополнения или случайных эпизодов секс между мужчинами не препятствовал продолжению рода. В некоторых кругах, особенно среди интеллектуальной элиты — философов и поэтов, отношения между мужчинами и мальчиками прославлялись как высшее проявление романтической любви. Эти отношения, однако, не были взаимными. Те, кто участвовал в таких актах (добровольно или нет) в качестве пассивных партнеров, и тем более постоянно, становились социальными изгоями. Мальчиков покупали как рабов и отбрасывали, когда они достигали половой зрелости. О лесбиянках, которые, по определению, затрудняли возможность продолжения рода мужчинами, почти не упоминали, но они постоянно подвергались осуждению. Таким образом, современные домыслы о терпимом языческом обществе, впоследствии попавшем под иго иудео-христианских табу, являются стопроцентным мифом. Скорее, это была культура, выдававшая почти полное безразличие к сексуальным правам и стремлениям любого человека за пределами узкого круга мужчин из правящего класса, которые обычно реа-

лизовывали свои практически безграничные привилегии за счет находящихся в их власти малолетних девушек и юношей.

Ветхий Завет. В этом мире безжалостной сексуальности появляется библейское послание, призывающее к сдержанности и справедливости и возвещающее о взаимодополнительности полов; по своим последствиям оно революционно. В нем с самого начала признается, что человечество создано двуполом и что оба пола несут в себе образ Божий (Быт. 1:27) и вместе составляют одну плоть (Быт. 2:24). Подтверждение двух этих принципов в ключевых новозаветных текстах о сексуальности (Мф. 19:1-12; 1 Кор. 7:12-20) демонстрирует преемственность и то значение, которое придется дифференциации и взаимодополнительности полов при построении нормативной библейской сексуальности. Проще говоря, люди созданы так, чтобы находить свое дополнение только в (брачных) союзах между двумя полами. В то время как существуют законные основания для того, чтобы человек *не вступил* в такой союз (например, целибат), нет никаких мыслимых условий, при которых был бы *возможен* союз без половой дифференциации. В рамках гомосексуальности это означает, что однополые партнеры могут в лучшем случае *pretendовать* на такую дифференциацию, хотя физиологически (и, по-видимому, психологически) она невозможна.

Некоторые богословы предполагают, что быть созданными по образу Божьему означает, согласно Книге Бытие, находиться в социальном общении с другими людьми. Другие заключают, что гомосексуальные отношения есть просто обобщение понятия брака до категории такого общения; то есть близость, а не физиология, выступает правильной мерой соответствия образцу брака из Книги Бытие. Но не говоря уже о спорности такого понимания подобия Богу в Книге Бытие (пожалуй, главным в данном понятии является *владычество*), определение брака не может ограничиваться соображениями подобия Богу. Как бы ни были важны социальные и духовные аспекты брака, в его дефиниции не менее важен аспект биологический. Половая дифференциация (Быт. 1:27) подразумевает биологический союз, образование «одной плоти» (Быт. 2:24). Поскольку при гомосексуальных отношениях не может возникнуть союз

различных по половым признакам существ, здесь не может быть и брака.

Осуждение сексуальных грехов в Ветхом Завете сосредотачивается на гетеросексуальных актах, однако следует отметить, что все сексуальные грехи, в том числе гомосексуализм, запрещены по отношению к позитивному образу брака, описанному в Книге Бытие. Таким образом, поскольку в Ветхом Завете занятия гомосексуализмом считаются изначально несправедливыми и нечистыми, осуждение их качественно не отличается от осуждения гетеросексуальных отклонений от образцового брака.

Первой и наиболее известной ветхозаветной ссылкой является рассказ о попытке насильственного гомосексуального акта в Содоме (Быт. 19). Название этого города позднее стало распространенным и вне Библии еврейским эвфемизмом для сексуальных извращений в целом и мужеложства в частности (в Новом Завете см. 2 Пет. 2:6-7 и Иуд. 7). Некоторые современные ревизионисты указывают на позднейшую еврейскую традицию осуждать содомлян за негостеприимство и доказывают, что в данном месте не идет речь о гомосексуальном изнасиловании. По их мнению, когда содомляне претендовали «познать» гостей Лота, они хотели выявить их подноготную, а Лот счел это нарушение законов гостеприимства настолько недопустимым, что предпочел отвлечь земляков с помощью секса, предложив им своих дочерей. Главным препятствием для такого истолкования является еврейский глагол «познать» (*yāda'*), который, хотя он и нечасто употребляется в сексуальном смысле, именно в таком смысле встречается в Быт. 19:8, — всего через два стиха после строк, где он обозначает намерение жителей Содома. Очевидно, что содомляне претендовали на половые отношения с гостями Лота. Позднейшие ссылки на негостеприимство в связи с Содомом вызваны не ошибочным пониманием греха содомлян со стороны евреев, а их обычаям из скромности не говорить о половых отношениях открыто и прямо.

Параллельный рассказ о сексуальном насилии встречается в Суд. 19 — 20, где жители Гивы до смерти насилуют наложницу в замещение насилия над ее хозяином. Не может быть сомнений, что в основе своей это акт насилия, вдобавок первоначальное желание хозяина дома избежать «этого безумия» (Суд. 19:24) подразумевает, что не

только негостеприимство, но и однополый секс рассматриваются в крайне негативном свете.

Более смутные ссылки на мужеложество можно обнаружить в Быт. 9:20-27, где утверждение, что Хам «увидел... наготу отца своего», может быть эвфемизмом для полового акта. Здесь возможна связь с еще двумя ссылками на сексуальные грехи по отношению к отцу (Лев. 18:7; Вт. 23:1), поскольку Хам является отцом Ханаана, народа, с которым традиционно ассоциировали однополый секс и нечистые обычаи которого в подробностях осуждаются в контексте этих ссылок.

Прямое осуждение гомосексуальных отношений встречается в двух ветхозаветных местах. Лев. 18:22 гласит: «Не ложись с мужчиною, как с женщиною, это мерзость». В Лев. 20:13 читаем: «Если кто ляжет с мужчиною, как с женщиною, то оба они сделали мерзость; да будут преданы смерти, кровь их на них». Формулировки здесь двусмысленны, ибо неясно, идет ли речь о насилии или манипуляции, либо о взаимном согласии; акцент делается на самом акте как обоюдном осквернении. Современные ревизионисты нередко пренебрегают этими суровыми высказываниями на том основании, что они являются частью ветхозаветного кодекса чистоты и поэтому не имеют отношения к Благой Вести, которая освобождает верующих от еврейских культурных табу. Однако соседние стихи, в которых речь идет о таких вещах, как забота о бедных и уважение к чужой собственности, доказывают, что невозможно найти простое разграничение между законами о чистоте и неизменными нравственными принципами. Подтверждение разнополого брака в Новом Завете, как уже отмечалось, предполагает, что это левитическое осуждение нарушения дифференциации полов сохраняет свою силу на протяжении всей библейской эпохи.

Новозаветная весть об освобождении. Некоторые ревизионисты уверены, что весть Иисуса в основе своей — весть, относящаяся к освобождению пленных (Лк. 4:18-19). Этих пленных, доказывают они, нужно понимать не в индивидуальном смысле, как грешников, но в смысле социальном — как тех, кем пренебрегают и кого угнетают гордые и сильные. С такой точки зрения, истинно христианское рассмотрение сексуальной этики должно начинаться

не с Бытия и уставов Левита, а с Исхода и объявленной Иисусом свободы от закона. Гомосексуальное сообщество, с его долгой историей гонений, естественно, узнает себя в описании блаженств (Мф. 5:3-11) и других обещаниях надежды для обездоленных. Оно усматривает аналогию с современным «гетеросексизмом» («шовинизмом» гетеросексуалов) в историческом порабощении женщин и чернокожих. Однако подход, который с такой легкостью делает библейские материалы средством пропаганды, порождает немало проблем. Одно из возражений — выбор единственного вида сексуальных отклонений в качестве «угнетаемого» произволен: нет определенных причин, чтобы не включить сюда педерастию, или садомазохизм, или прелюбодеяние. Более того, аналогии с другими современными освободительными движениями сомнительны. В случае рабства, например, отношение к нему Библии неоднозначно; с другой стороны, какими бы скудными данными о гомосексуализме мы ни располагали, все они резко негативны. И наконец, нельзя оценивать социальное поведение по тому, как к нему относятся, ведь тогда неодобрение со стороны большинства автоматически будет предопределять законность борьбы угнетенного меньшинства. В какой-то момент поведение необходимо рассматривать само по себе и в ином свете, нежели отблески собственных страстей. Свет новозаветного откровения обещает освобождение, но это и прямое обещание ниспослать силы для приведения верующих в полное соответствие образу человека, как его создал Бог. Для верующих, с ответственностью воспринимающих это обетование, важно серьезно относиться как к описанию образа человека, данному в Библии, так и к отклонениям от этого образа, против которых Библия предостерегает.

Евангелия. В евангелиях нет явных упоминаний однополого секса, различимы лишь далекие отголоски в Мк. 9:42 — 10:12 (ср. Мф. 5:27-32). Отрывок из Талмуда (b. Niddah 13b) объединяет мастурбацию и педерастию как нарушения брачной верности и в этом контексте ссылается на вред детям, оскорбление рукой или ногой и на то, что лучше отсечь греховную конечность, нежели быть ввержену в пучину погибели. Такое сходство терминологии с евангельскими текстами может подразумевать распространенность в I столетии пред-

ставлений о том, что «соблазнить одного из малых сих» означает совершить против него сексуальный грех.

Послания Павла. Два небольших места из посланий Павла, где однополый секс отнесен к числу запрещенных занятий, особенно важны благодаря их связи с Ветхим Заветом. В 1 Кор. 6:9 и в 1 Тим. 1:10 осуждается *arsenokoitai*. Это слово, составленное из слов *мужской* и *коитус* или *сношение*, ранее в Новом Завете не встречается. Некоторые современные авторы пытались сузить его значение от гомосексуального акта в общем смысле до мужской проституции, использования мужской проституции или (как сочетающегося в 1 Кор. 6:9 с *malakoi* (малакии), еще одним неясным словом, означающим, вероятно, «женоподобный») до активного партнера в гомосексуальных сношениях. При таких предположениях, однако, игнорируется греческий перевод Ветхого Завета, где в Лев. 18:22 и в Лев. 20:13 употреблены оба слова *arsenos* и *koiten*, причем во втором отрывке — рядом; буквально: «кто ляжет с мужчиною, имея сношение как с женщиною». Это очевидный источник для сложносоставного слова. Возможно, сам Павел, хорошо знавший и широко использовавший Септуагинту, или один из эллинистов незадолго до Павла вывели из этого текста в Лев. 20:13 сложносоставное слово, означающее гомосексуальный акт вообще. Также, такая связь Книги Левит с посланиями Павла важна, ибо дает еще более глубокие основания считать, что Павел усматривал в Ветхом Завете нравственное, а не просто связанное с ритуальной чистотой запрещение гомосексуальных сношений.

Римлянам 1:26-27. Оставшийся для рассмотрения отрывок представляется недвусмысленным осуждением гомосексуализма. В то время как многие современные ревизионисты попросту не соглашаются с Павлом или не берут в расчет его предостережения как относящиеся только к проституции и педерастии, другие пытаются уловить в этом отрывке молчаливое одобрение гомосексуализма. Аргументация здесь такова: Павел называет гомосексуальные отношения нечистыми, но старательно избегает терминологии греховности; он просто намерен отметить языческий обычай, который евреи почитали «нечистым», с тем чтобы привлечь евреев (или «неможных братьев») к своему последующему изложению

Благой Вести. Тщательное изучение данного текста, однако, показывает, что подобные объяснения несостоятельны.

Главная цель Павла в данном контексте (Рим. 1:18-32) — доказать необходимость благовествования в языческом мире. В результате идолопоклонства язычников «предал их Бог» на все виды греховного поведения. Трехступенчатая структура текста представляет собой риторическое средство выражения главной мысли — это общий диагноз (Рим. 1:24-25), рассмотрение специфических пороков (Рим. 1:26-27) и завершающий перечень разнообразных пороков (Рим. 1:28-32). Различие между второй и третьей частями может отражать еще одну черту греческого влияния — разграничение грехов страсти и грехов порочного разума.

В чем только не обвиняют Павла — от крайней предубежденности до подавленной гомосексуальности — за то, что он избрал однополый секс в качестве темы Рим. 1:26-27. Однако редкость других подобных ссылок и безличный, риторический язык этого отрывка подразумевают, напротив, значительную откровенность автора. Обращение именно к гомосексуализму обусловлено потребностью Павла найти видимый знак фундаментального отвержения человечеством Божьего творения в самой сердцевине человеческой личности. Многочисленные в этом отрывке аллюзии с рассказом о творении свидетельствуют, что при его написании первое место в мыслях Павла занимало богословие творения.

Терминология Павла в этом отрывке однозначно указывает на грех, а не просто на ритуальную нечистоту. В начале ближайшего контекста — угроза гнева Божьего, обращенного на «нечестие и неправду человеков» (Рим. 1:18). Те, о ком говорится в Рим. 1:26-27, были преданы «страстям» — то же выражение в других местах Послания к римлянам и во многих трудах Павла обозначает грех. Значение слов, подобных «нечистоте» и «сраму» (Рим. 1:27; ср. «сквернили», Рим. 1:24), во времена Павла было шире, нежели ритуальная нечистота, и охватывало нравственные и в особенности сексуальные грехи. Делать то, что «противоестественно» (Рим. 1:26) или «противно природе», в современной Павлу литературе подразумевало сексуальные извращения и особенно гомосексуальные акты. Павел использует здесь несколько оборотов, более

типичных для нравоучительных языческих писателей, не потому, что пытается смягчить свое осуждение, а стремясь подобрать слова, способные явственнее выявить греховность языческого мира на его же собственном языке.

Сущность высказываний Павла о гомосексуализме важна в нескольких отношениях. Во-первых, он в первую очередь упоминает лесбиянство и уподобляет его мужскому гомосексуализму. Для древнего мира весьма необычное, если не единственное в своем роде высказывание, и это доказывает, что Павел озабочен вопросами продолжения рода меньше, чем восстанием против дифференциации полов или сотворения полноценной личности. Во-вторых, Павел говорит об обстоятельствах обоюдного желания (например, «разжигались похотью *друг на друга*» — Т.Ш.), Рим. 1:27), тем самым распространяя запрет и на акты, отличные от изнасилования и педерастии. В-третьих, в отрывке описывается как коллективное, так и индивидуальное восстание, факт, который может сказываться в современных дискуссиях на темы «ориентации». Иными словами, хотя Павел не обращается здесь к этому вопросу прямо, резонно предположить, что он отнес бы ориентацию на гомосексуальные отношения к той же самой категории, что и гетеросексуальную ориентацию на прелюбодеяние и любодеяство. «Природные» или «телесные» склонности — это специфический побочный продукт коллективного восстания людей, ни в коем случае не оправдывающий ни себя, ни действия, являющиеся результатом такой склонности. На основании любого из этих трех выводов правомерно употреблять слово *гомосексуальность* в том смысле, в каком оно понимается в современном мире, когда речь идет о Рим. 1; и, несколько обобщая, — когда речь идет о сходных местах из Писания.

Реакция на запрещения Павла. После вывода о том, что Павел осудил гомосексуализм, дискуссия, однако, не заканчивается. Кое-кто доказывает, что современное понимание «естественного» отличается от того, что было у Павла, и требует, чтобы мы простили тех, кто обнаружил у себя гомосексуальную ориентацию, а не выбрал ее. Их, доказывается далее, следует считать жертвами или просто людьми, отличающимися от нас, и наше определение дозволенной сексуальной активности нужно соответствен-

но расширить. Главная проблема в случае такой реакции заключается в том, что тогда происходит смещение понятия *естественное* от понимания Павла — «то, что согласно с творением» — к популярному пониманию — «то, что человек хочет делать». Однако идущий из самой глубины души гнев не оправдывает убийство, как и идущая из глубины души жадность не оправдывает воровство или прагматизм, а идущее из глубины души желание многих гетеросексуалов иметь множество партнеров не оправдывает распутство. Желание во всех этих случаях, будь оно результат сознательного выбора или нет, должно находиться под властью Христа. Сомнительные действия должны оцениваться не в контексте их источника в структуре личности, но в свете соответствующих библейских принципов. Эти принципы зачастую подразумевают отрицание идущих из глубины души желаний, причем в случае гетеросексуала, стремящегося иметь множество партнеров, не в меньшей степени, чем в случае гомосексуалиста, страдающего из-за безбрачия.

Многие данные доказывают, что гомосексуальная ориентация, а тем более — эпизодические гомосексуальные отношения, соответствуют не неизменному состоянию, а ранней фазе становления сексуальности, которое может в какой-то момент «зафиксироваться» в силу одновременного влияния физиологических, психологических и социальных причин, а также собственной воли индивидуума. Это имеет богословское значение, поскольку подразумевает, что продвижение в сторону совершенства или созревания означает продвижение в сторону повиновения библейскому образцу. Следовательно, нет необходимости решать, что гомосексуальная ориентация есть знак либо Божьего одобрения такой склонности, либо Божьего «проклятия» данного человека. Скорее, это стимул для того, чтобы возрастать в ученичестве, более или менее трудном, в зависимости от конкретных обстоятельств, но сопровождаемом обетованием благодати, от этих обстоятельств не зависящей (Рим. 5:19-21; 1 Кор. 10:13; 2 Кор. 12:9).

Томас Э. Шмидт

См. также: ЭТИКА; ПОЛОВАЯ РАСПУЩЕННОСТЬ.

Литература: J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*; L. W. Countryman, *Dirt, Greed, and Sex*; J. B. De Young, *JETS* 31 (1988): 429-47; idem, *BSac* 147 (1990): 437-54; G. W. Edward, *Gay/Lesbian Liberation: A Biblical Perspective*; S. Grenz, *Sexual Ethics: A Biblical Perspective*; R. B. Hays, *Sojourners* (July 1991):

17-21; idem, *JRE* 14 (1986): 184-215; R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*; D. F. Wright, *EvQ* 61 (1989): 291-300; J. I. Yamamoto, *The Crisis of Homosexuality*.

ГОНЕНИЯ (PERSECUTION)

Библия, выразительно описывая появление и распространение в мире греха, не менее выразительно указывает на существующие в мире вполне реальные гонения и преследования. Здесь приведено множество примеров гонений людей на Бога, гонений человека на человека, народов на народы, нечестивых на праведных, а иногда даже гонений праведных на нечестивых или на других праведников.

Значение понятия гонения. Основное еврейское слово для понятия *гонения*, *rāḏar*, и греческие слова *diōkō*, *diōgōs* выражают представления о погоне (Быт. 44:4; Лк. 17:23), о стремлении (Пр. 11:19; Флп. 3:12); в расширительном смысле они могут означать погоню или преследование с целью навредить, извести (Вт. 30:7; Иов 19:22; Деян. 8:1), а также осуществить суд или наказание (Иер. 29:18; Пл.И. 3:43; Мф. 5:11-12; Лк. 11:49). Два других греческих слова, тоже иногда используемых в смысле «преследования, гонений», — это *thlipsis* («притеснения, бедствия») и *thlibō* («угнетать, притеснять»; в страдательном залоге — «быть притесняемым, гонимым»).

Природа гонений. Как в Ветхом, так и в Новом Завете встречаются примеры физических, социальных, интеллектуальных и духовных гонений. Физические гонения включают в себя лишение жизни (Быт. 4, убийство Каином Авеля) или членовредительство (Исх. 22; 23). Социальные гонения (иногда называемые дискриминацией) состоят в том, что конкретные люди или определенная часть общества становятся изгоями. Примером крайних интеллектуальных и духовных гонений являются случаи, когда Петру и Иоанну категорически запрещали проповедовать Евангелие (Деян. 5:28, 40).

Объекты гонений. Библия учит, что те, кто следует за Христом, придерживаются Слова Божиего и исполняет Божьи заповеди, будут гонимы. В число ветхозаветных примеров входят: Авель, принесший Богу лучшую жертву, нежели Каин (Быт. 4:4-10; Евр. 11:4); Лот, еще один праведник, утомленный «обращением между людьми неистово развратными» (2 Пет. 2:7), кото-

рые отвергли его и «очень приступали к человеку сему, к Лоту, и подошли, чтобы выломать дверь» его дома в Содоме (Быт. 19:9); Илия, который обличал пророков Валаа (3 Цар. 18:25-40) и идолопоклонство Израиля (3 Цар. 18:16-21) и которого Иезавель преследовала за его благочестие (3 Цар. 19:1-3); Давид, который оставался благочестивым несмотря на козни и гонения со стороны Саула (1 Цар. 19:1 — 27:1); Иеремия, который, провозгласив Божьи слова об осуждении Иудеи за ее грехи и о грядущем суде над ней от руки вавилонян (Иер. 9:11, 13-16; 21:3-7; 25:1-14), был отвергнут (Иер. 36 — 37), избит (Иер. 37:15) и в конце концов брошен в яму с грязью (Иер. 38:6-13). В число новозаветных примеров входят: Иоанн Креститель, который обличал прелюбодейство Ирода Антипы и был обезглавлен (Мк. 6:21-29); диакон Стефан, проповедовавший Евангелие перед судом синедриона и провозгласивший Божий суд за грехи народа, отвергнутый и побитый камнями (Деян. 6:5; 7:1-60); Павел, которого гнали, избивали и заключали под стражу за то, что он проповедовал в своих путешествиях, и в конце концов убили в Риме (2 Тим. 4:6-8); и, в качестве кульминации, Сам Иисус, проповедовавший Божью благодать и Божий суд (Мф. 4:17; 11:28-29), Которого изгнали Его слушатели (Лк. 4:28-30), против Которого строили заговор Его противники (Мк. 3:6), Которого отвергли (Лк. 13:34; Ин. 6:66), судили (Ин. 18:12-40) и в конце концов распяли (Ин. 19:16-37; Флп. 2:8). Его жизнь и проповедь были совершенны, славилы Бога и были отчасти предвосхищены ветхозаветными пророками, которых, как указывает Иисус, тоже гнали и убивали (Мф. 23:29-36). Все эти гонения на благочестивых происходили по причине греха и вражды грешников, отвергавших тех, кто жил благочестивой жизнью, и отвергавших их проповедь о том, что грешники должны покаяться (Деян. 2:38) и для своего спасения обратиться к вере в Иисуса Христа (1 Фес. 1:9-10).

Также и Господь, в Своем праведном негодовании, воздвигал противников против Своего неверного народа, против Авимелеха за убийство его семидесяти братьев, сыновей Гедеона (Суд. 9:22-25); против Соломона за его грех (3 Цар. 11:14, 23); против непокорного Израиля (4 Цар. 17:7-20); против Иуды (Иер. 20:4) и Вавилона за их беззаконие и нечестивые дела (Иер. 25:12-14).

Кроме того, Господь посредством природных сил и Своего прямого вмешательства осуществляет гонения и наводит бедствия на весь мир (Быт. 6 — 7; Мф. 24:21, 29; Мк. 13:19).

Причины гонений. В Библии приведены примеры того, как добрые люди преследуют и притесняют других (Суд. 8:16, Гедеон против жителей Сокхофа для наказания их; Мк. 9:38-41, ученики по предвзятости осуждали своего собрата, свидетельствовавшего о силе Божьей). Однако Писание, напротив, учит, что мы должны любить своих врагов, потому что «Он [Бог — Г.М.] благ и к неблагодарным и злым» (Мф. 5:44; Лк. 6:35), и быть к ним милосердными и прощать их, поскольку «Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12:19; Вт. 32:35). В Писании также многочисленны примеры того, как злые люди по разным причинам преследуют людей хороших и благочестивых, например, из-за ревности к их богоугодным жертвоприношениям (Быт. 4:2-10); в отместку за их благочестивые и человеколюбивые дела (1 Цар. 22:1-19); в отмщение за действия против языческих жрецов (3 Цар. 19:2, Иезавель против Илии); в отмщение за обличение идолопоклонства и нечестивости, примером чему служит противостояние проповеди Иеремии и Иоанна Крестителя (Иер. 37; Мф. 14:1-12); в отмщение за проповедь евангелия и осуждение непослушания Богу (Деян. 7:54-60); из-за ненависти к поклоняющейся Иисусу Иерусалимской церкви (Деян. 8:1; 11:19), к поклоняющимся Иисусу фессалоникийским христианам (1 Фес. 3:3-4), к остающемуся верным Господу Иисусу апостолу Павлу (2 Кор. 11:16-33; ср. Гал. 6:17) и другим.

Благочестивое свидетельство нередко приводит к издевательствам, презрению, лишениям, физическим увечьям и даже к смерти. Иисус и Его ученики были, остаются и будут объектами издевательства и оскорблений: Иисус был «презрен и умален пред людьми» (Ис. 53:3; Мф. 27:39; 1 Пет. 2:23) и в конце концов распят (Ин. 19:16-18); Его учеников поносили (Мф. 5:11), злословили (Евр. 11:36), подвергали страданиям (Евр. 11:25), обирали (вынуждали ходить в милотах и козых кожах), обездоливали, преследовали, вынуждали скитаться «по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли» (Евр. 11:37-38), мучили (Евр. 11:35), перепиливали (Евр. 11:37),

бросали в темницы (Деян. 5:18; 16:23), избивали (Евр. 11:36), заключали в узы (Евр. 11:36), ими «заграждали уста львов» (Евр. 11:33), они «умирали от меча» (Евр. 11:37), «угашали силу огня» (Евр. 11:34), «были побиваемы камнями» (Евр. 11:37; Деян. 7:59).

В Библии основной причиной гонений выступает противостояние добра и зла (Рим. 8:6-8), противостояние нечестивых с Богом и их отказ соблюдать Божии установления (Рим. 3:10-18). Иисус указывает, что мир, поскольку ненавидит Его, будет ненавидеть и Его учеников (Ин. 15:18-19), и предупреждает, что если гнали Его, будут гнать и учеников (Ин. 15:20). Кульминационным поучением Библии на тему верующих и гонений является отрывок: «все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим. 3:12).

Ответ на гонения. Терпение: обрати и другую щеку (Мф. 5:38-42). Милосердие: «если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья» (Рим. 12:20). Любовь: «любите врагов ваших, благословляйте проклиняющих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44). Уверенность: «Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12:19). Осознанная решимость: «если Меня гнали, будут гнать и вас» (Ин. 15:20). Сосредоточенность на Иисусе: «взирая на начальника и совершителя веры, Иисуса» (Евр. 12:2). Подражание Павлу и другим святым: «подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем возлюбившим явление Его» (2 Тим. 4:7-8). Испытание: «Ибо вы к тому призваны; потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его. Он не сделал *никакого* греха, и не было лести в устах Его; будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но предавал *то* Судии Праведному» (1 Пет. 2:21-23).

У. Харольд Меар

Литература: G.W.Bromiley, *ISBE*, 3:771-74; W.H.C.Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*; W.S.Reid, *ZPEB*, 4:704-7; H.Schlier, *TDNT*, 3:139-48; W.B.Workman, *Persecution in the Early Church*.

ГОРДОСТЬ, ВЕЛИЧИЕ

(PRIDE)

Ветхий Завет. Хотя гордость иногда упоминается в Ветхом Завете в положительном смысле, метафорически обозначая то, чем есть основание гордиться (например, «краса» в Пс. 46:5; или «гордость/величие славы/величество/слава величия» Бога в Исх. 15:7; Иов 37:4; Ис. 2:10), отрицательный смысл все же доминирует, встречаясь в шестидесяти одном тексте. Слово *pride*, «гордость», можно обнаружить главным образом в пророках и в поэтических книгах.

Основным еврейским корнем является *g'h*; наиболее распространено еврейское слово *gā'ôn*, встречающееся в общей сложности двадцать три раза. Ему присущи такие значения, как надменность, циничное пренебрежение интересами других людей и самонадеянность. Гордость — это одновременно predisposition/установка и линия поведения.

Синонимичное слово *gābā* означает «быть высоким». Хотя оно употребляется в различных значениях, его нормативный смысл — «гордость» или «надменность», особенно, так сказать, «внутренняя установка на гордость», которая нередко ассоциируется с различными частями человеческого тела (Ис. 2:11, 17). Упоминаются «гордые очами» и также «глаза гордых» (Пс. 100:5; Ис. 5:15), возгордившиеся сердце и ум (Иез. 28:2, 5, 17); гордость ассоциируется с несмирением духа и высокомерием (Пр. 16:18; Ек. 7:8 {синод. «гордость» и «высокомерный»}), с надменными речами/устами (1 Цар. 2:3). В классической цитате присутствуют слова *гордость*, *высокомерие*, *надменность*, *кичливость* и *превозношение* (сердца) (Иер. 48:29).

В пятнадцати ветхозаветных местах (в переводе *New International Version*) встречается слово *arrogance*, «высокомерие», «гордость», «надменность», «упорство», почти в половине случаев (в семи) — в книгах пророков (Ис. 2:17; 9:9; 13:11; Иер. 13:15; 48:29; Иез. 7:10; Ос. 5:5; 7:10). Пять случаев относятся к поэтическим текстам (Иов 35:12; Пс. 9:23; 16:10; 72:8; Пр. 8:13), а еще три можно обнаружить во Вт. 1:43; 1 Цар. 2:3; 15:23.

Что представляет собой «гордый» человек? Негативная оценка подразумевает греховного индивида, который главное основание для своей уверенности ищет не в Бо-

ге, а в себе самом. В литературе о мудрости «гордые» противопоставляются «праведным» и «смирненным». Здесь данный термин употребляется скорее по отношению к не израильтянам, чем к Израилю. В Септуагинте используется слово *hyperēphanos*, обозначающий человека дерзкого, самонадеянного и надменного, кощунника и насмешника (Пс. 118:21, 51; Пр. 3:34). Когда пророки обличают Израиль в гордости (Иер. 13:9; Иез. 7:10, 20; 16:56; Ос. 5:5; 7:10; Ам. 6:8; 8:7; Соф. 2:10), слово *hybris-tēs* подразумевает дерзкого, распутного человека. Итак, в ветхозаветных книгах гордые в общем случае ассоциируются с нечестивыми, надменными, самонадеянными, с теми, кто дерзок перед Богом.

Большинство прилагательных, сочетающихся с существительным «гордость», имеют негативные смысловые оттенки, например, «чрезмерная» (Ис. 16:6 {синод. «гордое упорство»}), и «великая» (Иер. 13:9); гордость ассоциируется также с «гордым упорством» (Лев. 26:19) и «надменным сердцем» (Ис. 9:9). В одном случае положительное по смыслу выражение «величие на веки» относится к возрожденному Сиону (Ис. 60:15). В большинстве случаев слова, употребленные параллельно, имеют негативный смысл: «презрение» (Пс. 30:19), «предприятие» {синод. «не надейтесь»}, «высокомерие», «высокое людское» и «надменное сердце» (Пр. 8:13; Ис. 2:11, 17; 9:9 {синод. «надменное сердце»}), «неистовство» (Ис. 16:6) и «кичливость» (Иер. 48:29). Исключением здесь является «слава» (Ис. 4:2).

И наконец, к чему в Ветхом Завете приводит людей их гордость? Она привела Озию к падению (2 Пар. 26:16); она ожесточила сердце Навуходоносора (Дан. 5:20); она предшествует гибели (Пр. 16:18), не дает взыскать Бога (Пс. 9:25), приносит посрамление (Пр. 11:2), от нее происходит раздор (Пр. 13:10), она оболыкает человека (Иер. 49:16; Авд. 1:3), унижает его (Пр. 29:23; Ис. 2:11; 23:9), вынуждает смириться (Ис. 2:17; Дан. 4:34).

Новый Завет. В Новом Завете слово *hyperēphanos* («гордость») ни разу не употребляется в абстрактном смысле. Скорее оно связано с жестокостью, с затруднениями и невзгодами, с грубыми и дерзкими людьми (Деян. 27:10, 21; 2 Кор. 12:10; 1 Тим. 1:13). Слово *hyperēphanos* и производные от него встречаются шесть раз; дважды в Евангелии

(Мк. 7:22; Лк. 1:51) и четыре раза в посланиях (Иак. 4:6; 1 Пет. 5:5; Рим. 1:30; 2 Тим. 3:2). В греческом языке это слово означает «самонадеянный, высокомерный, заносчивый».

В Мк. 7:22 гордость включена в перечень пороков, это единственный пример такого рода в Евангелии (еще два подобных перечня — в посланиях Павла [Рим. 1:29-31; Гал. 5:19-23]).

Бог противится гордым (Пр. 3:34). Как Иаков (Иак. 4:6), так и Петр (1 Пет. 5:5) цитируют этот ветхозаветный текст, используя слово *hyperēphanos*, «гордый, надменный» человек. Оно противопоставляется слову *смирение*, качеству, которое Бог высоко ценит. В перечень Павла (Рим. 1:30) входит слово *hybris-tēs*, обозначающее человека, который заносчиво ведет себя с теми, кто слишком слаб, чтобы ответить.

И наконец, замечательный пример употребления слова *hyperēphanos* встречается в величальной песни Марии (Лк. 1:51). Используя в основном ветхозаветные выражения, Мария говорит о том, что Бог рассеял надменных — возможно, это указание на определенную группировку в общественной и политической жизни. Известны они были тем, что угнетали народ, бедных и смиренных в Израиле. Бог низложил их и вознес униженных. В то время как на гордых — Его гнев, смиренных посетит Его благодать.

Уолтер М. Даннетт

Литература: G. Betram, TDNT, 8:295-307, 525-29; V. P. Hamilton, TWOT, 1:143.

ГОРЕ, СКОРБЬ (GRIEF, GRIEVING)

В Писании часто говорится, что Бог скорбит или огорчается. Это верно по отношению к каждому из лиц Святой Троицы. В Быт. 6:6-8 Отец скорбит из-за греховности человеков. Непослушание Израиля и Церкви огорчает Святого Духа (Ис. 63:10; Еф. 4:30). Сын Человеческий — это муж скорбей, издевавший горе и «болезни» (Ис. 53:3-10; Мф. 23:37-39; Лк. 13:34-35; Ин. 11:35).

В Библии божественное нередко выражается в человеческой форме или через человеческие чувства, чтобы подстроиться под наше ограниченное восприятие. Однако, что касается горя и скорби, Писание не просто объясняет божественные акты с помощью человеческих понятий. Скорее, к субъекту божественной скорби, понимае-

тому как субъект собирательный, отнесена сама сущность Бога как личности и образ Бога во всех личностях. Скорбь Бога свидетельствует о тех непрестанно развивающихся, живых взаимоотношениях, которые существуют между Богом и человечеством. Как ни прав Аристотель во многом другом, но Бог не есть «неподвижный перводвижитель».

Бог скорбит, когда Его любовь в завете с человечеством омрачена людской непокорностью и грехом. Его отклик на мучительные грехи человечества проявляется двумя главными способами: как божественный суд и как сострадание к грешникам. Хотя и противоположные по своей природе, оба эти аспекта Божьей скорби способствуют спасению. В этом отношении показателен текст Быт. 6:5-8. В еврейском корне для понятия *скорбь*, *nhm*, переплетены Божье негодование из-за греха и Его сердечная боль из-за состояния, в которое пришло Его творение. Так, Бог в Своей скорби подвергает грех суду и все же дарует спасительную благодать Ною и его семейству (Быт. 6:7-8). Окончание бедствий отмечено подтверждением верности Бога в завете со всем Его творением (Быт. 8:21-22). Итак, в скорби Бог карает, проникается участием к нравственному состоянию Своего творения и осуществляет Свой искупительный замысел.

Эта модель постоянно воспроизводится в отношениях Бога с Израилем. Бог скорбел, когда Израиль восставал и забывал особое благоволение Бога в завете с ним (Пс. 77:40-55; 94:10). Они огорчали Его Святого Духа, что побуждало Бога стать полной противоположностью тому, каким Он предпочел бы быть. Он перестал быть их любящим Отцом и обратился в их неприятеля (Ис. 63:10). И все же Его карающая рука смягчается и в конце концов приносит им возрождение (Пс. 105:44-45; Иер. 26:19; Ам. 7:3-6; Иона 3:10).

Карательные и спасительные аспекты Божьей скорби сливаются в личности и делах Иисуса Христа. Грех огорчает Бога в Его доброте и оскорбляет Его святость. Бог подвергает суду творение Своих рук. И все-таки в скорби и через скорбь Он искупает мир жертвой Своего Сына, Иисуса Христа (Ин. 3:16). В мессианском пророчестве Исаии Помазанник Божий назван мужем скорбей, издевавшим болезни (Ис. 53:3). Иисус плачет, когда умер Лазарь, сокрушается о

Иерусалиме и скорбит смертельно в Гефсиманском саду (Ин. 11:33; Мф. 23:37-39; Лк. 13:34-35; Мф. 26:38; Мк. 14:34; Лк. 22:44). Он искушен в послушании через страдание, поэтому во всем может сострадать каждому человеку (Евр. 4:15; 5:7-8).

Уильям А. Симмонс

Литература: E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*; K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*; L. J. Kuypers, *SJT* 22 (1969): 257-77; J. K. Mozley, *The Impassibility of God*; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*; J. Ridderbos, *Isaiah*; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*; C. Westermann, *Isaiah 40-66*.

ГОСПОДСТВО см. АВТОРИТЕТ

ГОСТЕПРИИМСТВО, СТРАННОЛЮБИЕ (HOSPITALITY)

Роль гостеприимства в мире библейской этики отнюдь не мала. Библейские наставления призывают израильтян и первых христиан исполниться этой добродетели. Она была характерна для Авраама (Быт. 18:2-8) и для руководителей Церкви (1 Тим. 3:2; Тит. 1:8). А поскольку страннолюбие — это атрибут Бога, образы его встречаются в библейских описаниях взаимоотношений между Богом и народом завета.

Гостеприимство в древнем мире обращено на чужих людей или странников, в чей-либо нуждающихся. Уделу скитальцев никто бы не позавидовал: они были изгоями и не принадлежали к сообществу, будь то племя, город-государство или народ. Будучи чужаками, путешественники нередко испытывали жестокую нужду в пище и крове над головой. Вдовы, сироты, бедняки и пришельцы из других земель, не имея семейного или общественного статуса, не могли унаследовать землю, получить средства к существованию и защиту. В древнем мире проявить гостеприимство — означало доброжелательно принять чужих людей в своем доме, в своей стране или общине и обеспечить их первостепенные потребности.

Некоторые формы гостеприимства по отношению к нечужеземным скитальцам можно расценить как обычай, распространенный среди всех народов библейского мира. По-видимому, в период между Ветхим и Новым Заветами гостеприимство уже было не так распространено, так как в перечни позднейших греко-римских добродетелей оно не входит. В соответствующей литературе лишь Израиль выглядит страной, где

иноземных поселенцев относили к числу таких чужих людей, о которых надлежит заботиться, наряду со вдовами, сиротами и бедняками. Хотя в повествованиях патриархального периода гостеприимство по отношению к чужеземцам/скитальцам, по крайней мере, временное, встречает одобрение (Быт. 18 — 19), оседлый Израиль в подходе к чужеземным странникам проявлял некоторую двойственность, выгодно отличая пришлых поселенцев, имевших какие-либо связи с израильским сообществом веры, от иноплеменников, потенциально представлявших собой род угрозы для ритуальной чистоты. Для ранней церкви странничество оставалось важным средством выразить доброту и милосердие, получившим обоснование в учении Иисуса (Мф. 25:31-46; Лк. 10:30-37; 14:16-24; 16:19-31).

Гостеприимство имеет различные формы. Проявить гостеприимство может означать смиренно и благожелательно принять странника в своем доме, предоставив ему пищу, кров и защиту (Быт. 18:2-8; 19:1-8; Иов 31:16-23, 31-32), либо позволить чужим людям подбирать колоски на своем поле (Лев. 19:9-10; Вт. 24:19-22; Руфь 2:2-17), одеть нагого (Ис. 58:7; Иез. 18:7, 16), отделить десятину урожая для нуждающихся (Вт. 14:28-29; 26:1-11) и допустить чужаков к участию в религиозных праздниках (Исх. 12:48-49; Вт. 16:10-14).

Такой акт гостеприимства, как совместная трапеза, имеет огромное символическое значение. В древнем мире разделить с кем-либо пищу означало разделить с ним жизнь. Это — дружеский жест, рождающий тесную взаимосвязь. Поэтому Божья трапеза со старейшинами Израилевыми (Исх. 24:1-11), пиры Иисуса с мытарями и грешниками (Лк. 11:37; 15:1; 19:5-6), тайная вечеря (Мк. 14:17-26), трапезы Иисуса после воскресения (Лк. 24:30-31, 40-43; Ин. 21:12-13; ср. Деян. 10:41), трапеза Петра с язычниками (Деян. 10:48 — 11:3) и совместные трапезы первых христиан (Деян. 2:42-27) наделены великим содержанием единения и близости.

Ветхий Завет. Израиль как гость, Бог как Хозяин. Ветхозаветное учение определяет израильтян как странников и пришельцев, зависящих от гостеприимства Бога (Пс. 38:13; см. также Евр. 11:13). Бог благожелательно принимает скитающихся израильтян и удовлетворяет их нужды, ос-

вобождает их из Египта, кормит и одевает их в пустыне (Исх. 16; Вт. 8:2-5), приводит их как поселенцев в Свою землю (Лев. 25:23), где обеспечивает им здоровье, долголетие, мир и процветание (Вт. 11). В переносном смысле, совместная трапеза совершается во время принесения мирной жертвы и религиозных праздников, когда часть жертвы предлагается Богу, а остальное съедается приносящим жертву или обществом (Лев. 7:11-18; 23; Пс. 22:5; Пр. 9:1-6; Ис. 25:6). Действительно, Бог является для человечества Хозяином, снабжающим его едой и предоставляющим одежду (Быт. 1:29-30; 2:9; 3:21; Пс. 103:10-15; 135:25). Особенно Бог заботится о пришельцах (Исх. 22:22-24; Вт. 10:17-18; Пс. 144:14-16; 145:9).

Израиль в качестве хозяина. Ветхозаветное учение также возлагает на израильтян ожидания, что они будут проявлять гостеприимство, выступая в качестве хозяев и с уважением относясь к человеческой жизни и достоинству. Гостеприимство — это акт праведного, благочестивого поведения. Когда ангелы посетили Содом и Гоморру в поисках праведника, только Лот и его семья были избраны для спасения. Лот был сочтен праведным, ибо лишь он один последовал примеру гостеприимства Авраама (Быт. 19:1-8; ср. Быт. 18:2-8). Помимо указания на пример Авраама в Ветхом Завете содержится особые наставления проявлять гостеприимство. Как Израиль получает любовную заботу от Яхве, так же он должен с любовью заботиться о пришельцах (Исх. 23:9; Лев. 19:33-34; Вт. 10:19; Ис. 58:6-10).

Бог в качестве Гостя. Еще один библейский мотив может служить побуждением для гостеприимства: гостем бывает Бог. Бог или ангелы Господни иногда неожиданно появляются в виде странников (Быт. 18:1, 10; 19:1; Суд. 6:11-24; 13:2-23).

Новый Завет. Иисус в качестве Гостя. В символическом смысле Иисус пришел как странник «в скитию» мира, который не признал Его и не принял (Ин. 1:10-14). После воскресения Он продолжает представлять Гостем (Отк. 3:20). На уровне буквального смысла — скитальческое служение Иисуса ставило Его в зависимость от людского гостеприимства (Лк. 9:58; 10:38). В этом Своем качестве Гостя Иисус объединялся с отверженными, делил трапезу наравне с мытарями, «грешниками» и фари-сеями (Мк. 2:15; Лк. 14:1; 19:1-10). Иисус

отождествляет Себя с бедствующими странниками (Мф. 25:31-46).

Иисус в качестве Хозяина. Иисус, Гость, становится также Хозяином, принимающим отчужденный мир. Ветхозаветные аллюзии в эпизоде, когда были накормлены пять тысяч верующих (Мк. 6:30-44), раскрывают личность Иисуса. Приняв роль Хозяина для множества гостей, Иисус уподобляется Яхве, Который кормил народ в пустыне (Исх. 16); или же пророкам Яхве, которые кормили своих учеников, так что еще много еды оставалось (4 Цар. 4:42-44); или мессианскому пастырю, в пустыне заботящемуся о своем стаде (Иез. 34:11-31). При установлении таинства причастия на последней вечере Иисус не только выступает в роли Хозяина, умывая ученикам ноги (Ин. 13:3-5) и раздавая еду, но и Сам становится духовно питающим Хлебом (Мк. 14:12-26; см. также Ин. 6:30-40; 1 Кор. 10:16-17). Отождествляя себя с символическими составляющими пасхальной трапезы, Иисус приравнивает Свое Тело к хлебу горечи, предлагаемому всем голодным и страждущим, а Кровь Свою — к третьей чаше вина, чаше искупления. Более того, остановив трапезу перед традиционной четвертой чашей, Он превосходит Свою роль эсхатологического Хозяина, когда снова будет пить вино на мессианской вечере, празднуя наступление Божьего Царства (Ис. 25:6; Мф. 8:11; Лк. 14:15; Отк. 19:9). В явлениях Христа после воскресения ученики узнавали Иисуса, когда Он брал на Себя роль Хозяина (Лк. 24:13-35; Ин. 21:1-14).

Христиане как гости. Так как люди изначально отчуждены от Бога, христиане призваны относиться к Иисусу как к Хозяину на праздновании евхаристии и в предвосхищении эсхатологической мессианской вечери. Те, кто исповедуют Иисуса как Христа, становятся странниками и пришельцами в этом мире (Ин. 15:18-19; 1 Пет. 1:1; 2:11). Читатели 1 Петра с очевидностью страдают из-за своей социальной отверженности, обусловленной их христианским вероисповеданием (1 Пет. 4:12-16), но в свою очередь пользуются божественным гостеприимством в качестве членов «дома Божьего» (1 Пет. 4:17; 2:9-10; Еф. 2:19; Флп. 3:20). Скитающиеся христианские служители и изгнанники нередко нуждаются в благожелательном гостеприим-

стве (3 Ин. 5-8; Рим. 16:1-2, 23; 1 Кор. 16:10-11; Тит. 3:13-14; Флм. 1:22).

Христиане как хозяева. Как и в Ветхом Завете, праведное поведение в Новом Завете включает в себя проявления гостеприимства. Наставления вести себя гостеприимно встречаются в контексте других проявлений любви (1 Пет. 4:8-11; 3 Ин. 5-8; Рим. 12:9-21, особенно Рим. 12:13, 20; Евр. 13:1-3). Вообще говоря, христиане ныне вместе с Христом выступают сохозяевами в мире, состоящем из людей, которые «отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования» (Еф. 2:12). Разумеется, у христиан перед глазами пример Христа, Который принимал отчужденный мир как Хозяин, заповедал в Своем учении проявлять гостеприимство и Которого нужно встречать так, как встречают странников (Мф. 10:40; 25:31-46).

Родни К. Дьюк

См. также: ЭТИКА.

Литература: G. Downey, *ATR* 47 (1965): 3-15; R. K. Duke, «Toward an Understanding of Hospitality in the Old Testament»; J. H. Elliot, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*; K. L. Giffble, *Brethren Life and Thought* 26 (1981): 184-88; R. B. Herron, *Word and World* 6 (1986): 76-84; R. Jewett, *Letter to Pilgrims: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*; D. Kellermann, *TDOT*, 2:439-49; J. Koenig, *New Testament Hospitality: Partnership with Strangers as Promise and Mission*; A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*; B. J. Malina, *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*, pp. 171-94; J. B. Mathews, «Hospitality and the New Testament Church: An Historical and Exegetical Study»; P. Parker, *The Company of Strangers: Christians and the Renewal of America's Public Life*; F. A. Spina, *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, pp. 321-25; G. Staehlin, *TDNT*, 5:1-36; R. A. Wright, «Establishing Hospitality in the Old Testament: Testing the Tool of Linguistic Pragmatics».

ГРАЖДАНСТВО, ЖИТЕЛЬСТВО (CITIZENSHIP)

Представление о духовном гражданстве наиболее ясно выражено в Послании к филиппийцам, где Павел пишет: «Наше же жительство (politeuma) — на небесах» (Флп. 3:20). Это единственное место в Писании, где используется данное слово, но соответствующее ему понятие можно обнаружить и в иудейской, и в христианской литературе. Фактически, развитие этого понятия можно проследить от истории Авраама до посланий апостольских учеников.

Авраам считал себя самым странником, пришельцем (*gēr*) и поселенцем (*māgūr*) в стране обетованной (Быт. 23:4). Эти же слова постоянно используются для описания положения патриархов (Быт. 17:8; 28:4;

47:9; Исх. 6:4). Даже когда Израиль осел в Ханаане, народ должен был отдавать себе отчет, что земля эта — Божья и они на ней лишь пришлые (*tôšābīm*) (Лев. 25:23; 1 Пар. 29:15; Пс. 38:13; 118:19). Сыны Режавовы не строили домов, не сеяли семян и не разводили виноградников; они жили в шатрах в память о своем положении странников (Иер. 35:6-10).

Учение Христа о Царстве было целиком ориентировано на небеса. Его ученикам предлагалось искать Царство, которое благоволил дать им Отец (Мф. 6:33; Лк. 12:32). Царство, однако, было не от мира сего (Ин. 18:36). Верующие должны собирать себе сокровища на небесах (Мф. 6:19-21). В отсутствие Христа верующие находят утешение в Его обещании, что Он приготовит для них место в доме Своего Отца (Ин. 14:1-4). В конце концов они унаследуют уготованное для них Царство (Мф. 25:34).

Павел напоминает христианам, что они относятся к «вышнему Иерусалиму» (Гал. 4:21-31) и что они восседают на небесах во Христе (Еф. 2:6; Кол. 3:1-4). Петр употребляет по отношению к христианам те же самые слова, какими в Септуагинте описывается Авраам. Они — избранные «пришельцы» (*parepidētoi*), чье пребывание на земле — лишь «временное прибежище» (*paroikia*) в чужой стране (1 Пет. 1:1, 17). Их положение странников (*paroikoi*) и временных поселенцев побуждает их к святости жизни (1 Пет. 2:11-12).

Автор Послания к евреям объединяет эти различные темы наиболее исчерпывающим способом. Авраам и другие патриархи жили на земле как пришельцы и странники в поисках уготованного им града, художником и строителем которого был Бог (Евр. 11:8-16). Так и христиане не имеют постоянного жилища; они ищут града грядущего (Евр. 13:14). Этот город — небесный Иерусалим, град Бога живого и столица непоколебимого Царства (Евр. 12:22-23, 28).

Джон Д. Харви

Литература: P.E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*.

ГРЕХ

(SIN)

Грех — это загадка, тайна, сущность, которая ускользает от попыток ее определения и постижения. Вероятно, мы чаще всего понимаем грех, как злые дела или нарушение запретов Божьего Закона. Грех предполагает и невыполнение того, что правильно. Но

грех также вредит другим людям; это насилие и отсутствие любви по отношению к ним, а в конечном счете — восстание против Бога. Далее, Библия учит, что грех связан с состоянием, в котором сердце грешника испорчено и склонно к злу. Концепция греха сложна, а терминология обширна и так разнообразна, что лучше будет, наверное, сначала ознакомиться с сущностью греха в Пятикнижии, а затем обратиться к богословским соображениям.

История греха. В мире Библии грех, начиная с самого первого появления, трагичен и загадочен. Он трагичен, поскольку связан с падением человечества, изначально находившегося в очень высоком положении. Созданные по образу Божью, Адам и Ева были хорошими, но духовно незрелыми, прекрасными, но непрочными, словно драгоценные сосуды. В них нет изъяна, но они уязвимы и легко могут испортиться. Сатана с помощью змея искушал Еву и Адама, сначала — усомниться в Боге, затем — восстать против Него. Первым вопросом сатана посеял сомнения относительно всевластия и благодати Бога. «Подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (Быт. 3:1). Он предлагает Еве задуматься, как плоды с дерева познания добра и зла хороши для еды и как нужны для познания. Мы видим свойство греха начинаться с некоторой тяги к тому, что привлекательно и само по себе хорошо, к поступкам, кажущимся благовидными, преследующими благие цели.

На протяжении всей Библии почти каждый грех направлен на обретение того, что имеет некую внутреннюю ценность, например, на обретение безопасности, знания, покоя, удовольствия или доброго имени. Но в итоге этой тяги к чему-то хорошему грех рано или поздно приводит к открытому столкновению двух стремлений — к послушанию и к восстанию. Поддадутся ли Адам и Ева собственному впечатлению или последуют указаниям Бога? Будут ли они слушаться тварь или Творца? Будут ли они служить Богу или самим себе? Кто будет решать, что правильно, Бог или человек? Кто будет оценивать результаты? В конечном счете, присвоив себе роли судей в конфликте между указаниями Бога и змея, Адам и Ева уже ставят себя выше Бога, то есть восстают против Него.

И здесь в первом грехе раскрывается сущность последующих грехов. Грех предпола-

гает отказ человека принять свое предусмотренное Богом положение между Творцом и низшей тварью. Он проистекает из решения отвергнуть путь Божий и воровать, кощунствовать и лгать, просто потому, что это кажется приятным или целесообразным. Здесь мы сталкиваемся с загадкой греха. Почему первые люди, безгрешные и не имеющие склонности к греху, предпочли восстать? Как может тварь подумать, что знает больше своего Творца?

Преобразование Адама и Евы в грешников было историческим актом. Главные последствия греха — это отчуждение человека от Бога, от других людей, от самого себя и от творения. Они проявились почти сразу. Отчуждение Адама и Евы от Бога заставило их испугаться и скрыться от Него. Отчуждение друг от друга и от самих себя проявилось в их стыде (осознании своей наготы) и перекладывании вины друг на друга. Адам свидетельствует о всех трех этих аспектах отчуждения сразу, когда, отвечая на вопрос Бога, оправдывает себя, перекладывая вину за свой грех и на Еву, и на Бога: «жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт. 3:12). Приговор, который Бог вынес греху, не исключает благодать (Быт. 3:15) и предполагает, что Бог сохраняет верховное владычество над Своим творением даже в его восстании, однако установлено также наше отчуждение от природы в проклятии о деторождении, о трудах и в проклятии всего творения (Быт. 3:14-19). После этого проклятия Бог, хотя милостиво сделал одежды для первых людей, изгнал Адама и Еву из сада Едемского (Быт. 3:21-24). Бог в Своей благодати позволил людям размножаться, но смерть вошла в человеческую жизнь спустя лишь короткое время (Быт. 4:1, 8; 5:5-31). Эти события доказывают тщетность и суетность греха. Адам и Ева стремились обрести новую свободу и новое достоинство, но грех лишил их и того, что они имели; погнавшись за тем, что казалось лучше, они лишь понесли утраты.

Книга Бытия и Послание к римлянам учат, что грех Адама и Евы не относится только к ним одним, так как в своем привилегированном положении первых, безгрешных людей они выступали в качестве представителей всего рода человеческого. С тех пор грех, греховность и последствия греха коснулись всех. Все дети Адама, вступая на жизненное поприще, отмечены гре-

хом, осуждением и смертью (Рим. 5:12-21). Эти неотлучные спутники сопровождают людей от самого рождения — в связи с их наследием, а затем, когда они дорастают до личной ответственности — в связи с их собственным выбором, как то вскоре показало убийство Каином Авеля.

В грехе Каина мы видим одно из первых указаний на заразительность и упорство греха. В то время как Адама и Еву соблазнил согрешить сатана, Каина даже Бог не смог отговорить от греха (Быт. 3:1-5; 4:6). Для Адама и Евы грех был чем-то внешним, но в случае Каина все выглядит так, словно грех самопроизвольно возник в этом человеке; это злая сила внутри него, над которой он должен господствовать, если не хочет, чтобы она его поглотила (Быт. 4:7). Кроме того, грех стал более тяжким: он преднамерен, он начинается во время поклонения Богу, и он причиняет прямой вред брату, заслуживающему только любви. Каин после своего греха никак не признает свою вину и ни о чем не сожалеет, он не склоняется к исповеди и отказывается покаяться, а лишь указывает Богу, что наказание для него слишком сурово (Быт. 4:5-14). В грехе и нераскаянности Каина предвосхищаются многие будущие черты греха, как библейского, так и внебиблейского.

В главах Быт. 4 — 11 прослеживается развитие греха. Он становится надменным и умышленным (Быт. 4:23-24), однако линия потомков Каина, линия грешников, не исчезает в человечестве и исполняет Божий наказ плодиться и размножаться, и владеть, владеть над землей. В самом деле, линия Каина, возможно, доминирует в развитии культуры, хотя те, кто изготавливает бронзовые и железные орудия, делают и оружие тоже. В конце концов грех настолько наполняет мир, что все мысли и помышления сердца человеческого во всякое время есть лишь зло (Быт. 6:5; 8:21). Поэтому Бог в потоке очищает землю от зла. Когда грех угрожает вновь утвердиться через прямое непослушание и идолопоклонство, Бог раскрывает Свой новый план ограничения греха с помощью смешения человеческих языков в Вавилоне: пусть лучше человечество будет разделенным, чем объединится в восстании против Бога.

Главы Быт. 12 — 50 показывают, что грех стал бичом даже для народа Божьего, и в семье завета люди строят козни, предаются, лгут и обманывают друг друга. История

в пересказе Моисея тоже свидетельствует, что наказание естественным образом следует за беззаконием, внутренне присуще ему. Хитроумная Ревекка никогда больше не увидит своего любимого сына; Иаков испытает горечь обмана, договариваясь с Лаваном; сыновья Иакова будут страдать из-за своего греха по отношению к Иосифу. Как сказано в Пр. 5:22: «беззаконного уловляют собственные беззакония его, и в узак греха своего он содержится».

Книга Исхода раскрывает, что грех не только приносит страдание и влечет наказание, но и нарушает закон Господа, святого избавителя и Царя Израилева. У Синая Израиль узнает, что грех — это преступление против Божьего закона; это поступки, уводящие человека на запретную территорию (Рим. 4:15). Закон также клеймит грех и срывает с него маску. Человек может грешить, не ведая об этом, но благодаря Закону подобное невежество становится редкостью. В Моисеевом законе подчеркивается внешний характер греха, однако установления, призывающие Израиль возлюбить Бога и запрещающие поклоняться идолам и желать чужого, свидетельствуют, что грех идет также изнутри. Парадоксальным образом, сам Закон может посредствовать греху, как на то указывает Павел (Рим. 7:7-13). При восприятии чего-либо в качестве запретного возникает желание сделать это. Такая извращенность человеческой реакции еще раз показывает, что источником греха является греховность человека и его восстание против Бога (Рим. 7:7-25).

Жертвоприношения и ритуалы очищения, описанные в Пятикнижии, напоминают нам о серьезности греха. Нарушения Закона — это не просто ошибки. В Библии грех никогда не считается малозначительным просто потому, что он совершен по молодости или по невежеству, или после него прошло достаточно много времени. Грех осверняет грешника, и Закон требует, чтобы эта нечистота была очищена. Один из главных мотивов в установлениях о наказании — истребление зла с земли (Вт. 13:5; цитируется в 1 Кор. 5:13). Грех также оскорбляет Бога, и Закон требует Искупления посредством жертвоприношений, когда жертва за частую отдачу для такого искупления свою кровь, в которой жизнь.

Библейская терминология греха. Эта обширная терминология с учетом ее библейского контекста предполагает, что грех

характеризуется тремя аспектами: непослушание и нарушение Закона, разрушение взаимоотношений с другими людьми, и восстание против Бога, что является наиболее важной концепцией. Рискую чрезмерно упростить вопрос, отметим, что в числе самых распространенных еврейских терминов *hatta't* подразумевает утрату опоры, ориентиров или цели, *peša'* означает разрушение взаимоотношений или восстание, *āwōn* означает испорченность, *šēgāgāh* указывает на ошибку или заблуждение, *resa'* обозначает безбожие, несправедливость и беззаконие, а *āmāl*, когда употребляется в связи с грехом, обозначает вред или притеснения. Наиболее частый греческий термин — *hamartia*, слово, которое в Новом Завете нередко персонифицировано и означает преступление против Закона, против людей или Бога. Слово *paraptōma* — еще один распространенный термин, указывающий на проступки и заблуждения. Слово *adikia* — более формальный правовой термин, описывающий неправедность и несправедливые дела. Слово *parabasis* обозначает преступление и нарушение закона, а *asebeia* — безбожие или нечестивость. Слово *anomia* обозначает беззаконие. В Библии о грехе обычно говорится в негативных формах. Грех — это беззаконие, непослушание, нечестивость, неверие, тьма, как противоположность свету, измена в противопоставлении верности, немощь, а не сила. Это неправедность и безверие.

Библейское богословие греха. Исторические и пророческие книги Ветхого Завета раскрывают характер греха с соответствующих точек зрения. От книги Судей до 4-й книги Царств мы видим, как Израиль забывает Господа, Который вывел его из Египта и установил с ним завет. Израильяне ходят вслед богам окружающих их народов и поклоняются им (Суд. 2:10-13). Иногда они служат единственно Ваалу, наполняя Иерусалим идолами, так что процветает беззаконие (Ахав, Ахаз и Манассия). В правление таких царей проявляется грех человеческих жертвоприношений (4 Цар. 21:6). Существованием человеческих жертвоприношений подчеркивается глубина и тяжесть греха. Люди способны на такие извращения, на такой самообман, что совершают самые противостественные и бездушные преступления, считая их поклонением Богу. Исаия справедливо указывает, что они «зло называют добром, и добро

злом» (Ис. 5:20). Позднее фарисеи, вполне искренние и все же лицемерные в своем самообмане, возродят этот грех, убив не своих детей, но своего Создателя, и назвав это служением Богу.

Многие цари усугубляли свои грехи, отвергая, а иногда и преследуя пророков, которые настаивали на соблюдении Божьего завета. Ахаз даже отклонил милостивое предложение Бога избавить его от вторжения врагов (Ис. 7); он считал, что сам добьется для себя избавления, обратившись к Ассиру и его богам. Не все цари были настолько упрямы; многие пытались служить Богу, но по собственному разумению, недозволительным образом (Иеровоам I, Ииуй и другие северные цари). Другие пытались одновременно служить Богу и Ваалу (Соломон, последние цари Иудеи и многие северные цари). Такие цари могли называться это дипломатией; пророки звали это прелюбодейством.

Другие пророки осуждали социальные аспекты греха: «продают правого за серебро и бедного — за пару сандалий. Жаждают, чтобы прах земной был на голове бедных, и путь кротких извращают» (Ам. 2:6-7). Если грех — отсутствие любви к Богу, то он также ненависть и бессердечие по отношению к своим братьям.

История Израиля показывает, как грех усугубляется нераскаянностью. Саул отягощал свои грехи, раскаиваясь в лучшем случае лишь весьма поверхностно (1 Цар. 13:11-12; 15:13-21; 24:16-21). Давид же, напротив, в своем грехе с Вирсавией раскаялся безусловно, и не пытаясь оправдаться (2 Цар. 12:13). К сожалению, истинное покаяние было в израильской истории редкостью. Бог побуждал Израиль к покаянию, насылая бедствия — голод, засуху, мор, войну и другие проклятия за непослушание — но Израиль не обращался к Нему. Позже Господь давал Израилу — Своей жене — хлеб, шерсть и лен, вино и елей; Он умножал у нее серебро и золото, но она ходила «за любовниками своими». Поскольку она не признала, что Бог давал ей все это, Он поклялся, что возьмет назад Свои дары (Ос. 2:2-13).

Иисус продолжил дело пророков, углубив концепцию греха в двух аспектах. Во-первых, Он указал, что Бог требует большего, нежели внешнее подчинение заповедям. Люди грешат, испытывая ненависть, презрение и похоть, даже если они не претво-

ряют свои устремления в действия. Люди грешат и тогда, когда поступают правильно из неправильных побуждений. Послушание, которое проистекает из страха быть пойманным или из отсутствия возможности удовлетворить свои нечестивые желания — это еще не праведность (Мф. 5:17-48). Во-вторых, суровое осуждение греха Иисусом свидетельствует, что грех не может быть отставлен без внимания. Его надлежит обличать, как бы это ни было неприятно (Мф. 18:15-20; Лк. 17:3-4). Иначе грешник умрет во грехах своих (Ин. 8:24; ср. Иак. 5:19-20).

Иисус также разъясняет, что грех возникает в сердце. Худое дерево приносит и плоды худые, богохульные слова исходят из злого сердца, и нечестивые люди требуют знамений, когда знамений им дано уже достаточно, чтобы уверовать (Мф. 7:17-20; 12:33-39). Таким образом, злые дела совершаются не просто по свободному выбору человека, скорее, «всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8:34).

Но Христос пришел не только для того, чтобы объяснять, но и чтобы прощать и чтобы уничтожить грех. Он наречен Иисусом, ибо спасет людей Своих от грехов их (Мф. 1:21; Лк. 1:77). Так, Он был другом грешников (Мф. 9:9-13; Лк. 15:1-2), принес им прощение грехов и освободил тех, кто страдал из-за последствий греха (Мк. 2:1-12; Лк. 7:36-50). Иисус заслужил право на Свое имя и право даровать прощение, пролив Свою Кровь на кресте ради отпущения грехов. Распятие — это одновременно кульминация греха и исцеление греха (Деян. 2:23-24). То, как Сыну Божьему пришлось нести Свой крест, чтобы совершить искупление, свидетельствует о тяжести греха. То, что Он воскрес из мертвых, доказывает, что грех побежден. После Своего воскресения Иисус отправил Своих учеников возвестить об этой победе и о прощении грехов во имя Его (Лк. 24:47; Ин. 20:23).

У Павла богословие греха изложено преимущественно в главах Рим. 1 — 8. Бог гневается из-за грехов, совершаемых людьми против Бога и друг против друга (Рим. 1:18-32). Источник греха — неверие. Не прославляя и не благодаря Бога, люди обречены на идолопоклонство, безумие и вырождение (Рим. 1:21-25). Иногда Бог позволяет греху разрастаться беспрепятственно, до тех пор, пока люди не исполнятся всяческого беззакония (Рим. 1:26-32). Воображаемый оппонент Павла приводит несколько

возражений на эти обвинения (Рим. 2:1 — 3:8). Павел отвечает, что, хотя и не каждый грешит настолько тяжело, каждый отступает от того, что считает справедливостью (Рим. 2:1-3). Если кто-либо исповедует, что привержен завету, имеет ведение и поэтому находится в особых отношениях с Богом, Павел спрашивает, живет ли он в соответствии со своим знанием Божьего закона (Рим. 2:17-29). Все грешники, заключает он, и все стоят в безмолвии, ибо все виновны и ответственны перед Богом (Рим. 3:10-21). Перечни грехов у Павла охватывают весь спектр неправедных дел, от убийства до злоречия. Несмотря на употребление Павлом термина *плоть* («греховная сущность» в некоторых переводах), сравнительно немного грехов в этих списках имеют плотскую природу; большинство связано с разумом или с речью (Рим. 1:28; Гал. 5:19-21). Как и Иисус, Павел настаивает, что грех — это сила внутри человека, а не просто деяние. Грех поработщает многих, кого Христос не освободил, и ведет их к смерти (Рим. 6:5-23); поэтому неверующие не могут угодить Богу (Рим. 8:5-8). Грех не отпускает даже искупленных (Рим. 7:14-25). Однако принципиальное освобождение от греха приходит благодаря оправданию верою в Иисуса; так что нет осуждения тем, которые во Христе Иисусе (Рим. 3:21 — 4:25; 8:1-4). Дух Божий обновляет верующих и укрепляет их в их трудах ради этого избавления (Рим. 8:9-27).

В остальной части Нового Завета по большей части повторяются темы из Евангелия и трудов Павла. Иаков отмечает, что грех начинается со злых желаний (Иак. 1:14; 4:1-4) и, созрев, рождает смерть (Иак. 1:15). Это и другие библейские указания подразумевают, что беззаконие набирает свою силу благодаря повторениям. Когда человек совершает грех, это может стать, благодаря повторениям, привычкой, пороком и чертой характера. Когда человек подражает грехам других, нечестие может институционализироваться. Все правительство может стать коррумпированным; целая индустрия может основываться на обмане или злоупотреблениях. Общество может облачиться в ткань лжи. Так, один грешник поддерживает другого, и стремление к лживой дружбе с миром делает человека врагом Бога (Иак. 4:4-6).

Книга Откровения также напоминает нам, что грех связан не просто с отдельны-

ми людьми и отдельными поступками. Есть области, где правит сатана (Отк. 2:13). Дракон в своем тщетном стремлении поглотить Церковь внушает нечестивым преследовать ее (Отк. 12:1-17). И государственные мужи, и религиозные руководители служат ему в его войне против святых (Отк. 12:17 — 13:17). Книга Откровения предсказывает также конец греха. Придет день, когда Бог будет судить грех (Отк. 20:11-15). Творившие злые дела будут отлучены от Его присутствия; диавол, его подручные, смерть и ад будут повержены в озеро огненное (Отк. 20:10-15). И тогда появятся новое небо и новая земля, навеки свободные от греха (Отк. 21 — 22).

Итак, в чем заключается сущность греха? Грех имеет три основных аспекта: нарушение Закона, искажение отношений с людьми и тварями, которые охраняются Законом, и восстание против Бога. Сущность греха, следовательно, не субстанциональна, это отношение противостояния. Грех противостоит Божьему закону и созданным Им существам. Грех — это ненависть вместо любви, это сомнение и отрицание вместо доверия и подтверждения, это вред и насилие вместо помощи и уважения.

Но грех — это также состояние. Библия учит, что есть ложь и лжецы, грех и грешники. Люди могут быть «исполнены» (в смысле «подвластны им») лицемерия и беззакония (Мф. 23:28). Бог «предал» некоторых людей греху, позволив им погрязнуть во всякого рода непотребствах (Рим. 1:18-32). Павел говорит ефесянам о времени до их обращения в веру: «вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили» (Еф. 2:1-2).

Сказав все это, мы вряд ли смогли определить, что такое грех, и тому есть основная причина. Грех ускользает от понимания. Грех не имеет субстанции и не имеет независимого существования. Он даже не существует в том смысле, в каком существуют любовь и справедливость. Он существует только как паразит добра и всего доброго. Грех не создает ничего; он искажает, портит, извращает и разрушает все то доброе, что создано Богом. У греха нет своей программы, нет тезиса; у него есть только антитезис, только отрицание. Иногда нечестивые так же неразумны, как ребенок, который, дернув соседку за косичку или стукнув соседа, потом искренне признается: «сам не знаю, зачем это сделал». В каком-то смысле, грех — это лишь отсутствие, а не

присутствие: это отказ выслушать, равнодушные к чужим бедам, отчуждение вместо взаимоотношений.

При том, насколько грех негативен, он маскируется под добро. При первом искушении грех вступает в действие под маской стремления к чему-либо хорошему и полезному, например, к пище и знанию. Даже цель сделаться подобными Богу в каких-то аспектах хороша; в конце концов, Бог сотворил первых людей по Своему образу и подобию. Точно так же, когда сатана искушает Иисуса, последнего Адама, он предлагает вещи, сами по себе хорошие: пищу, знание и власть над всеми царствами вселенной. Грех и искушение и дальше прельщают человека вещами, которые сами по себе хороши и желанны. Любодеяние обещает плотское наслаждение, самохвалство взыскует почета; нарушая обязательства и обеты, люди надеются избавиться от тягот. Убедительные оправдания можно привести почти для любого преступления.

И все же, в конечном счете грех совершенно неразумен. Для чего Адам и Ева, окруженные всяческой заботой и не имеющие предпосылки для греха, восстали против Бога? Почему творение стремится восстать против Творца? Пророки считали непокорство Израиля абсурдным; даже животные более разумны. «Вол знает владельца своего, и осел ясли господина своего; а Израиль не знает Меня, народ Мой не разумеет» (Ис. 1:3).

Будучи негативным и иррациональным, грех обладает также могуществом. Он подкрался к дверям Каина, готовясь поглотить его (Быт. 4:7). Он вынуждает Павла делать злое, которого тот не хочет делать (Рим. 7:14-20). Он приводит в действие — и сам приводится ими в действие — силы дьявольского и общественного зла. Он проникает в сердца, так что нечестие уже само исходит из человеческого сердца (Мф. 15:17-19). Его оплот — не что иное, как инстинктивное стремление человека ставить свои интересы и желания превыше всего. Из эгоистичного сердца исходят непокорство, безбожие, злоречие, неправда, клевета, зависть, алчность, похоть и гордость (Мф. 12:34-37; Рим. 1:18-32).

Три обстоятельства усугубляют трагедию греха. Во-первых, грех захватывает все существо человека; не остается ничего чистого, потому что само сердце грешника испорчено (Пс. 50:7; Иер. 17:9; Рим. 8:7). Во-вто-

рых, зло поселяется в сердце человека, венца Божьего творения, носителя образа Божьего, предназначенного владычествовать над миром от имени Бога. Замечательные способности человека думать, предвидеть, убеждать и обучать других обращаются на то, чтобы беззаконие сделалось умнее и могущественнее. В-третьих, грех горд; поэтому он сопротивляется Богу и противостоит Божьему спасению, предлагая вместо него свое ложное спасение (2 Фес. 2:2-4).

Несмотря на все свои мрачные свойства, грех приносит и пользу. Поскольку Бог избрал искупить Свой народ от него, грех стал поводом для того, чтобы Бог проявил Свое удивительное долготерпение, благодать и любовь (Рим. 5:6-8; Гал. 2:17-20; 1 Тим. 1:15-17). Поэтому изучение греха не обязательно должно опечалить христиан. Тем, кто помнит о Воскресении, грех косвенно дает еще одну возможность восславить Господа, Творца и Искупителя, за Его спасительную благодать (Рим. 11:33-36).

Дэнис Дориани

См. также: ХУЛА НА ДУХА СВЯТОГО; ГРЕХОПАДЕНИЕ; ВИНА.

Литература: G. C. Berkouwer, *Sin*; G. W. Bromiley, *ISBE*, 4:518-25; J. Calvin, *Institutes of Christian Religion*; C. E. B. Cranfield, *Romans*; D. Kidner, *Genesis*; A. Kuypers, *The Work of the Holy Spirit*.

ГРЕХ К СМЕРТИ (SIN UNTO DEATH)

Выражение «грех к смерти» (1 Ин. 5:16-17) появляется в контексте, описывающем действенную молитву, творимую с дерзновением и уверенностью (ср. 1 Ин. 3:21-22; 4:17). В 1 Ин. 5:14-15 сказано об общей уверенности, что Бог ответит на просьбы, приведенные в согласие с волей Его. В 1 Ин. 5:16-17 говорится конкретно об уверенности, что Бог откликнется на ходатайство за верующего, совершившего грех не к смерти, и даст ему жизнь. Но такой уверенности не может быть, если совершен грех к смерти. Хотя всякая неправда есть грех, не всякий грех — грех к смерти. Таким образом, рассуждения о грехе к смерти представляют собой что-то вроде сопроводительных пояснений.

Но что такое грехи смертные и не смертные? Некоторые ответы на этот вопрос неубедительны, так как обращаются к достаточно далекому контексту, вместо ближайшего контекста в 1-м послании Иоанна. Представления о различии смертных и простительных грехов являются анахрониз-

мом. При другой точке зрения смерть понимается как физическая смерть, однако в 1-м послании Иоанна смерть и жизнь имеют духовный смысл (1 Ин. 1:1-2; 2:25; 3:14-15; 4:9; 5:11-13). Еще один подход увязывает 1 Ин. 5:16-17 с хулой на Святого Духа (Мф. 12:31-32; Мк. 3:28-30), но в 1-м послании Иоанна ничего не говорится о тех, кто объясняет чудеса Иисуса сатанинской силой. И в еще одной теории грех к смерти рассматривается как вероотступничество (ср. Евр. 2:3; 6:6; 10:29-31), однако стих 1 Ин. 2:19 указывает, что «антихристы» никогда на самом деле и не принадлежали к сообществу верующих. Итак, следует искать иное решение.

В 1-м послании Иоанна грех обсуждается очень серьезно (1 Ин. 1:7-10; 2:12; 3:4-5, 8-9; 4:10; 5:18). Хотя верующие иногда неизбежно грешат (1 Ин. 1:7, 9; 2:1; 5:16), они не упорствуют в непослушании этическим установлениям (1 Ин. 2:4), в социальном ханжестве (1 Ин. 2:9; 3:14-17; 4:20-21) и христологической ереси (1 Ин. 2:18-29; 4:1-3). В таком узком смысле они не грешат (1 Ин. 3:6, 9; 5:18); иными словами, их грех — не к смерти (1 Ин. 5:16-17). Но те, которые ходят во тьме, а говорят, что они во свете (1 Ин. 1:6), те, кто ненавидит верующих (1 Ин. 2:9), и те, кто отвергает, что Иисус есть Мессия (1 Ин. 2:22), совершают смертные грехи. Итак, в этой части послания признается существование грехов верующих в противопоставление похвалы их противников, но указывается также на идеал безгрешности. С учетом этих обстоятельств сообщество верующих наставляется ходатайствовать за случайно согрешивших собратьев, но ему не сказано молиться за смертные грехи тех, кто пребывает вне сообщества.

Дэвид Л. Тернер

См. также: ХУЛА НА ДУХА СВЯТОГО; ГРЕХ.

Литература: R. E. Brown, *The Epistles of John*; I. A. Busenitz, *The Master's Seminary Journal* 1 (1990): 17-31; R. Law, *The Tests of Life*; I. H. Marshall, *The Epistles of John*; S. M. Reynolds, *Reformation Review* 20 (1973): 130-39; D. M. Scholer, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, pp. 230-46; S. S. Smalley, *1, 2, 3 John*.

ГРЕХОПАДЕНИЕ, ПАДЕНИЕ

(FALL, THE)

Слово *грехопадение* широко используется применительно к описанному в Быт. 3, в частности, к рассказу об искушении Адама и Евы, о том, как они поддались соблазну и как повели себя, едва осознали его последствия (Быт. 3:1-8).

Поскольку в этой истории присутствует говорящий змей на фоне совершенного покая, красоты и благополучного жития Адама и Евы, критически настроенные ученые предполагают, что вся она — миф. Они не согласны с тем, что здесь описаны реально существовавшие место и события, которые действительно произошли в ранней истории человечества. Новый Завет не подтверждает подобных взглядов. В таких местах, как Рим. 5:12-19; 1 Кор. 15:21-22 и 1 Тим. 2:12, 14, определенно говорится о грехопадении как о чем-то, реально произошедшем, как и описано. Многие библеисты справедливо указывали, что все библейское учение об искупительных и возрождающих делах Иисуса Христа основано на подлинности этого исторического рассказа. Христос пришел и действительно преобразил последствия того, что совершили Адам и Ева.

Адам и Ева были сотворены как носители образа Божьего. Они жили во вселенском царстве, созданном Богом, в близких взаимоотношениях с Ним. Они должны были служить отражением своего Творца и Его представителями, выполняя Его духовный, социальный и культурный наказы. Они были призваны служить посредниками в завете творения — особенно в роли представителей Царя и священников, представляющих тварь перед Богом и Бога перед тварью. Для этого служения они были сотворены безупречными существами, обладающими разумом, волей, чувствами, физическими возможностями, силами и способностями. Они были созданы как венец творения и получили для обитания Едем, райский сад, в котором им предстояло выполнять свое предназначение и полученные наказы. Они были способны это сделать, потому что находились в отношениях доверия, послушания и почтения с Богом, суверенно сущим, добрым и подлинно надежным, Который ежедневно с ними общался.

В этом общении с Адамом и Евой Бог дал повеление не есть плоды с определенного дерева (Быт. 2:17). Он не объяснил, почему делать этого не следовало. Он предупредил их о последствиях нарушения запрета: они умрут. Адам и Ева ни о чем не расспрашивали Бога; они приняли запрет.

Сатана и зло также присутствовали во вселенной, но не могли воздействовать на нее. Сатана, будучи могущественным, влиятельным и облеченным властью архангелом, восстал против Бога. Он был низвер-

жен, но не уничтожен Богом. Сатана, вне сомнений, жестоко завидуя Адаму и Еве, которым Бог отвел роль наместников во вселенском царстве, стремился сам стать верховным владыкой. Для этого ему было необходимо подчинить и поставить себе на службу Адама и Еву.

Сатана, со всей его мудростью и способностями, стал искушать Еву при помощи змея, чью хитрость сатана сумел использовать в своих целях. Сатана заставил Еву усомниться в Божьей доброте, истинности, непоколебимости и славе. Ему стоило только задать вопрос: подлинно ли сказал Бог, что вам нельзя есть ни от какого дерева в раю? Этот вопрос был задан так, что заставил Еву, отвечая, усомниться в доброте и непоколебимости Бога; она добавила фразу «не прикасайтесь к ним». Это добавление выдает неуверенность Евы в себе — а что она сделает, если подойдет поближе и прикоснется к плоду?

Сатана, уже делая прямой выпад против Бога и опровергая Его слова, сказал, что Адам и Ева не умрут, и что Бог знал — они смогут стать подобными Ему (Быт. 3:4-5). Человеческие честь, стремления и достоинство — данные Богом качества, были превращены сатаной в нечестность, жадность и гордость. Ева увлекла за собой Адама, при этом в сердце своем она отклонилась от предусмотренных Богом путей жизни, служения и мира. То был сознательно сделанный выбор. Грех, зло и смерть стали могущественными силами и реалиями вселенского Царства.

Результат неверия, непослушания и отрицания Адамом и Евой Божьих повелений не есть плоды с дерева изложен в следующих, на первый взгляд эзфемистических, затуманенных фразах: «открылись глаза у них» и «узнали они, что наги». Первая фраза показывает, что они по-прежнему оставались существами, способными познавать, понимать и оценивать себя по отношению к Богу. Отсюда не следует, что они в совершенстве использовали эти свои человеческие способности. Они по-прежнему оставались носителями образа Божьего, но их внутренние установки и склонности уже были в корне искажены. Адам и Ева больше не пребывали в общении с Богом; когда Он пришел говорить с ними, они спрятались. Они перестали искать Его; они отвергли общение с Ним. Обязательство жизни и любви с их стороны было нарушено. Адам и Ева стали нарушителями завета и осознавали

это. Фраза относительно их наготы выявляет, что они осознали свою вину перед Богом. Они не смогли бы появиться перед Ним такими, какими стали; теперь им необходимы были прикрытие, защита и оборона. Адам и Ева больше не пребывали в мире и покое, в сфере цельных, благотворных взаимоотношений с Богом, как, впрочем, и друг с другом, поскольку стремились перекладывать вину с больной головы на здоровую. Отношения гармонии и доверия между Богом и людьми, между мужчиной и женщиной, между людьми и миром, представителем которого сделался змей, были разрушены. Самозащита и обвинение других, побуждаемые возникшей в их падших душах гордыней, стали трагической реальностью, которая расширила и углубила пропасть, отделившую их от Бога, от взаимоотношений близости и от мира природы. Их охватили стыд и страх; они осознали, что внезапно произошло трагическое отчуждение. Они познакомились с жуткой реальностью смерти, суть которой заключается в разрыве того, что было соединено для радостей любви, мира, доброты, благополучия и процветания. Прозрев, они увидели, что мертвы для Бога, друг для друга и для сотворенного мироустройства. Они увидели и поняли, что парализованы, неспособны предстать своему Богу завета и служить Ему — с готовностью, благотворно и в благословении.

Непослушание, отрицание, отпадение и преступление Адама и Евы имели далеко идущие последствия. Бог изначально отвел им роль прародителей человечества и назначил их наместниками в посредничестве со вселенной. Теперь по велению Бога потомки первых людей должны будут наследовать «лукавое сердце», склонное ко всякому злу и крайне испорченное (Иер. 17:9). Все будут зачаты в грехе и родиться с виной за грех (Пс. 50:5). Никто не сможет войти в жизнь с чистым сердцем и с чистой совестью. Все стали рождаться, рождаются и будут рождаться с унаследованными грехом и виной. Этот грех правильно называть прирожденным грехом, он является корнем, источником и побудительной силой для всех реальных грехов, совершенных в мысли, слове или поступке. Писание учит нас, что человечество все больше погрязало в непослушании и беззаконии начиная с этого первого судьбоносного отпадения. Каин, с завистью и ненавистью в сердце, убил своего брата (Быт. 4:1-8). Развращение че-

ловеков стало велико, и насилие наполнило землю; многоженство сделалось нормой жизни (Быт. 4:19; 6:2, 5). Павел, вдохновляемый Святым Духом, писал, что из-за непослушания одного человека сделались грешными многие (Рим. 5:19), и поэтому все страдают от последствий греха — в Адаме все умирают (1 Кор. 15:22).

Мир природы тоже сильно пострадал. Гармония между силами вселенной была нарушена и исчезла. Бог сообщил Адаму, что творение больше не будет отзываться на его усилия так, как раньше. Адам должен будет трудиться в поте лица, а земля произрастит терние и волчцы (Быт. 3:17-19). Ссылки Писания на засуху, голод, потоп, землетрясения и всепожирающее пламя хорошо известны. В этом и заключаются причины мучений и сто-на всей твари, которые по велению Бога и как следствие греха человечества будут продолжаться до конца времен (Рим. 8:18-22).

Непослушание, отрицание и отпадение Адама, Евы и всех их потомков имели также прямые последствия для Бога. Его отношения с человечеством изменились. Адам и Ева больше не слышали одни только слова любви и поддержки; они выслушали укоры, осуждение и приговор. Сам Бог не изменился; человечество разрушило отношения завета, и Бог, верный Себе и Своему Слову, в Своей праведности и справедливости поступил соответственно. По Его повелению в мире появилась смерть, и перед Богом предстала вселенная в конвульсиях отчаяния и смерти. Но Бог также проявлял Свою любовь.

Бог установил шесть основоположений, в каждом из которых раскрываются Его милость и благодать. Милость — это любовь, обращенная к тем, кто испытывает надлом, страдание, несчастья и горе из-за человеческой порочности, развращенности, греха и вины. Благодать — это любовь, обращенная к тем, кто не заслуживает любви; благодать — это любовь для виновных.

Во-первых, Бог объявил, что между семенем сатаны и семенем женщины будет существовать вражда. Эта вражда разделит человечество на незаконных, презирающих и отвергающих Бога и Его завет — и послушных, верующих и благочестивых восприимчивых Его милости и любви. Проявляться вражда будет в неуклонном противостоянии между владениями сатаны и вселенским Божиим Царством.

Во-вторых, Бог предсказал победу, искупление и возрождение. Владение сатаны и его обитатели будут уничтожены. Смертельный удар нанесет семя женщины, которое при этом пострадает. Таково было первое обетование о том, о чем позднее явственно благовествовалось как о спасении через Иисуса Христа.

В-третьих, в то время как сатана и его владения подверглись абсолютному проклятию, проклятие Евы было смягченным. Ей предстояло испытывать боль при вынашивании ребенка и рожать в болезни; несомненно, ее муки возросли, когда она потеряла Авеля из-за преступления своего сына Каина.

В-четвертых, проклятие Адама и земли также было частичным. Адаму предстояло с болезненными усилиями и в поте лица добывать себе пропитание на земле, заросшей тернием и волчцами.

В-пятых, Адам и Ева узнали также, что они, хотя и могут духовно возродиться (спастись от духовной смерти), испытают смерть физическую. Они возвратятся в прах земной.

В-шестых, хотя над Адамом, Евой и миром природы, безусловно, исполнилось частичное проклятие, абсолютное проклятие над ними не тяготело. Завет Бога с Его творением продолжался. Адам и Ева оставались наместниками завета — хотя и на других, ослабленных условиях.

Бог раскрыл, что Он, хотя Его мудрость, любовь, доброта, чистота, владычество и величие были оскорблены сатаной и отвергнуты Адамом и Евой, в Своем бесконечном сострадании и в Своем непреходящем величии и силе уничтожит сатану и его владения. Он исправит последствия грехопадения и обеспечит полное искупление и возрождение благодаря посредническому служению потомка женщины, Его воплотившегося Сына, Иисуса Христа, Которому предстоит быть вторым Адамом.

Джерард Ван-Гронинген

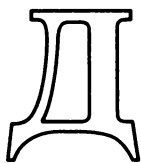
См. также: АДАМ; ЕВА; БЫТИЕ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*; W. Broomall, *The Encyclopedia of Christianity*, 4:170-74; A. A. Hoekema, *Created in God's Image*; P. E. Hughes, *The True Image*; J. Murray, *ZPEB*, 2:492-94; N. Shepherd, *BEB*, 2:765-67; G. Vos, *Biblical Theology*.

ГРОБ *см.* ШЕОЛ

ГРОБНИЦА *см.* МОГИЛА

ГУБИТЬ *см.* ГИБЕЛЬ



ДАВИД (DAVID)

Давид был основателем династии, которая правила в Иерусалиме свыше трехсот пятидесяти лет. Его значение в истории Израиля очевидно благодаря огромному интересу к нему и его преемникам, проявляемому во второзаконнической истории, в книгах пророков, в летописях, псалмах и в Новом Завете.

Давид во второзаконнической истории. Книги от Иисуса Навина до Царств нередко называют второзаконнической историей (Deuteronomic history), потому что авторы/составители этих книг использовали для оценки истории Израиля положения и представления, характерные для Второзакония. Второзаконие предоставило народу возможность иметь царя (Вт. 17:14-20), а второзаконническая история проследживает жизнь Израиля как без царей (книги Иисуса Навина, Судей), так и при царях (книги Царств).

Большая часть того, что мы знаем о жизни Давида и о его времени, содержится в 1 и 2 Книгах Царств, где священнописатель изображает конфликт между Саулом и Давидом, которого Господь признал «мужем по сердцу Своему» (1 Цар. 13:14). Проведенный Д. М. Ганном анализ повествования о Давиде сосредотачивается на двух главных темах: Давид как царь и Давид как человек. В своей первой роли, роли царя, Давид приобретает царство и упрочивает свое положение на престоле (история Давида и Саула, восстания Авессалома и Савея), основывает династию (рождение Соломона, восстание Адонии, устранение других соперников и смутьянов). В это повествование вклинивается тема Давида как человека: он муж и отец (Мелхола, Вирсавия, Аммон, Авессалом, Соломон, Адония). В этих

историях сочетаются темы интимной жизни и политических интриг. Сексуальность является движущей силой в рассказах про грех с Вирсавией, про смерть ребенка от этого незаконного союза, про изнасилование дочери одним из сыновей, про соперничество за отцовскую служанку Ависагу, про отказ Урии спать в доме с женой, про сожитительство с наложницами Давида и про бездетность дочери Саула, Мелхолы. Насилие и политические интриги перемешаны в рассказах о войнах Давида, о покушениях Саула на жизнь Давида, о насилии Иоава и его братьев, об убийстве Урии, о братоубийственной расправе между сыновьями Давида, убийстве беспомощного Авессалома и о планах Давида об умерщвлении его врагов вскоре после его собственной смерти. История отношений Давида с Вирсавией не только подготавливает заключительное вступление на престол Соломона, но также приводит в действие проклятие, которое будет довлеть над Давидом весь остаток его жизни: последуют смерти и преступления на сексуальной почве, и «не отступит меч от дома твоего вовеки» (2 Цар. 12:10). Это слово *меч* становится ключевым, объединяющим все аспекты повествования в книгах Царств. Весь рассказ о Давиде построен на пересечении его общественных (царь) и личных (муж, отец) ролей, что подводит к вопросу о том, кто будет его преемником на престоле. Д. М. Ганн также выделяет темы дарения и захвата: в некоторых рассказах Давид и другие персонажи выглядят в своих ролях несколько пассивными, а иногда они стремятся к славе или к захвату власти. Например, царь, который не хочет отбирать царство у Саула (2 Цар. 2 — 5), тем не менее готов отнять женщину, возбуждавшую его желание (Вирсавию); она же во время своего соблазнения выглядит пассивной,

тогда как позднее стремится захватить престол для Соломона. Все это происходит в рамках основного сюжета — как Давид получил царскую власть, временно утратил ее во время восстания с тем, чтобы снова обрести и расстаться с ней уже только в момент смерти. Это насыщенная событиями панорама человеческого величия и слабости, мудрости и греха, веры и безверия, противоречивых перспектив и несовместимых устремлений. Повествование о Давиде изобилует также иронией. Например, верный Урия по незнанию возвеличивает царя, который его обманывает; Урия сохраняет образцовую чистоту воина, воздерживаясь от половых связей перед битвой, и все это только для того, чтобы отправиться на смерть в бою по воле царя, который в это время, вместо того чтобы самому идти на войну, развлекается с женой Урии (2 Цар. 11).

В рамках более обширной второзаконнической истории священнописатель проследживает еще одну линию: Бог сохраняет верность в Своем обещании Давиду о вечности его династии на этом престоле (2 Цар. 7). Эта тема освещается в 3 и 4 Царств: в Южном Царстве было двадцать царей, и в Северном — двадцать. Но Северное Царство существовало только двести лет, а Южное продержалось три с половиной столетия. Почему же в Южном Царстве продолжительность жизни у царей была настолько больше? В Северном Царстве сменилось девять разных династий, и большая часть их приходили к власти ценой цареубийств и государственных переворотов. И напротив, в Южном царстве до самого Вавилонского плена правила единственная династия. Бог действительно «дал святильник» Давиду (3 Цар. 11:36; 15:4; 4 Цар. 8:19).

Давид в Псалтири. В исторических книгах отмечается искусство Давида как музыканта и его забота о культовой музыке (1 Цар. 16:14-21; 1 Пар. 25; 2 Пар. 23:18; 29:25-30; 35:15). Многие приписываемые Давиду псалмы свидетельствуют о таких его способностях и пристрастиях. Однако псалмы не просто содержат сочинения Давида; в них также воспеваются обетования, данные Богом Давиду и его потомкам (Пс. 17:51; 77:70, 72; 88:4, 21, 36, 50). В «царских» псалмах (Пс. 2; 44; 71; 83; 88; 109), как и в книгах пророков, высказывается мессианское чаяние Израиля обрести нового царя, подобного Давиду. «Царские»

псалмы сосредоточены на образе царя, который способен противостоять всем врагам, победить их и установить праведное правление Сиона над всеми народами. Царство его — мирное, процветающее, вечное и сохраняющее верность Господу. Царь — друг всех бедняков и враг всех угнетателей. Он — наследник обетования Давиду. Он и сам имеет божественную природу (Пс. 44:7); подобно ангелу Господню, он одновременно Бог и отличен от Бога.

Давид в книгах пророков. Одна из повторяющихся тем в 1 и 2 Царств — это упоминание «помазанника Господнего» (1 Цар. 16:3, 6, 12-13; 24:7; 26:9, 10, 16, 23; 2 Цар. 1:14, 16; 3:39; 19:21). Слово *Мессия* означает «помазанник», а представления об израильском Мессии имеют в основе своей идею о праведном царе, который будет подобен Давиду. Мессия как образ внутренне присущ уникальному израильскому пониманию своего места в истории — пониманию того, что Бог с самого начала избрал Израиль в благословение всем остальным народам. На протяжении истории Израиля Бог посылал ему великих вождей и освободителей, и Он делает это еще раз в лице Мессии. Из-за несовершенства царей, которые сменили Давида, тот предстал в особенно выгодном свете, поэтому чаяния Израиля выкристаллизовались в ожидание явления будущего царя, подобного Давиду (Ис. 16:5; 55:3-5; Иер. 23:5; 33:17-26; 36:30; Иез. 34:23; Зах. 9:9; 12:8, 10). В повествовании об Еммануиле (Ис. 7 — 12) пророк предрекает появление чудесного младенца, который будет освободителем, властителем мира и праведным царем.

Давид в истории книг Паралипоменон. Книги Паралипоменон относятся к числу самых поздних книг Ветхого Завета; они были написаны не ранее последних десятилетий IV в. до Р. Х. При сравнении материала книг Паралипоменон о Давиде и Соломоне с содержанием книг Царств, возможно, наиболее бросающимся в глаза отличием является то, что часть сведений в книгах Паралипоменон просто опущена. Если не брать в расчет Давидову перепись (1 Пар. 21; 2 Цар. 24), то в книгах Паралипоменон не упоминаются инциденты, способные в какой бы то ни было степени очернить образы Давида или Соломона. Книги Паралипоменон умалчивают о периоде смуты, когда власть находилась в руках потомков Саула, а Давид провел семь лет в Хевроне, и о

переговорах Давида, касающихся правления над северными коленами Израиля. В них ни слова не говорится о восстаниях Авессалома и Адонии, равно как о действиях Амнона и Семеня; никак не упомянут грех Давида в отношениях с Вирсавией и Урией. Из книг Паралипоменон исключен рассказ о том, как Соломон отомстил врагам Давида (3 Цар. 2), а также сведения о грехах Соломона, которые, согласно 3 и 4 Книгам Царств, в конце концов привели к разделению царства (3 Цар. 11). Даже вина за раскол перенесена с Соломона на Иеровоама (2 Пар. 13:6-7).

В книгах Паралипоменон Давид и Соломон изображаются оваянными славой, богопослушными и не знающими поражения героями, получившими не только благословение свыше, но и всенародную поддержку. Вместо образа дряхлого, прикованного к постели Давида, который сохраняет престол для Соломона только в самую последнюю минуту благодаря подсказкам Вирсавии и Нафана (3 Цар. 1), в книгах Паралипоменон описывается бесконфликтная передача власти без единой задоринки (1 Пар. 21; 28 — 29). Давид сам публично объявляет о назначении Соломона своим преемником, а его предложение встречается с энтузиазмом и получает абсолютную поддержку народа (1 Пар. 28:1 — 29:25), в том числе и других сыновей Давида, военачальников и всех, кто одобрял предпринятую Адонией попытку переворота (1 Пар. 29:24; 3 Цар. 1:7-10). Если в 3 и 4 Книгах Царств грехи Соломона являются причиной раскола и Соломон противопоставляется своему отцу, Давиду (3 Цар. 11), то в книгах Паралипоменон Ровоама поддерживают те, кто «ходил путем Давида и Соломона» (2 Пар. 11:17).

Такую идеализацию правления Давида и Соломона можно расценивать просто как ностальгию «по добрым старым временам». И все-таки, в сочетании с акцентом книг Паралипоменон на обещании Бога Давиду о вечном правлении (1 Пар. 17:11-14; 2 Пар. 13:5, 8; 21:7; 23:3), интерпретация Давида и Соломона составителем книг Паралипоменон отражает «мессианскую историографию». Давид и Соломон в книгах Паралипоменон — это не просто те Давид и Соломон, которые существовали на самом деле, но Давид и Соломон эсхатологических чаяний, выражаемых данными книгами. Даже живший во времена персидского

господства автор книг Паралипоменон по-прежнему не оставляет надежд на восстановление Давидова царства и славное правление Давида и Соломона в прошлом излагает в русле своих надежд на будущее.

Давид в Новом Завете. Грехи Давида представляются такими же тяжкими, как грехи Саула. Почему же именно Давид характеризуется как человек, который был «по сердцу» Господу (1 Цар. 13:14)? Израиль смотрел на рост и телосложение Саула — среди всего народа не было равного ему (1 Цар. 10:24); однако хотя Бог и избрал Саула, Он знал, что у того на сердце. Люди могут смотреть на рост и внешность, Бог же видел то, что было в сердце Давида. А сердце у Давида было такое, что он способен был выйти на бой с Голиафом практически без оружия и победить благодаря своей вере, в то время как Саул прятался в шатре (1 Цар. 17). Главным жизненным требованием в завете с Богом, как в устах Моисея, так и в устах Иисуса, было любить Бога всем сердцем (Вт. 6:5; Мк. 12:30).

Однако постепенно Давид изменился. Когда мы впервые встречаем его в 1 Царств, он хватается за дубинку, чтобы убить льва или медведя ради спасения овцы (1 Цар. 17:34-35), а к концу книги он решает, что овца должна умереть ради него, только на этот раз в роли овцы выступал народ (2 Цар. 24:14, 17). Давид не стал добрым пастырем, который отдаст свою жизнь за овец.

Новозаветные авторы видели в Иисусе воплощение праведного царя для Израиля. Они старались подчеркнуть Его происхождение от Давида (Мф. 1:1, 6, 17). Толпы народа и даже бесы признают в нем Сына Давидова, Мессию Израиля (Мф. 12:23; 20:30-31; 21:9, 15). Слово *Христос* является греческим переводом еврейского слова *помазанник* или *Мессия*. Иисус появляется, подобно Давиду, в качестве «помазанника Господнего».

Страстная мольба Анны о ребенке и о праведном царе и помазаннике (1 Цар. 2:10) отзывается в прославлении Господа Марией, предвосхищающей рождение Царя Израиля и Мессии (Лк. 1:32-33, 46-55, 69). Давид стал наследником обетования Бога Аврааму о том, что имя его делается великим (Быт. 12:2; 2 Цар. 7:9). Величайший Сын Давида получил имя превыше всякого имени (Флп. 2:9-10). Как Давид однажды пошел на поединок с величайшим

врагом Израиля, точно так же Иисус победит врага в поединке за наши души. И Он установит вечное Царство.

Рэймонд Б. Диллард

См. также: ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ.

Литература: J. Flanagan, *David's Social Drama: A Hologram of Israel's Early Iron Age*; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Book of Samuel*, 3 vols.; K. R. R. Gros Louis, *Semeia* 8 (1977): 15-33; D. M. Gunn, *The Story of King David*; J. A. Wharton, *Int* 35 (1981): 341-54; R. N. Whybray, *The Succession Narrative: A Study of 11 Sam. 9 — 20 and 1 Kings 1 and 2*.

ДАНИИЛ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(DANIEL, THEOLOGY OF)

Книга Даниила является одной из самых противоречивых книг Библии, и все-таки смысл ее ясен и безошибочен. Хотя библеисты спорят о таких, например, проблемах, как время создания этой книги и ее историческая достоверность, Книга пророка Даниила в каждом поколении неизменно призывает Божий народ к вере.

Это единственная книга в Ветхом Завете, целиком написанная в апокалиптической манере. В этом своем качестве она близка к Книге Откровения в Новом Завете, являющейся старейшим текстом, который заслуженно удостаивают звания апокалипсиса или откровения. В этом смысле Даниил служит важным связующим звеном между Ветхим и Новым Заветом. Даниил, как и другие ветхозаветные пророки, сосредоточен на синайском завете (Дан. 9:11, 13, 15) и на основном общественном значении откровений других пророков (Дан. 4:24). Одновременно он обращается к проблемам отдаленного будущего, и то, как он это делает, станет образцом для пророчеств в Новом Завете.

Уникальность Книги пророка Даниила в Ветхом Завете можно также усмотреть и в цели, с какой она была написана. В отличие от других пророчеств Ветхого Завета эта книга не призывает своих читателей раскаться и начать новую жизнь. Даниил сосредоточен на неизменной верности верующих, на неотступном послушании Божьего народа в тяжелые времена.

Книга пророка Даниила состоит из двух заметно различающихся частей: исторического повествования в Дан. 1 — 6 и пророческих видений Дан. 7 — 12. В первой части описываются события жизни Даниила и его служения при дворах чужеземных царей в Вавилоне и Персии. Пророческие видения второй части — это собственные сви-

детельства Даниила, написанные в последний период его жизни.

Повествование в Дан. 1 — 6 в целом посвящено одной теме: Даниил и три его товарища успешно отстаивают свое вероисповедание перед лицом враждебного мира. Хотя обстоятельства зачастую им не благоприятствуют, эти юноши неизменно защищают правду от превосходящих сил врага. При этом они познают верность и праведность Бога. Этот исторический раздел в целом представляет собой богословие истории, в котором Бог помогает тем, кто преданно отстаивает Его в этом мире, и унижает гордых, не способных познать Его.

Хотя пророческие видения Дан. 7 — 12 в общем-то менее известны, нежели популярные рассказы из первого раздела, в них, однако, содержатся отрывки, примечательные своим богословским значением. Видение в Дан. 7 изображает Бога как Ветхого днями; еще один персонаж назван Сыном Человеческим — выражение, которое Иисус употребляет по отношению к Себе (Мф. 16:27; 24:30; 26:64; Мк. 8:38; 13:26 и т.д.). При толковании видений из главы 9 разгорались горячие споры, касавшиеся «семидесяти седмин» или «семидесяти недель годов» (Дан. 9:24-27). Заключительное видение книги содержит единственное в Ветхом Завете явное упоминание воскресения (Дан. 12:1-3).

В этой книге существует, по меньшей мере, четыре главных темы: верховная власть Бога, саморазрушительная гордость человечества, конечная победа Царства Божьего и пришествие Его служителя, Мессии.

Верховная власть Бога. Другие ветхозаветные пророки знали, что Яхве, Бог Израиля, является верховным владыкой всего мира, включая остальные народы. Но Даниил по-новому и очень образно иллюстрирует этот факт. И в повествовательном, и в пророческом разделе Даниил изображает владычество Бога над всем миром, а не только над Иерусалимом и Израилем. Эта истина должна была стать источником немалого утешения для израильтян, живущих в плену, в чужеземном окружении.

Эта проходящая через всю книгу тема возникает с самого начала 1-й главы. В первом же стихе книги сообщается, что Навуходоносор осадил Иерусалим (Дан. 1:1). Читатель книги вправе предположить, что вавилонский царь пришел воевать в сиянии своей грозной силы и по собственному по-

буждению. Но уже из следующего стиха становится ясно, что действия Навуходоносора не шли вразрез с волей Бога. В сущности, каких бы успехов ни добивался Навуходоносор, все они были даны ему Богом: «и предал Господь в руку его [Навуходоносора] Иоакима, царя Иудейского» (Дан. 1:2, евр. *nātan*, «дал», «даровал», является ключевым словом в этой главе).

После того как Даниил стойко сопротивлялся давлению чуждой культуры и не шел на компромиссы, Бог «даровал» (*nātan*) ему благорасположение начальника слуг Навуходоносора (Дан. 1:9). Позже Бог «даровал» (*nātan*) четырем еврейским юношам превосходные знания и разумение, а Даниилу еще и способность толковать сны и видения (Дан. 1:17). Таким образом, в этой главе подчеркивается верховная власть Бога над народами (Вавилон и Израиль, Дан. 1:2) и над отдельными людьми (Даниил и три его товарища, Дан. 1:17).

Верховенство власти Бога обыгрывается и далее в книге в конфликте между гордыми и высокомерными правителями мира и царством Божиим. Камень из видения Навуходоносора в главе 2 отрывается от горы без участия человеческих рук и разбивает истукана, символизирующего человеческие, земные царства. Бог Седраха, Мисаха и Авденаго управляет силами природы, чем изумляет Навуходоносора (Дан. 3), как и спасением Даниила во рву со львами (Дан. 6). Даниил одарен способностью толковать сны и видения, которые слишком таинственны и непонятны для избраннейших и мудрейших из вавилонских чародеев и гадателей (Дан. 2; 4; 5). Эпизод с письменами на стене показывает верховную власть Бога над народами и отдельными правителями (Дан. 5).

Книга пророка Даниила добавляет новое измерение в пророческие представления о народах, которые противостоят Богу. Большинство других пророков давали предсказания против враждебных Израилю народов, и эта форма пророчества искони присуща еврейской литературе (см., например, Ис. 13 — 23; Иер. 46 и так далее). Но Даниил рассматривает главные империи в виде четверки, за которой следует пятое царство, вечное. Вместо того чтобы проповедовать против непосредственных соседей Израиля, Даниил обращается к видениям, в которых будущие царства противостоят Богу повсеместно и угнетают Его народ во

всем мире. И исторический раздел, и видения изображают борьбу между этим рядом правителей мира и Царством Божиим. В рассказе говорится о том, что слуги Божьи (Даниил и его друзья), стараясь сохранить верность Богу, сумели преодолеть самые могучие человеческие силы на земле.

В первом из видений (Дан. 7) изображены три сражающихся зверя и чудовищный монстр, угрожающий уничтожить Божий народ. Но Ветхий днями побеждает и устанавливает для Своих святых вечное царство. Несмотря на преследования и смерть, всемогущий Господь Царства обеспечит восхождение (Дан. 12:1-3). Кульминацией власти Бога над гордыми и надменными правителями мира является конечная победа Михаила, спасающая всех, кто «записан в книге» (Дан. 12:1). В исторических повествованиях Бог был владыкой над всеми Своими врагами в прошлом. Видения раскрывают, как Его власть проявится в человеческой истории.

Этот акцент на власти Бога естественным образом приводит к двум следующим основным темам книги: гордое и непокорное человечество губит само себя, потому что не способно познать верховного Господа мироздания; Божий народ в конце концов добьется победы, потому что с Ним не может потерпеть поражения.

Гордость людей. Еще одним объектом внимания в Книге пророка Даниила выступают человеческая гордость и высокомерие, а также полное осуждение Богом самонадеянности и самоволия. В Дан. 1 — 6 гордость является подоплекой тех проблем, с возникновения которых начинается каждая глава. В видениях Дан. 7 — 12 надменность будущих властителей мира является врагом Бога и Его народа. В каждом случае в конце концов Бог сделал (или сделает) так, что человеческая гордость и надменность обернутся стыдом и позором.

В Дан. 1 — 6 Навуходоносор и Вальтасар оказываются яркими примерами царей земных, которые восстают против власти Бога. И в том, и в другом случае их гордость доводит их до жалкого состояния, они беспомощны и смешны. После того как вмешивается Бог, в них с трудом можно узнать царей великого и могущественного Вавилона (Дан. 4:30; 5:6).

Гордость мировых империй выходит на центральный план в последних главах книги (Дан. 7 — 12). При перечислении импе-

рий в Дан. 7 — 8 дана последовательность властителей мира, иллюстрирующая ограниченность имперской гордости, кульминацией которой становится небольшой рог и «уста, говорящие высокомерно» (Дан. 7:8). Однако новое, Небесное Царство, возглавляемое Ветхим днями и Сыном Человеческим, придет на смену этим гордым земным империям. В Дан. 10 — 12 сверхъестественные небесные силы движутся на битву с последним антихристианским правителем мира, который надменно ставит себя выше всякого божества (Дан. 11:36).

Книга пророка Даниила неизменно актуальна для каждого нового поколения, потому что она обращается к главным проблемам человеческого бытия. Грех и непослушание всегда проистекают от гордости и самодовольства. Итак, путь к спасению лежит через покаяние, отречение от гордой самонадеянности и признание зависимости от Бога (Мк. 8:34), и превосходными примерами здесь служат пророк Даниил, три его товарища, а позднее — святые Всевышнего.

Конечная победа Божьих святых. Даниил также многое раскрывает о Царстве Божьем. Даниил абсолютно уверен, что во всех жизненных обстоятельствах с Божьей помощью можно жить жизнью веры и побеждать. Бог — верховный владыка на небесах и на земле, и те, кто на Его стороне, разделяют с Ним Его победу. Сколь бы суровы ни были гонения, враги Бога не в состоянии полностью уничтожить Его сообщество верующих. Уникальная по своему апокалиптическому характеру Книга пророка Даниила учит, что так всегда было (Дан. 1 — 6) и всегда будет (Дан. 7 — 12). Даже в смерти Божий народ побеждает (Дан. 12:1-3).

Доминирующей идеей книги является представление о четырех великих мировых царствах, на смену которым придет пятое (Дан. 2; 7). Авторитеты консервативного богословия традиционно считают эти царства Вавилоном, Мидией-Персией, Грецией и Римской империей соответственно. Хотя точность отдельных деталей вызывает сомнение, смысл в целом ясен и бесспорен. Все земные царства тленны, мимолетны независимо от того, насколько внушительными они могут казаться в данный момент. В конце концов, Сын Человеческий взойдет на престол царства Ветхого днями (Дан. 7:14).

Хотя это обещание недвусмысленно и надежно, в остальной части книги говорится о том, что наступление вечного Божьего царства задерживается. Во время ожидания верный Божий народ будет подвергаться суровым испытаниям и гонениям от рук гордых и безбожных властителей мира. Слова о семидесяти седмидесяти лет (Дан. 9:24-27) и обещание воскресения (Дан. 12:1-3) предполагают, что срок страданий верных Божьих святых ограничен. Но те, кто с верностью претерпит до конца и дожидается Божьего времени, разделят с Ним конечную победу.

Книга пророка Даниила является главным источником ветхозаветных откровений о событиях будущего. Вместе с новозаветной книгой Откровения она предоставляет материал для разнообразных теорий о конце времени. Хотя христиане расходятся в таких вопросах, как время возвращения Христа по отношению к тысячелетнему царству, они все согласны между собой в том, что, независимо от времени второго пришествия Христа, наиболее важный вопрос — живет ли сейчас Церковь жизнью, достойной Его благословения и одобрения.

Другими словами, подробности эсхатологии важны не так сильно, как эсхатологическая этика — уподобление Христу сейчас и в мире сем, жизнь в ожидании и предвидении возвращения Христа. Даниил учит, что Божий народ может и должен жить святой, праведной жизнью, пускай даже страдая от несовершенства и несправедливости земного существования. При этом христиан ободряет то, что в конце концов Бог вознаградит их за все победой.

Божий Мессия. «Сын Давидов» является для израильских пророков центральной темой. Израильяне никогда не забывали Божье обетование о том, что из их народа произойдет идеальный Царь, Который будет вечно править на престоле в Иерусалиме (2 Цар. 7:16). Исаия считает приверженность Бога Давиду образцом вечного завета, который Бог намерен установить с Израилем (Ис. 55:3-4). Иеремия утверждает, что завет с Давидом несокрушимостью и надежностью сродни Божьему повелению солнцу управлять днем, а луне — ночью (Иер. 33:20-22).

Сын Давида назывался Помазанником, поскольку пророки традиционно совершали помазание елеем новых царей Израиля. Этот Помазанник («Мессия» по-еврейски,

«Христос» по-гречески) был центральной фигурой для пророков, которые говорили о переходе от хаоса и поражения к победе и искуплению для израильского народа. Даниил же, пророчествовавший в период плена, жил и трудился фактически после уничтожения монархии. Ни один древний народ на Ближнем Востоке не смог бы сохраниться, не имея царя. Однако израильтяне сумели сохранить в духовной сфере то, что потеряли в материальной.

В Книге пророка Даниила концепция Мессии получает новое истолкование, склоняясь к большей всеохватности взамен ограниченности пределами одного народа, Израиля. Так, в Дан. 7:13-14 можно различить субстрат мессианской идеи или глубинное идеологическое течение. Даниил увидел зло, воплощенное в образе небольшого рога, символа безжалостного земного диктатора, который ни перед чем не остановится в своих эгоистических амбициях (Дан. 7:8 и Дан. 8:9, хотя эти два рога — не одно и то же). Далее Даниил увидел Мессию в качестве противопоставления персонифицированному злу. В конце же концов Сын человеческий привел Свой народ («святых Всевышнего») к победе.

У Даниила расширены политические и военные аспекты представлений о сыне Давидовом, царе-Мессии. В Дан. 7 пророк выходит за пределы националистического истолкования Мессии. Вместо спасителя этнического Израиля, ведущего свой народ к победе над враждебными нациями, которые есть зло, Мессия станет победителем зла вообще.

Уильям Т. Арнольд

См. также: АПОКАЛИПТИКА; ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ и НАЗВАНИЯ; МЕССИЯ; ОТКРОВЕНИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: J. G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*; J. E. Goldingay, *Daniel*; D. W. Heaton, *The Book of Daniel*; A. LaCocque, *Daniel in His Time*; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*; E. J. Young, *Daniel: An Introduction and Commentary*; idem, *The Prophecy of Daniel: A Commentary*.

ДАР (GIFT)

Во времена Ветхого Завета дары обычно предлагались в качестве выкупа за невесту (Быт. 34:12). Дары всех возношений потрясения, приносимых израильтянами, были отданы Богом священникам и их семьям (Чис. 18:11). Отцы давали сыновьям дары, прежде чем отослать их (Быт. 25:6); сыновья должны были получать наследство сво-

их отцов (2 Пар. 21:3). Дары часто предлагались нищим. Иногда дары имели духовный характер: дары следовало приносить Богу (Исх. 28:28), а также левитам и священникам за службу (Чис. 18:6, 9).

Подарки можно использовать, чтобы приобрести друзей (Пр. 19:6) или влияние (Пр. 18:16). Бог дает дары людям, чтобы они могли наслаждаться жизнью (Ек. 3:13). Некоторые люди хвастаются будущими подарками, а потом так их и не делают (Пр. 25:14).

В Новом Завете дары приносятся священником в жертву Богу (Евр. 5:1). Волхвы принесли дары Младенцу Иисусу (Мф. 2:11). Бог дал человечеству дар спасения (Еф. 2:8).

Праведность — это дар Божий (Рим. 5:17); Бог дает нам «неизреченные» дары (2 Кор. 9:15). Павел говорит о дарах Духа (1 Кор. 12). Те, кто вкусил небесный дар, становятся просвещенными (Евр. 6:4). Павел сделался служителем благовествования по дару благодати Божьей (Еф. 3:7).

В целом, в Писании слово *дар* имеет три значения: дары, которые люди делают друг другу; святые дары, приносимые Богу; и дары, которые Бог дает людям, особенно в связи со спасением, оправданием и Его благодатью.

Льюис Гольдберг

См. также: ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ.

Литература: F. F. Bruce, *ISBE*, 2:395-96; F. Buchsel, *TDNT*, 2:860-66; D. G. Burke, *ISBE*, 2:465-67; W. Kaiser, *TWOT*, 2:600-602; G. Thompson and W. A. Ellwell, *EDT*, pp. 1042-46; W. White, Jr., *ZPEB*, 2:721.

ДЕЛА ЗАКОНА (WORKS OF THE LAW)

Выражение *erga potius* («дела закона») употребляется Павлом для обозначения поведения, предписанного Моисеевым законом (Рим. 2:15; 3:20, 27, 28; Гал. 2:16; 3:2, 5, 10). Этот оборот, хотя и отсутствует в Ветхом Завете и позднейшей раввинистической литературе, встречается в документах Кумрана (*ma'âšê tôrâh*, 4QFlor 1:1-7; ср. 1QS 6:18; 1 QpHab 7:11). Иногда Павел сокращает это словосочетание и пишет *erga*, «дела» (Рим. 4:2, 6; 9:11, 32 [синод. «в делах закона»]; 11:6), подразумевая определенное отношение к закону, противопоставляемое вере во Христа.

В число различных толкований этого выражения входят: «добрые дела», в смысле человеческого стремления к собственным свершениям независимо от Бога; соблюде-

ние Моисеева закона, направленное на приобретение Божьего благоволения; а также различные признаки принадлежности к иудеям (то есть обрезание, правила относительно пищи и соблюдение субботы). Иудаизм был «номистическим» (греч. *nomos*, «закон», т.е. верой, в основании которой лежал закон), и Закон в нем считался не средством оправдания, а ответом на благодать Бога, действующего ради Своего народа и требующего, чтобы израильтяне, в свою очередь, самоопределялись в качестве Его народа, соблюдая Его предписания («номизм» завета). В этом контексте исполнение «дел закона» связано не со стремлением человека к нравственному совершенствованию, а с религиозной формой бытия, характеризующейся определенными религиозными обрядами, которые демонстрируют причастность индивидуума к взаимоотношениям завета. Однако полемическая аргументация Павла в Послании к галатам направлена против неизбывного законничества иудействующих, которые даже требовали от обращенных в веру язычников соблюдать иудейские обряды, чтобы доказать право на принадлежность к народу Божьего завета. Таким образом, когда Павел употребляет выражение *erga nomoi*, он подразумевает не просто номистскую, законническую практику, но и соблюдение Закона для накопления заслуг.

О недостижимости праведности посредством соблюдения Закона Павел говорит в Флп. 3:4-9. Дела закона, в исполнении которых апостол был «непорочным», фактически оказывались препятствием для истинной праведности, обретаемой лишь во Христе. Любую попытку оправдать себя перед Богом на основе похвального поведения апостол почитает за «тщету» и «сор». Полагаться на собственную способность соблюдать Закон — означает надеяться «на плоть» (Флп. 3:3) и пытаться установить «собственную праведность» (Рим. 10:3). Итак, распятие Христа, как единственная основа оправдания, становится «соблазном», потому что отрицает любые другие средства достижения праведности (1 Кор. 1:23; Гал. 5:11; ср. Рим. 9:33).

Р. Дэвид Райтмайер

См. также: ГАЛАТАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ; БЛАГОДАТЬ; ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ; ЗАКОН.

Литература: G. Bertram, *TDNT*, 2:635-55; F. F. Bruce, *Bulletin of the John Rylands Library* 57 (1974-75): 259-79; C. E. B. Cranfield, *Scottish Journal of Theology* 17 (1964): 43-68; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law*; J. A. Fitz-

myer, *Paul and His Theology*; D. P. Fuller, *WTJ* 38 (1975): 28-42; R. H. Gundry, *Biblica* 66 (1985): 1-38; H. C. Hahn, *NIDNTT*, 3:1147-51; R. Heiligenthal, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 2:49-50; R. N. Longenecker, *Galatians*; idem, *Paul: Apostle of Liberty*; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*; idem, *Paul, the Law, and the Jewish People*; S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*.

ДЕЛО см. РАБОТА

ДЕНЬ

(DAY)

Отрезок времени, который включает в себя и ночь (Быт. 1:8), как в случае 24-часового дня. *День* также понимается как противоположность *ночи* (Чис. 11:32; Лк. 18:7; Отк. 7:15). Этот термин может относиться к эпохе (Мф. 24:37) или к периоду в человеческой истории (Быт. 8:22), либо обозначать памятные события (Ис. 9:4) или определенный срок (Соф. 1:14-16). Нередко этот термин имеет метафорическое значение. *День* важен скорее тем, чем он наполнен, а не своим хронологическим смыслом.

День и мироустройство. Дни творения в Быт. 1, учитывая несколько поэтизированную природу этой композиции, вполне допустимо рассматривать в качестве чисто литературных образов, разграничивающих события линиями, соответствующим переходам от цвета к цвету в мозаике. Рефрен «и был вечер, и было утро» говорит не только о временной последовательности, но также о миропорядке, который был подтвержден после потопа в качестве фундаментальной составляющей творения и ответа на хаос и разрушение (Быт. 8:22). Последовательная смена дней является свидетельством о Боге, Чье управление мирозданием не хаотично, но отмечено порядком и в особенности надежностью. Регулярность смены дней и ночей гарантирует истинность исторических обетований Бога. Так, Бог, устанавливая новый завет и заверяя Израиль, что как народ тот будет существовать бесконечно, провозглашает неизменность устройства мироздания («Господь, Который дал солнце для освещения днем») в качестве гарантий, что выполнит Свои намерения (Иер. 31:35-37).

День и история искупления. Некоторые дни в истории Израйля были, несомненно, днями спасения, и самым примечательным из них оказался день исхода, когда Бог освободил Израиль из египетского рабства (Исх. 12:14; 13:3). В связи с войной Саула

против филистимлян сказано: «и спас Господь в тот день Израиля» (1 Цар. 14:23).

Интерес к дням грядущим был устойчивым и долговременным (Быт. 49:1; Чис. 24:14). Пророки говорят о приближении дня, когда Бог вмешается в историю. В этот день произойдет отрасль из корня Иессеева. На Нем семикратно почит Святой Дух (Ис. 10:33 — 11:10). В грядущие дни Бог будет превознесен во всем Израиле и даже среди всех народов земли (Ис. 2:11). В эти дни Израиль будет спасен от своих врагов и сможет в безопасности жить на своей земле. Бог обещает: «Я услышал Тебя, и в день спасения помогу Тебе; и Я буду охранять Тебя» (Ис. 49:8). Зло будет окончательно наказано и воцарится истина. Эти решительные действия, включающие в себя суд и спасение, совершатся в день Господа.

В Пятидесятницу Петр уже в состоянии провозгласить исполнение пророчества Иоиля о дне Господа (Деян. 2:17-21; ср. Иоиш. 2:28-32). Существенно то, что в этот день на сцене истории царит Бог; Он — главное действующее лицо. Благодаря явлению Христа и сошествию Духа в Пятидесятницу Петр распознает день Божий. По благодати и милости Бога и наш нынешний день есть день спасения (2 Кор. 6:2). Путь к благодати во время этого протяженного дня остается открытым: «всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Деян. 2:21). Нас призывают призвать Его имя, потому что Бог «назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа» (Деян. 17:31). В рамках этой истории искупления слово *день* иногда является сокращенным обозначением конкретного события (такого, как Исход), но еще чаще — целой эпохи как отдельной ступени в осуществлении замысла Бога о спасении.

День и календарь богослужения. Некоторым дням в израильском календаре придавалось особое значение (например, субботе; Исх. 20:8-11; Вт. 5:12-15). В соответствии с назначением этого дня, которое заключалось в том, чтобы сохранять единство с Богом, (евр. *sālôm*), Иисус излечивал людей от недугов. Автор Послания к евреям усматривает в этом дне предвосхищение более великого «покая», который Бог предусмотрел для Своего народа (Евр. 4:6-11).

Особые дни — это священные дни, которые принадлежат Богу (Неем. 8:9). В религиозном календаре день очищения (искуп-

ления), наступающий вскоре после начала нового года (сентябрь-октябрь), был днем, когда исповедуются общественные и личные грехи, приносятся соответствующие жертвы, выполняются ритуалы и обретаются божественное прощение (Лев. 16; 23:26-32). Другими особыми днями были несколько праздничных дней, таких, как Пасха (праздник опресноков), праздник первых плодов и праздник кущей (Лев. 23; Вт. 16:1-17). Рассматриваемые совместно, эти праздничные дни показывают, что израильская религия была по своему характеру общественной, что эти дни использовались как удобный повод для наставлений и что они были радостными. Позднее в израильской истории к ним добавился праздник пурим (Есф. 9:18-32). В новозаветные времена христиане отмечали первый день недели (1 Кор. 16:2), однако Павел предостерегал, чтобы они не придавали слишком много значения никаким праздникам (Кол. 2:16).

День и образ жизни верующих. Наша жизнь проходит день за днем. Молитва возносится за хлеб на сей день (Мф. 6:9-13, 31-34). Подобно Павлу, христиане в каком-то смысле умирают каждый день (1 Кор. 15:31), но в ином смысле они со дня на день обновляются (2 Кор. 4:16). Поскольку с точки зрения длительных периодов истории дни одного человека подобны тени (1 Пар. 29:15; Пс. 101:12), следует молиться о даровании мудрости (Пс. 89:12). Верующие знают, что дни могут быть бедственными (Быт. 35:3), но они не разделяют пессимистический взгляд на жизнь как последовательность бессмысленных дней (Ек. 6:12). Иисус требовал от Своих последователей вершить дела Бога, пока еще день (Ин. 9:4). Верующие как сыны дня, в противоположность сынам ночи, будут вершить дела любви и надежды, подобающие людям, просвещенным Благой Вестью (1 Фес. 5:5).

Элмер А. Мартенс

См. также: ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ; ПОСЛЕДНИЙ ДЕНЬ.

Литература: G. Delling, *TDNT*, 2:943-53; S. J. DeVries, *Yesterday, Today, and Tomorrow*; G. Hasel, *ISBE*, 1:877-78; M. Saebo, *TDOT*, 6:12-32.

ДЕНЬ ВОСКРЕСНЫЙ

(LORD'S DAY, THE)

Выражение «день воскресный» встречается в Библии только один раз. В Отк. 1:10 Иоанн связывает начало своего видения с пребыванием «в духе в день воскресный» {буквально «день Господа»}. Это выраже-

ние, по-видимому, получило большее распространение во II веке по Р.Х., когда оно начинает употребляться в таких ранних христианских трудах, как «Послание магнезийцам» 9:1 Игнатия (приблизительно 108 г. по Р.Х.), *Дидахэ* 14:1 (примерно 100 — 125 гг. по Р.Х.) и Евангелие от Петра 9:35; 12:50 (примерно 125 — 150 гг. по Р.Х.).

Наличие прилагательного *kuriakos* грамматически делает это выражение отличным от распространенного библейского словосочетания «день Господа», в которое входит существительное *kurios* в родительном падеже. Данное прилагательное встречается в Новом Завете еще только один раз, в 1 Кор. 11:20, где Павел упоминает «вечерю Господню». Внехристианские параллели показывают, что употребляется оно применительно к тому, что принадлежит римскому императору; вероятно, ранние христиане прибегали к нему как к сознательному протесту, обозначая тем самым то, что принадлежит Иисусу.

Конкретным днем, принадлежащим Иисусу, был, по-видимому, воскресный день или, по еврейскому времяисчислению, период от субботнего заката до воскресного. Согласно евангельским текстам, Иисус воскрес в «первый день недели» (Мф. 28:1; Мк. 16:2; Лк. 24:1; Ин. 20:1), то есть в воскресенье. Новый Завет свидетельствует, что уже в 50-е годы, если не раньше, христиане придавали особое значение дню воскресному. В 1 Кор. 16:1-3 Павел призывает верующих коринфян откладывать «в первый день недели» некоторое количество денег для церкви в Иерусалиме, как уже делают в церквях Галатийских. Сходным образом, Лука отмечает, что когда Павел прибыл в Трояду в конце своего третьего миссионерского путешествия, члены общины собрались для преломления хлебов в «первый день недели» (Деян. 20:6-7). Хотя искомое отождествление дня Господа с воскресеньем впрямую не выражено, существуют все же веские основания полагать, что Иоанн, говоря в Отк. 1:10 о «дне Господа», имеет в виду воскресенье. И уж определенно такое отождествление имеет место в датируемом II-м веком по Р.Х. Евангелии от Петра, где день воскресения Иисуса дважды назван «днем Господним» (Евангелие от Петра 9:35; 12:50). Точно так же в Послании Варнавы (примерно 130 г. по Р.Х.) отмечено, что христиане празднуют воскресение Ии-

суса «на восьмой день» (Послание Варнавы 15:9; ср. Ин. 20:26), то есть в воскресенье, следующий день после седьмого дня — иудейской субботы. Иустин Мученик подтверждает, что Иисус воскрес в «день Солнца» (Апология 67).

Насколько быстро «день Господень» был выделен в ранней церкви в качестве особого дня для поклонения Богу, сказать трудно. Лука сообщает, что в период непосредственно после излияния Святого Духа в день Пятидесятницы первые христиане «каждый день» собирались во дворе храма. Апостол не уточняет, совершалось ли преломление хлебов в домах христиан ежедневно или еженедельно, однако первый вариант более вероятен (Деян. 2:46). С другой стороны, наставление Павла коринфянам о пожертвованиях в первый день недели не дает возможности судить, созывалось ли при этом официальное собрание общины (1 Кор. 16:1-3). Описанное Лукой собрание верующих в Трояде является первым упоминанием про особое собрание, происходящее вечером, причем имеется в виду, надо полагать, вечер воскресенья — в соответствии не с еврейским, а с римским времяисчислением от полуночи до полуночи. Во II веке по Р.Х. «день Господень» уже с несомненностью выделен в качестве особого дня для поклонения Богу. В письме императору Траяну (около 112 г. по Р.Х.) римский наместник Плиний Младший отмечает, что христиане собираются «в установленный день... до рассвета» (Письма 10:96) — без сомнения, в воскресенье. Дидахэ особо призывает верующих встречаться всем вместе в день Господень (14:1), в Послании Варнавы этот день считается особым, праздничным (Послание Варнавы 15:9), а Иустин Мученик (около 150 г. по Р.Х.) дает подробное описание типичного воскресного поклонения Богу (Апология 67).

Полная картина того, как первые христиане отмечали день Господень, складывается лишь постепенно. Лука сообщает, что христиане в Трояде собирались для преломления хлебов, что вполне может подразумевать трапезу, включающую в себя вечерю Господню (ср. Деян. 2:42; 1 Кор. 11:20-22). То, что Павел обращается с речью (причем длинной!) к собравшимся верующим (Деян. 20:7-11), еще ничего не говорит об их обычном распорядке, так как Павел был особым гостем и намеревался на следующий день отправиться в путь. В Дидахэ

связь между преломлением хлебов и Господней вечерей в Господний день становится явной, однако там мало что говорится относительно самого собрания, если не считать упоминания об обряде исповедания грехов (14:1). Плиний рассказывает о двух собраниях «в назначенный день»: христиане сначала собрались перед рассветом, чтобы пропеть гимн Христу «как Богу» и подтвердить свою приверженность определенным нравственным принципам; затем они разошлись и снова собрались на трапезу. Не будучи христианином, Плиний не мог понять значение трапезы в качестве обряда причащения; он ограничивается замечанием, что трапеза состояла из «обычной и невинной» пищи (Письма 10:96).

Наиболее пространный рассказ о том, как проходила у первых христиан воскресная служба, приводит Иустин Мученик (Апология 67; ср. Апология 65). Согласно Иустину, собрание начинается с чтения из «вспоминаний апостолов» — то есть из евангелий, — а также из пророческих книг, «так долго, как позволяет время». Затем «председательствующий» читает проповедь, включающую в себя наставления и призывы. Далее верующие встают для молитвы, после которой вносят хлеб и вино для вечери Господней. Председательствующий произносит молитву и благодарение, собравшиеся откликаются словом *аминь*, и диаконы раздают хлеб и вино тем, кто присутствует (потом их также относят тем, кто отсутствовал). После этого следует сбор денег «кто сколько сочтет достаточным» для нуждающихся и, очевидно, окончание службы.

Примечательно, что в этих ранних текстах воскресенье не отождествляется с иудейской субботой. Лука мало что говорит о соблюдении первыми христианами дня субботного, не считая упоминаний о субботных проповедях Павла в иудейских синагогах (Деян. 13:14, 42, 44; 17:2; 18:4; ср. Деян. 16:13), которые, по-видимому, свидетельствуют не столько о приверженности Павла соблюдению дня субботного, сколько о его миссионерской тактике. В самом деле, Павел мало интересовался соблюдением особых дней в качестве священных (Рим. 14:5-6; Гал. 4:9-11; Кол. 2:16). Игнатий противопоставляет соблюдение субботы жизни ради дня Господнего (Послание к магнезийцам 9:1). В Послании Варнавы значение библейской субботы усматривается в сим-

волике грядущего покоя, который наступит с возвращением Иисуса (15:1-8; ср. Евр. 4:3-11). Иустин Мученик говорит о субботе в контексте постоянного уклонения от греха (Разговор с Трифоном 12). В 321 г. по Р.Х. Константин объявил воскресенье официальным днем отдыха в Римской империи (Кодекс Юстиниана 3.12.3), но представляется, что это не имело никакого отношения к иудейской субботе. В конце IV века по Р.Х. такие руководители церкви, как Амвросий и Иоанн Златоуст, установили это соотношение, обосновывая воскресный отдых от дел четвертой заповедью и подготовив почву для позднейших представлений католиков и протестантов о дне воскресном как соответствии библейской субботе.

Итак, в ранней церкви христиане стали придавать особое значение воскресенью как дню, в который Иисус воскрес из мертвых. Вскоре воскресенье сделалось традиционным днем для поклонения Богу, для празднования воскресения, средоточием которого была вечеря Господня. Поскольку христианство дистанцировалось от иудаизма, неудивительно, что в конце концов церковь стала считать, что ее особый день соответствует иудейскому особому дню, субботе, и переадресовала установления четвертой заповеди, соотнеся их с днем воскресным.

Джозеф Л. Трафтон

См. также: ПОКЛОНЕНИЕ.

Литература: P. K. Jewett, *The Lord's Day*; W. Ror-dorf, *Sunday*.

ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ, БОЖИЙ, ХРИСТОВ

(DAY OF THE LORD, GOD, CHRIST, THE)

Это выражение, зачастую связанное с контекстом грядущих событий, обозначает время, когда Бог решительно вмешается для суда и/или спасения. Формулируемое в различных случаях как «день Господень» (Ам. 5:18), «день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1:8; ср. 2 Кор. 1:14), «день Бога (Божий)» (2 Пет. 3:12; Отк. 16:14) или «последний день (дни)», это выражение подчеркивает явление Бога, которое будет признано всеми. Бог явит праведным Свою власть, призовет к ответу как народы, так и отдельных людей, назначая наказание для одних и даруя спасение другим.

В Ветхом Завете выражение «день Господа» встречается в пророческих текстах восемнадцать раз, чаще всего в книгах Иоиля

и Софонии. В книге Даниила его нет. Сходное выражение, имеющее очень близкий смысл, «в тот день», встречается в Ветхом Завете двести восемь раз; половина случаев относится к книгам пророков. В Новом Завете эквивалентные выражения, такие, как «день Иисуса Христа», можно найти во 2 Пет. 3:10, 12 {синод. «Господень» и «Божий»}, 1 Кор. 1:8, 2 Кор. 1:14 и в Флп. 1:6, 10. Словосочетание «день Господень» встречается во 2 Фес. 2:2 {синод. «Христов»}.

Происхождение выражения. Происхождение этого выражения спорное. Выдвигались предположения, что оно связано с терминологией сотворения мира (например, седьмой день творения как особый день Господа). Другие ссылаются на историю Израиля в ее богословском истолковании. Ученые указывали на культовые обряды, такие, как день восшествия царя на престол, в качестве основания для возникновения этого выражения. Наиболее правдоподобным, однако, выглядит допущение, что основанием послужили войны Господа в израильской истории, потому что контекст в изобилии рисует образы битвы (Иоиль 3:9-10; Отк. 16:14), а вопросы суда и власти являются центральными вопросами дня Господня.

Свойства этого дня. Выражению «день Господа» соответствует целый набор различных значений. Например, в первом случае его использования (Ам. 5:18) речь не идет о конце света, однако в Новом Завете такое значение появляется.

В библейском мышлении характер или свойства некоего дня (временного отрезка) имеют большее значение, чем его дата (порядковый номер в некоторой последовательности). Начиная с первого случая использования этого выражения у Амоса (хотя иногда Авд. 1:15 и Книгу пророка Иоиля датируют более ранним временем) становится очевидным представление о *божественном вмешательстве*, о «Боге, Который грянет». Израиль полагал, что для него явление Бога будет иметь благоприятные последствия, что это будет день света. Амос объявляет, что при том великом зле, которое творят израильтяне, явление Бога станет началом их разочарования и бедствий, днем мрака. Преддверием божественного вмешательства является грозное присутствие Всемогущего. Как будто Бог не просто выходит на сцену, но заполняет С собой все

поле зрения. Его присутствие доминирует над всем. Человеческое бытие бледнеет перед этой невообразимой реальностью. В этот день «руки у всех опустились, и сердце у каждого человека растаяло» (Ис. 13:7). Тому, что будет позже, человеческий опыт не позволяет подобрать описания. Устои вселенной пошатнутся. На обычном языке это значит, что солнце откажется давать свой свет, луна и звезды перестанут сиять (Ис. 13:10). Иоиль, целиком погружившийся в эту тему, говорит о знамениях на небе и на земле, о луне, превратившейся в кровь (Иоиль 2:30-31).

В Новом Завете явление Бога более очевидным образом раскрывается как пришествие, а точнее, возвращение Христа, Его второе пришествие. Упомянутый Павлом «день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1:8) — это, вероятнее всего, то же самое, что день «пришествия Господа нашего Иисуса Христа и нашего собрания к Нему» (2 Фес. 2:1). Будет ли этот день вторым пришествием или кульминацией истории и всего сущего, подобно «дню Господа», в который воспламененные небеса разрушатся (2 Пет. 3:12), — этот «день» будет характеризоваться несомненным и бесспорным присутствием Всемогущего Бога.

В описании Иоиля день Господа означает *суд*: «Толпы, толпы в долине суда! ибо близок день Господень к долине суда!» (Иоиль 3:14). Будет вынесен приговор. Бог станет судить людей. Его решение для народов некоторых стран, таких, как Тир, Сидон, Моав, земля Филистимская и Ассирия, окажется наказанием (Иоиль 3:4-13; ср. Соф. 2:6-15). Божественный приговор будет приведен в исполнение. В этот день осуждение достигнет все гордо (Ис. 2:12-18). Бог будет скор на расправу, когда начнет судить народы в долине Иосафата (Иоиль 3:2, 12-13). Решение по поводу других людей пойдет по линии спасения, поскольку Бог вспомнит и исполнит Свое обетование о благословении (Иоиль 3:18-21).

Календарные аспекты. «День Господа» не является одномоментным событием. Хотя дни Господа нередко описываются в Библии как будущие, они не ограничены одним только будущим. Дни Господа были и в прошлом. Такая катастрофа, как падение Иерусалима в 587 г. до Р. Х., названа «днем Господа» (Пл.И. 2:21 {синод. «день гнева»}). Предсказанное Исаией падение Вавилона должно произойти в день Господа.

Вмешательство Бога можно будет распознать по тому, что Он «для сего потрясет небо, и земля сдвинется с места своего» (Ис. 13:13). В качестве непосредственных орудий Бога выступят мидяне, которых Он возбудит против Вавилона; они будут действовать решительно. «И Вавилон, краса царства, гордость Халдеев, будет ниспровержен Богом, как Содом и Гоморра» (Ис. 13:19). С точки зрения истории это событие следует отнести к 539 г. до Р. Х. Иоиль, в свою очередь, предсказывает нашествие саранчи, которое для него означает близкий, даже очень близкий день Господа. День Пятидесятницы, ныне уже относящийся к прошлому, тоже описывается как день Господень (Деян. 2:16-21).

И все же для пророков и для многих новозаветных священнописателей день Господа относится к будущему. Это будущее может быть отдалено на столетия, как в случае пророчества Исаии о Вавилоне (Ис. 13) или пророчества Иоиль о Святом Духе (Иоиль 2:28-32), а может быть, и на больший срок. Слова Исаии о всеобщем унижении надменных и высокомерных указывают на величественный финал, возможно даже, на конец истории (Ис. 2:12-18). Новый Завет, говоря о явлении Христа как о дне Господа (Деян. 2:16-21), упоминает также предвосхищаемый день Христа, то есть Его возвращение (2 Фес. 2:1, 2), которое и теперь, спустя почти две тысячи лет, все еще остается будущим. Фактор неожиданности («он придет как тать ночью») является приметной чертой этого дня в Новом Завете (2 Пет. 3:10; 1 Фес. 5:2, 4). И в конце концов под днем Господа (Бога) стали понимать конец света.

День Господень как день бедствий. День Господа подразумевает уничтожение непокорных Богу. Употребляя метафору, избранную пророками при описании бедствий этого дня, Амос говорит о дне тьмы (Ам. 5:18). Иоиль называет его днем облачным и туманным (Иоиль 2:2). В описании Софонии (Соф. 1:15-16) драматично переплетаются прямые определения и метафоры:

День гнева — день сей,
 День скорби и тесноты,
 День опустошения и разорения,
 День тьмы и мрака,
 День облака и мглы.
 День трубы и бранного крика.

Исаия говорит о всеобщем уравнивании: все превознесшееся будет унижено (Ис. 2:12-17). Часто встречаются военные метафоры. Исаия использует образы сражения для того, чтобы охарактеризовать день Господа: «Господь Саваоф обзревает боевое войско» (Ис. 13:4). Война несет с собой ужасы и жестокость. Враги испуганы; «ужаснулись, судороги и боли схватили их... с изумлением смотрят друг на друга» (Ис. 13:8). Иоиль описывает Господне войско: «Как борцы бегут они и как храбрые воины влезает на стену, и каждый идет своею дорожкой и не сбивается с путей своих» (Иоиль 2:7). Говорится о том, какое грозное это войско: «Пред ним пожирает огонь, а за ним палит пламя; перед ним земля как сад Едемский, а позади его будет опустошенная степь, и никому не будет спасения от него» (Иоиль 2:3). Результат получается устрашающий: «Перед ними потрясется земля, поколеблется небо» (Иоиль 2:10). Софония, подчеркивая разрушительный характер этого дня, сравнивает его с днем жертвоприношения (Соф. 1:8). В Септуагинте так передан мотив пламени у Малахии: «Ибо вот, придет день, пылающий как печь» (Мал. 4:1). Новому Завету остается лишь подтвердить разрушительный характер «дня онного» (2 Фес. 1:9-10). Во 2 Петра автор возвращается к мотиву огня и разъясняет, что в огне погибнут земля и сами стихии. Небеса исчезнут, тоже в огне (2 Пет. 3:10-11).

В подробном описании дня Господня у Иоиль говорится о бедствиях для Израиля. Из-за саранчи и засухи погибнет сельское хозяйство (Иоиль 1:4-12), прекратятся приношения в храм (Иоиль 1:13), под угрозой будет даже выживание домашнего скота (Иоиль 1:18). Для предотвращения всеобщего бедствия пророк призывает поститься (Иоиль 1:14; 2:12). Амос предсказывает для Израиля день мрака. Причина бедствий заключается в том, что Израиль забыл о справедливости (Ам. 5:7, 10-12) и поклоняется, кроме Яхве, другим богам (Ам. 5:25-27). Софония предрекает, что на народ обрушатся великие несчастья, вплоть до того, что «разметана будет кровь их, как прах». Пророк указывает: ничто — ни серебро, ни золото — не сможет спасти их (Соф. 1:17-18). Лишь из-за буйства и бесчестности израильтян обрушилось на них это бедствие (Соф. 1:9, 17). «День Господа», следовательно, будет сконцентрирован на Израиле.

Несмотря на ожидания израильтян, надеющихся, что их праведность обелит их по сравнению с их врагами, они станут свидетелями того, как праведность Бога обрушит на них Его суд.

Ранние упоминания об этом дне можно встретить в пророчествах о других народах. Иоиль образно описывает сбор на перекличку Тира, Сидона и земли Филистимской. Они будут осуждены за то, как обращались с Израилем, народом Божиим. Эти народы обвиняются в захвате части земель Израиля (Иоиль 3:2), бесчеловечном обращении с детьми (Иоиль 3:3, 6), угоне в рабство (Иоиль 3:6) и разграблении храма (Иоиль 3:5). Авдий предупреждает, что деяния Израиля обратятся на его же голову (Авд. 1:15). У Софонии сбор народов становится более представительным (Газа, Моав, Ефиопия, Ассирия), а в обвинениях включаются издевательства над Божиим народом (Соф. 2:8, 10) и надменность (Соф. 2:15). В пророчестве Захарии о дне Господа говорится о битве с народами (Зах. 14:3; ср. Отк. 16:14). Исаия в своем обобщении объединяет всех, кто горд, высокомерен и надменен: «И падет величие человеческое, и высокое людское унижится» (Ис. 2:17). Павел, пророчествуя в том же ключе, связывает второе пришествие Христа с силами разрушения (1 Фес. 5:2-3).

Результатом, согласно Исаии, станет массовое сокрушение идолов (Ис. 2:18-20). Устрашившись Божьего гнева, мужчины и женщины будут искать убежища в скалах (Ис. 2:21). Одним из поразительных последствий дня Господа станет то, что народы познают Яхве (Иоиль 3:17), но не избегнут опустошения (Соф. 2:13-14) и смерти (Соф. 2:12).

День Господа затронет также установленный миропорядок. Нашествие саранчи у Иоиля — будь то в предвестие дня Господа или в сам день Господа — поражает деревья и виноградники и угрожает существованию животных (Иоиль 1:12, 18). Из-за нарушения космической гармонии происходят перемены с солнцем, луной и звездами (Иоиль 2:30). Многие видят в этих светилах распространённые на древнем Ближнем Востоке символы владык или гражданских властей. Хотя прямых указаний на правительство мы не встречаем, следует помнить, что священнописатели касались в своих произведениях неизъяснимого, а потому формальный буквализм здесь может оказаться

неуместным. И все же создается впечатление, что день Господа резко повлияет на силы природы.

День Господа как спасение. Хотя в описаниях дня Господня доминирует аспект суда, аспект спасения, пусть и менее явно выраженный, присутствует тоже. Некоторые касающиеся этого дня метафоры имеют негативный характер. Другие же позитивны. Это будет время возвращения рая (Ис. 35:1-10). Горы будут источать вино, а холмы потекут молоком (Иоиль 3:18). В этот день будет собран обильный урожай (Иоиль 2:24).

День Господа принесет Израилю спасение. Перед этим засуха и несчастья поставят израильтян на колени. Они возопиют к Богу о милосердии (Иоиль 2:17), и Он ответит им. Бог властно и неумолимо уничтожит врага (Иоиль 2:20). Спасение придет с изобилием зерна, молодого вина и масла, так что израильтяне будут «насыщаться ими» (Иоиль 2:19; ср. Иоиль 2:24, 26). По словам Софонии, Бог «возвратит плен их» (Соф. 2:7), то есть восстановит первоначальное положение, вернет утраченное. В спасительные деяния Бога войдет и ниспослание Им Духа Божьего на весь народ (Иоиль 2:29). Как говорит Софония, «Господь Бог твой среди тебя: Он силен спасти тебя; возвеселится о тебе радостью, будет милостив по любви Своей, будет торжествовать о тебе с ликованием» (Соф. 3:17). Это будет означать, что «всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Иоиль 2:32).

В Новом Завете день Господа конкретизирован как день Иисуса Христа и в особенности — как день проявления Его славы. Это явление личности Иисуса обрушит на неверующих бедствия, тогда как для верующих оно означает, что они будут восхищены в сретенье, то есть для встречи, со Христом, своим Икупителем, и пребудут с Ним вовеки (1 Фес. 4:13 — 5:3). Эти упования выражаются в радостном и страстном ожидании. Помня об этих чаяниях и других обетованиях, Павел призывает христиан «утвердиться до конца» (1 Кор. 1:8).

День Господа предвещает народам спасение. Заявления о благоприятных возможностях для неевреев хотя и существенны, однако не часто встречаются в сочетании с пророчествами о дне Господа. Однако встречающиеся все-таки картины отклика неевреев (такие, как в Пс. 95) еще более выразительны в классическом описании

Источник	Объект	Характер	Результат	Фигуры речи
Ам. 5:18-20	Израиль	Суд	Страх, изумление	Мрак и свет
Ис. 2:12-21	Надменные и идоло- поклонники	Суд	Ужас	Всеобщее уравнивание
Ис. 13	Вавилон, природа (13:10-11)	Суд	Ужас, опустошение, смешение	Война
Ис. 34 — 35	Народы (34:1-17) Израиль (35:1-10) Природа (34:4,9) (35:1-2,7)	Суд Спасение	Опустошение Обновление/полнота, исцеление увечных	Война Рай
Соф. 1:1 — 3:20	Иуда (1:4)	Суд	Горе, опустошение	Жертвоприношение (1:8)
Соф. 3:8-20	Народы (3:8) Израиль (3:14)	Спасение	Поклонение Радость	Сбор народов (3:8,18,20)
Иоиль 1:1 — 3:21	Иуда и Иерусалим, народы (3:2) Божий народ (2:18- 20,23-32) Природа (2:21-22)	Суд Спасение Спасение	Разрушение (1:15; 3:13) Обновление Радость	Война (2:2-11; 3:9-11) Плодородие
Иоиль 3:18-20	Иуда	Спасение	Процветание земледелия	Рай

дня Господа у Софонии: «из заречных стран Ефиопии поклонники Мои — дети рассеянных Моих — принесут Мне дары» (Соф. 3:10; ср. Соф. 3:9). Тот же пророк изображает каждый из народов, поклоняющихся Господу, в своем месте обитания (Соф. 2:11). Такой день — это далеко не день суда, что справедливо не только для народов в целом, но и для индивидуумов. Павел призывает коринфскую церковь принимать дисциплинарные меры к «блудодействующим», чтобы в день Господа души их можно было спасти (1 Кор. 5:5).

День Господа преобразит природу. Для Божьего народа, Израиля, день Господа будет означать материальное благополучие и духовное благословение. Природа тоже не останется в стороне. Иоиль обращается с пророчеством к земле, призывая ее не бояться и обещаая, что она станет плодородна и изобильна (Иоиль 2:22), так что гумна наполнятся хлебом и подточилиа переполнятся виноградным соком (Иоиль 2:24). Хотя в Ветхом Завете новая земля и новые небеса не ассоциируются конкретно с днем Господа (Ис. 65:17-25), такая ассоциация вводится во 2 Пет. 3:13. Старый мир исчезнет и будет заменен новыми небесами и новой землей. В приведенную ниже таблицу

сведены характеристики дня Господа в описании пророков эпохи, предшествовавшей плену.

Богословское значение. Богословское значение дня Господня можно обобщить, отметив три аспекта. Во-первых, день Господа, несомненно, есть день Божьего утверждения. В битве между злом и Богом победит и утвердит Свою правду Бог. Он есть та окончательная сила, за которой останется последнее слово и против которой не сможет выстоять никакая другая сила (Ис. 2:). Сбор Богом народов для ответа — в Иоиля 3 и у Софонии, — а также описание уничтоженной огнем вселенной (2 Пет. 3:10-13) представляют собой два впечатляющих способа подчеркнуть ту истину, что Бог полноправно руководит всем происходящим. В предвещении дня Господа, как в случае разрушения Вавилона или во времена служения Христа (включая день Пятидесятницы), уже были засвидетельствованы необычайные деяния и могущество Бога, а день Господа, завершающий историю, совершенно невозможно охарактеризовать человеческими понятиями.

Во-вторых, день Яхве связан с проблемами теодицеи — и не только затрагивает вопрос существования зла, но, прежде всего,

раскрывает способы исправления беспорядка, который создается злом, и установления правильного хода вещей. Всякая неопределенность будет устранена. Смысл дня Господа в том, что зло будет наказано и творящие зло наконец получают по заслугам. В конце концов, справедливость существует. Бог сведет счесть со всем, что безбожно и противно Богу, что горделиво и надменно-враждебно Всемогущему. С другой стороны, сцены Божьего благословения и возвращения Едемского рая вселяли и будут вселять надежду в тех, кто верует в Бога (2 Пет. 3:13).

В-третьих, неизбежный приход этого дня с его темной стороной в виде суда и светлой стороной в виде грандиозного преобразования, затрагивающего человеческие существа, человеческое общество, материальную сторону вселенной и самое вселенную как таковую, призывает — в особенности верующих — жить в его свете. Цель размышлений о дне Господа как в прошлом, так и в будущем заключается в просвещении настоящего. А потому вопрос Петра, пускай и риторический, имеет определенную цель. В преддверии грядущего дня Господня Петр призывает задуматься над тем, «какими должно быть» (2 Пет. 3:11).

Элмер А. Мартенс

См. также: ДЕНЬ; СУДНЫЙ ДЕНЬ.

Литература: G. Brauman and C. Brown, *NIDNTT*, 2:887-88, 890-91; E. Delling, *TDNT*, 2:943-53; A. J. Eversen, *JBL* 93 (1979): 329-37; E. Jenni, *IDB*, 1:784-85; W. C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology*; E. A. Martens, *God's Design*; R. L. Mayhew, *Grace Theological Journal* 6 (1985): 231-46; W. Van Gemeren, *Interpreting the Prophetic Word*; G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2:119-25; B. Witherington, *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology*.

ДЕНЬ СУДА см. СУДНЫЙ ДЕНЬ

ДЕНЬГИ
(MONEY)

В Библии упоминается целый ряд денежных единиц, соответствующих тем политическим силам, которые доминировали в рассматриваемых культурах (начиная от драхмы), именуемых так в честь персидского царя Дария (это первая настоящая монета, упомянутая в Библии, см. 1 Пар. 29:7; Езд. 8:27; Неем. 7:70-72) и до монеты римского императора с изображением кесаря (Мф. 22:20-21). В отличие от монеты Соединенных Штатов Америки, на которой законом запрещено изображать ныне здравствующих людей, в древнем мире монеты бы-

ли открыто политизированы, и на них помещали изображения живых монархов, выделявших средства на чеканку. Как Иисус указывает в Мф. 22:20-21, монета, в сущности, принадлежит тому человеку, чей образ на ней отчеканен, в отличие от Бога, отчеканившего Свой образ (и, соответственно, знак принадлежности) в живых людях (Быт. 1:27).

Хотя слово *деньги* довольно часто встречается в некоторых переводах Ветхого Завета, на древнем Ближнем Востоке первые монеты появились не ранее VII века до Р. Х. Поэтому, встречая в переводах Библии слово *деньги*, передающее еврейский термин *kesep* (буквально «серебро»), следует помнить, что это не монеты, как можно было бы подумать, а очищенное нечеканенное серебро. Когда такое серебро использовалось для товарообмена, его взвешивали (*šāqal*) на весах, чтобы определить соответствующее договору количество. Именно от одного из терминов в этой системе весов пошло название первой иудейской монеты *shekel*, так как ее вес равнялся сиклю (чуть меньше половины унции {то есть меньше 15 граммов}).

Преимущество денег заключалось в том, что они облегчали и упрощали расчеты при обмене товарами или услугами. Греческие христиане не смогли бы помогать христианам в Иудее, не будь денег, служивших эквивалентом труда и легко транспортируемых (Рим. 15:26-27). В Ветхом Завете признается, что некоторые представители Божьего народа преодолевают немалые трудности, чтобы доставить первые плоды своего урожая и первенцев скота на большие расстояния, отделяющие их от иерусалимского храма. В таких случаях следует продать эти приношения за серебро, а серебро принести в Иерусалим, где можно купить соответствующие жертвы для ритуальных праздников (Вт. 14:24-26; ср. Езд. 7:17).

Подобные представления о взаимосогласованных расчетах встречаются вновь, когда и в других вопросах культа возникает необходимость замещения. Поскольку все израильские первенцы изначально принадлежат Богу, Который сохранил им жизнь во время исхода (Исх. 13:11-16), перворожденные израильтяне от одного месяца и выше должны найти замещающего их человека, если не хотят всю свою жизнь полностью посвящать на служение Богу (Чис. 3:40-45). Выполняют эти функции замести-

телей левиты, но поскольку в момент введения данного закона левитов было недостаточно, чтобы замещать всех перворожденных израильтян, Бог разрешил вносить денежное возмещение в пять сиклей за тех перворожденных, которым не удалось найти замещающего их левита (Чис. 3:46-51). С тех пор каждый первенец сынов человеческих (или нечистых животных), достигший возраста в один месяц, подлежал выкупу за цену в пять сиклей (Чис. 18:15-16).

Такая денежная оценка человека была делом непростым, и в Библии мы встречаем несколько ее вариантов. В дополнение к ритуальному выкупу в пять сиклей за перворожденных производилась также денежная выплата в полсикля «выкупа» или «искупления» за всех израильтян мужского пола возрастом свыше двадцати лет (Исх. 30:11-16; 38:25-26). От других факторов цена эта не зависела, поскольку «Богатый не больше и бедный не меньше... должны давать» (Исх. 30:15).

Допускалось также денежное возмещение, которое могло выплачиваться теми, кто по обету посвятил себя служению Богу в благодарность за выполнение Богом какой-то просьбы. Вместо того чтобы самому исполнять обет, человек мог уплатить денежное возмещение, исчисляемое в зависимости от его пола, возраста и имущественного положения (Лев. 27:1-8). Еще одно денежное возмещение бытовало в сфере юриспруденции, где основополагающий закон равного возмездия, «око за око», требовал, чтобы преступник, лишивший кого-то жизни, возмещал ущерб за счет еще одной человеческой жизни — как правило, своей собственной. Тем не менее сборники законов на древнем Ближнем Востоке предусматривали денежную компенсацию в случае убийства, если жертва принадлежала к более низкому общественному слою. В некоторых частях Ветхого Завета отражены сходные представления о том, что деньги могут послужить выкупом за жизнь в ряде случаев, когда человек по закону должен подвергнуться наказанию в виде смертной казни (Исх. 21:29-30; 2 Цар. 21:4; 3 Цар. 20:39), однако Чис. 35:31 свидетельствует об особой позиции Израиля: «не берите выкупа за душу убийцы». Бог в таких случаях не дозволяет внесение денежного штрафа, и требует для всех убийц смертной казни. Единственное явное исключение, когда за человеческую жизнь допускалась денеж-

ная компенсация, касалось смерти раба из-за нерадивости хозяина бодливого вола: тридцать сиклей (обычная цена раба) следовало уплатить хозяину убитого раба, с тем, чтобы он мог возместить утраченную собственность (Исх. 21:32).

Легкость, с какой деньги могут служить эквивалентом товаров или услуг, позволяет им стать удобным средством компенсации за ущерб, причиненный в конфликтах гражданского свойства. В библейских установлениях деньги как раз и выступают не средством наказания, а компенсацией за утраченное достоинство, такое как убитый скот (Исх. 21:33-36) или потерянная девственность (цена определяется установленной величиной выкупа за девственную невесту, Исх. 22:16-17; Вт. 22:28-29). Денежные выплаты могут служить средством наказания в тех случаях, когда ущерб труднее поддается материальному исчислению (например, сто сиклей за клевету, Вт. 22:19; неопределенная сумма при выкидыше, Исх. 21:22), однако такие случаи в библейском законе редки. Если бы деньги могли заменять другие наказания — требуемые по *lex talionis* или за побои, — тогда закон оказался бы менее справедливым, позволяя богатым меньше страдать от последствий своих преступлений, нежели бедным.

И хотя деньги имеют свои преимущества, так как облегчают расчеты при обмене товарами и услугами, преимущества эти могут быть обращены во зло. Упрощая вознаграждение в случае доброй работы, деньги равно удобны и для того, чтобы склонить людей к нечестным поступкам с помощью взятки (Суд. 16:5, 18; Есф. 3:9; 4:7; Мф. 28:12; Мк. 14:11).

Могут применяться деньги и как знак подчиненного положения, когда один человек вынужден показывать, что зависит от другого: для царей Израиля и Иуды необходимость платить дань чужеземным монархам (4 Цар. 15:19-20; 18:14; 23:33, 35) была унижением, но когда другие народы платили Израилю ежегодную дань, это доказывало его величие (2 Пар. 27:5). Разумеется, выплачивать такую дань правители могли только за счет того, что собирали со своего народа налоги (4 Цар. 15:20), поэтому налоги были (и до сих пор остаются) знаком подчинения граждан правительству.

Такая форма подчинения земным властям ставит тех, кто в первую очередь покорен Богу, перед дилеммой, и раз решил эту

дилемму Иисус, указав, что человек должен воздавать каждому властителю то, что несет на себе знаки принадлежности этому властителю: «Чье это изображение?... итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:20-21). Еще один подход в этой связи Иисус предлагает, когда в ответ на просьбу уплатить подать на храм, разъясняет, что хотя Он и Его ученики, будучи сынами божественного Царя, платить эту подать не обязаны, сделать это тем не менее следует, чтобы не соблазнить своих братьев-иудеев (Мф. 17:24-27). В этом рассказе велика доля иронии, поскольку монета для уплаты подати извлечена изо рта пойманной рыбы. В отличие от праведных даров Богу, которые не должны доставаться человеку легко (2 Цар. 24:24), источник для уплаты налога или подати земным правителям может быть любым.

Из всех слагаемых человеческого существования деньги заслуживают наименьшего доверия и таят наибольший обман. Это непредсказуемый и чрезвычайно шаткий эквивалент ценностей. Большие количества серебра и золота, когда серебро становится «равноценным с простыми камнями» (3 Цар. 10:27; ср. 3 Цар. 10:14), порождают инфляцию, снижающую ценность денег и их покупательную способность. Нехватка определенных товаров позволяет неимоверно вздуть цены (4 Цар. 6:25; Пл.И. 5:4; Отк. 6:6), а из-за их внезапного изобилия подсакивает стоимость денег (4 Цар. 7:1, 16, 18). В текстах древнего Ближнего Востока и в Библии можно прочесть и о том, какие предпринимались попытки по стабилизации обменной стоимости денег (Иез. 45:12). Но деньги могут быть также утеряны (Лк. 15:8), украдены (Мф. 6:19), испорчены (Иак. 5:3; 1 Пет. 1:18) или растрочены зря (Лк. 15:13-14). Горы монет, обнаруживаемых при археологических раскопках, лишь подтверждают сказанное в Библии о зарытых в землю деньгах — они ведь так ненадежны, и так трудно сберечь их по-другому. Но вся ирония жизни в том, что защитить своего владельца деньги не способны (Лк. 12:20-21), более того, нередко владелец сберегает деньги во вред себе (Ек. 5:12-13). Во многом по этой причине Иисус наставляет Своих учеников не иметь при себе денег (Мф. 10:9), а члены ранней иерусалимской церкви ничего из имущества своего не называли своим (Деян. 4:32).

О том, что ценность вещей в денежном выражении не соответствует их ценности перед Богом, в Библии говорится неоднократно. Иисус упоминает, что двух малых птиц любой может купить на рынке за мелкую медную монету, но в этой их рыночной стоимости не отражена та забота, которую окружает каждую из этих малых птиц Бог (Мф. 10:29). Этот мотив искаженной оценки выражен настолько отчетливо, что нетрудно предсказать: все, имеющее низкую рыночную стоимость, будет высоко поставлено в системе ценностей Бога — и наоборот. Иосиф был продан дешевле рыночной цены раба (за двадцать серебряников, Быт. 37:28), но он стал спасителем Египта и по иронии своей судьбы скупил в рабство все население страны (Быт. 47:13-25). Цена предательства Иисуса в тридцать серебряников — это трагическое непонимание Его истинного значения (Зах. 11:13; Мф. 26:15; 27:3-10; Мк. 14:11; Лк. 22:5). И если иные могут с пренебрежением отнестись к внесению в храмовую сокровищницу нескольких медных монет, то Иисус оценивает дар бедной вдовы не по его рыночной стоимости: «Она... положила все, что имела, все пропитание свое» (Мк. 12:41-44). Именно из-за такой бесчувственности, из-за смешения материальных ценностей с духовными, негодует Петр, когда волхв Симон предлагает деньги за дар Святого Духа (Деян. 8:18-24). Разве можно измерить золотом глубочайшие страдания ради Иисуса (1 Пет. 1:7)? Именно по этой причине те, кто руководит церковью, не должны быть корыстолюбивы (Деян. 20:33; 1 Пет. 5:2; 1 Тим. 3:3, 8; Тит. 1:7, 11; в противоположность фарисеям в Лк. 16:14). Нет более сурового обличения системы ценностей, основанной на деньгах, нежели замечание Павла о том, что сребролюбие есть корень всех зол (1 Тим. 6:10).

Ненадежны деньги еще и потому, что люди ради наживы подделывают меры веса или, по словам Ам. 8:5, стремятся «увеличить цену сикля» (ср. призыв к точности измерений в Лев. 19:36; Иов 31:6; Иез. 45:10). Условность и непостоянство нормативов денежной системы, допускающих разного рода произвол, очевидны ввиду разнообразия единиц веса, упомянутых в Библии: сикль по весу царскому (2 Цар. 14:26), сикль по весу купеческому (Быт. 23:16) и «сикль священный» (Исх. 30:13; 38:24-26). Для Месопотамии характерно

одновременное использование «тяжелого» и «легкого» сиклей как в царской, так и в общеупотребительной системе весов; на древнем Ближнем Востоке различные денежные единицы были в ходу даже в одной географической точке, не говоря уже о других местностях и других эпохах. Такой практикой обусловлено одно из повелений для Израиля: «В кисе твоей не должны быть двоякие гири, большие и меньшие» (Вт. 25:13).

Люди склонны лнуть к деньгам, обольщаясь ложным ощущением безопасности. Поскольку деньги — это своего рода духовный наркотик, убивающий в человеке восприимчивость к истинным ценностям, Иисус указывает, что человек не может одновременно чтить Божии ценности и маммону (арамейское слово, означающее «деньги», «богатство» или «имущество»; Мф. 6:24). Ания и Сапфира пытались совместить несовместимое и продемонстрировали справедливость слов Иисуса, явив духовные пороки, порожденные деньгами (Деян. 5:1-10). Таким образом, деньги довольно опасны, что и побудило Иисуса наказать Своим последователям, чтобы не брали с собою денег, отправляясь на проповедь (Мк. 6:8; Лк. 9:3), и раздавали все деньги, полученные от продажи своих имений (Лк. 18:22; ср. Деян. 4:34-37).

Следующая связанная с деньгами проблема возникает, когда человек использует их, чтобы получить еще больше денег за счет нуждающихся, особенно — одалживая деньги под проценты. Иисус в притчах упоминает об умножении отданных в рост богатств, чтобы подчеркнуть, что Бог ждет от Своего народа результативного применения Его даров (Мф. 25:27). Чрезвычайно высокие кредитные ставки могут сделать ростовщичество сверхприбыльным, например, в Месопотамии годовая прибыль отданного в рост серебра доходила до восьмидесяти процентов. Были времена, когда по закону процентная ставка для денежных займов отличалась от процентной ставки для займов в форме продовольственных товаров (такое различие отмечено в ряде мест древнего Ближнего Востока). Общепраспораненным было убеждение, что тот, кто берет займы, проклят, а дающий займы — благословен Богом (Вт. 28:12, 44; Пс. 36:26; Пр. 22:7). Тем не менее предоставление беспроцентных займов нуждающимся расценивалось как признак благочестия, и

ссуды, даже бедным, считались вполне приемлемым явлением в жизни, идеалы которые не позволяли унижать других (Вт. 24:10-13). Между тем законом было запрещено использовать деньги для обогащения за счет бедных израильтян (Исх. 22:25; Лев. 25:35-37). Отсюда может возникнуть впечатление, что начисление процентов в случае ссуды хорошо обеспеченным людям считалось вполне допустимым, однако в других текстах разъясняется, что, хотя с представителями других народов это возможно, отдавать деньги в рост израильтянам, независимо от того, бедные они или богатые, запрещается (Вт. 23:19-20). Человек праведный не станет с помощью денег наживаться за счет кого бы то ни было (Пс. 14:5), так как богатеют путем ростовщичества только нечестивые (Пр. 28:8). Несмотря на эти основополагающие указания в иудейском сообществе периода после плена неимущие евреи в финансовом отношении были поработаны, так как для уплаты своих податей брали деньги под большие проценты; такое по сути дела издевательство вызвало негодование Неемии и побудило его настаивать на реформе, которая бы сделала ссуды беспроцентными (Неем. 5:4-12).

Особенно драматично власть денег проявляется, когда человек использует их для покупки других людей. В Ветхом Завете, коль скоро глава семьи платит деньги за рабов, те входят в дом собственника на основаниях, близких к тому, как если бы они в нем и родились, и их прежние этнические и социальные характеристики теряют значение, равно как и все связанное с вопросами культа. Безнаказанность, с какой хозяин рабов может обращаться с ними, только что не подразумевает право их убить, поскольку, как сказано в Исх. 21:21, «это его серебро». Практикой торговли рабами порожден один из самых выразительных образов при описании Божиего «искупления» (экономический термин) для Его народа: здесь символически сказано, что Божий народ является собственностью Бога и, соответственно, обязан Ему подчиняться (ср. Быт. 47:13-26). Однако, как подчеркивает Петр, эти отношения не имеют денежного выражения, поскольку мы искуплены не тленным серебром или золотом, но драгоценною кровию Христа (1 Пет. 1:18-19).

Ветхий Завет не содержит свидетельств того, чтобы деньги или драгоценные металлы считались не приличествующими для

священных нужд. Напротив, даже доходы блудниц можно использовать на нужды храма (Ис. 23:18). Тем не менее в Новом Завете священники не испытывали особого желания положить в храмовую сокровищницу деньги, ставшие ценою за смертельное предательство («цена крови» для Иуды за выдачу Христа, Мф. 27:6), — парадокс небезыntenесный, ведь люди, которые участвовали в данной сделке, продолжали служить в храме, ничуть не считая подобное неуместным.

Сэмюэл А. Мейер

См. также: ПЛАТА; БОГАТСТВО.

Литература: O. Borowski, BAR 19/5 (1993): 68-70; A. Kindler and A. Stein, *A Bibliography of the City Coinage of Palestine from the 2nd Century B.C. to the 3rd Century A.D.*; S. E. Loewenstamm, JBL 88 (1968): 78-80.

ДЕРЖАТЬСЯ см. СЛЕДОВАТЬ

ДЕСНИЦА см. РУКА

ДЕСЯТИНА

(TITHE, TITHING)

Передача части доходов или военной добычи была в древнем мире обычаем, распространенным от Греции до Китая. Эти приношения совершались в качестве религиозных пожертвований, либо переходили к политическим властям в качестве дани или подати. Религиозные и политические аспекты зачастую смешивались, поскольку распространено было отождествление земной власти с божественною. Отделение десятой части, десятины, было типичным, по-видимому, из-за того, что большинство народов вело счет десятками, основываясь на количестве пальцев.

Десятина впервые упоминается в Библии, когда Авраам отдал десятую часть военной добычи Мелхиседеку, Салимскому царю-священнику (Быт. 14:18-20). Священнописатель Послания к евреям считает, что десятина отдавалась высшей власти, и делает вывод, что священство по чину Мелхиседека было выше, чем священство Аарона (Евр. 7:4-9). Десятина, как пожертвование Богу, упоминается в книге Бытия позже, когда Иаков обещал отдать десятую часть Богу, если в мире вернется в дом своего отца (Быт. 28:22). Но такие десятины были эпизодическими, и подробностей о них не сообщается.

В книге Исхода требуется делать приношения только первых плодов (Исх. 23:16, 19; 34:26), и неясно, представляет ли собой

оговоренная далее десятина часть общего приношения первых плодов или же отдельный дар. Иногда приношение первых плодов и десятина описываются как одно и то же (Вт. 26:1-14), а иногда — как разные вещи (Неем. 12:44).

Десятина передавалась левитам за их культовое служение, так как они не имели в Ханаане земельного удела (Чис. 18:19-21). Они и сами отдавали десятину от всего, что получали (Чис. 18:26).

Если человек не хотел отдавать эту часть своего продукта, он должен был выплатить 120 процентов ее стоимости (Лев. 27:31). Впрочем, в отношении скота такая замена не допускалась. Животные должны были поодиночке проходить под жезлом с краской, и каждое десятое из них помечалось. При этом было запрещено подбирать животных по их качеству (Лев. 27:32-33).

Книга Второзакония наставляет землевладельцев приносить десятину в святилище для праздничной трапезы после жертвоприношения. Если дорога была слишком длинна, жертвователю указывалось, что его приношение можно продать на месте, а на вырученные деньги купить вблизи святилища «чего пожелает душа», например, овец, волов, вина, сикера (Вт. 14:22-26). Каждый третий год десятины оставлялись в тех городах и местностях, где находились хозяйства, и отдавались там левитам, пришельцам, сиротам и вдовам (Вт. 14:28-29). Жертвователю должен был сказать «пред Господом», что десятина отдана сполна (Вт. 26:13-14). Таким образом, уплата десятины должна была научить людей всегда «бояться Господа» (Вт. 14:23) и заботиться о бедных и священниках. Позднее Самуил предостерегал израильтян, что земной царь (которого они себе требовали против воли Бога) будет забирать у них десятину на нужды своего правления (1 Цар. 8:15, 17).

Различие между указаниями книги Второзакония и книги Чисел заставило некоторых рабби прийти к выводу, что существовали две десятины ежегодно, одна — для левитов, и одна, которую съедали пред Господом. Мало правдоподобно, однако, чтобы текст указывал на вторую десятину таким образом, без предварения и без разъяснений. Некоторые верят также, что десятина, выплачиваемая раз в три года, была дополнительной, равной сумме трех десятин. Но тогда вряд ли от жертвователя требовалось бы подтвердить, что эта десятина отдана

сполна, и при этом умалчивать о первичной, основной десятине.

Вероятно, существовала лишь одна десятина, а различия в описании вызваны изменением обстановки. Книга Чисел, написанная во время скитаний по пустыне, наставляет израильтян отдавать десятину левитам. Книга Второзакония, написанная, когда Израиль вошел в землю обетованную и начал вести более оседлое существование, требует, чтобы десятина съедалась в святилище (где, несомненно, оставалась ее часть). По-видимому, каждый третий год десятина отдавалась бедным.

Десятина свидетельствовала о преданности Израиля Богу, но люди не всегда отдавали Ему должное. Удержание десятины и приношений расценивалось как обкрадывание Бога, а за послушание были обещаны благословения в избытке (Мал. 3:8-12). Когда люди отвращались от поклонения Яхве, десятина уходила идолам (Ам. 4:4). Езекия следил за тем, чтобы послушание Израиля Богу было восстановлено, и в итоге десятины и приношений было собрано так много, что для них пришлось приготовить специальные комнаты при доме Господнем (2 Пар. 31:10-11). Неемия возгласил еще одно такое восстановление после возвращения из плена и обеспечил сбор десятины и приношений (Неем. 12:44), так что левитам не приходилось работать на полях (Неем. 13:10).

Иисус перенацелил внимание с внешней стороны дела на внутреннюю, духовную. Он обличал некоторых иудеев, дошедших до того, что они давали десятину с мельчайших зерен пряностей — не за то, что они ее отдавали, а за то, что они оставили важнейшее в законе (Мф. 23:23). Иисус считал умение распоряжаться деньгами признаком надежности человека в сфере духовных существей (Лк. 16:11), которая более важна (Мф. 6:19-20).

В Новом Завете от христиан нигде не требуется отдавать десятину в смысле 10 процентов, однако в нем подтверждается многие из положений, ассоциирующихся с десятиной: те, кто совершает служение, вправе получать вспомоществование (1 Кор. 9:14); надлежит заботиться о нищих и обездоленных (1 Кор. 16:1; Гал. 2:10); те, кто дает, могут уповать на Бога, источник всего, что они имеют (2 Кор. 9:10), и Бог воздаст им (2 Кор. 9:8; Флп. 4:19); давать нужно охотно (2 Кор. 9:7). Новый Завет указывает, что следует платить

налоги государству (Рим. 13:6-7), сменившему теократию Израиля. Терминология и учение Павла предполагают, что пожертвования совершаются по воле дающего, и установленного процента не существует. Следуя примеру Христа, Который отдал даже Свою жизнь (2 Кор. 8:9), мы должны с радостью давать столько, сколько сочтем нужным (2 Кор. 9:7), в соответствии с тем, насколько Бог одарил нас (1 Кор. 16:2), помня, что мы жнем столько, сколько сеем (2 Кор. 9:6), и что в конце концов нам предстоит дать отчет за свои дела (Рим. 14:12).

Брайан К. Морли

См. также: СБОРЫ; МИЛОСТЫНЯ.

Литература: S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*; D. L. Feinberg, *ZPEB*, 4:756-58; G. F. Hawthorne, *NIDNTT*, 3:851-55; M. Wischnitzer, *Encyclopedia Judaica*, 15:1156-62.

ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ

(TEN COMMANDMENTS)

Часть Писания, известная как «десять заповедей» (Исх. 20:3-17; Вт. 5:7-21), является ключевым разделом Синайского завета, в который вступили Бог и народ Израиля. Этот завет по форме был похож на политические договоры тех дней, заключаемые между великим царем и его подчиненными народами. В таких договорах царь предлагал определенные привилегии и, в свою очередь, требовал от народа определенного поведения. Все подобные договоры имели одну и ту же базовую форму, которой довольно точно придерживается и Синайский завет, как в книге Исхода, так и при повторении в книге Второзакония.

И в книге Исхода, и во Второзаконии десять заповедей представляют собой краткую сводку более детальных требований завета, которые следуют за ними. Эти требования относятся ко всем аспектам жизни: к культовому, общегражданскому и нравственному. Многие заповеди очень сходны с тем, что встречается в древних кодексах законов, открытых на Ближнем Востоке. Однако весьма существенно, что библейские заповеди помещены в контекст завета. В остальных древних кодексах законов их правила предстают как данные свыше, посланные с неба богами. Никаких реальных мотивов для подчинения этим требованиям нет, не считая страха наказания. Но в Ветхом Завете то, что законы включены в завет, поднимает мотивацию на совершенно новый уровень. Почему я должен определенным образом относиться к своему изра-

ильскому соотечественнику? Потому что Бог сказал, что таким способом я могу проявить Свою преданность в завете с Ним. Таким образом, послушание — это выражение нашей благодарности за то, что Бог сделал для нас, и за то, что Он, как мы уверены, сделает. Этика состоит не в удовлетворении эгоистических побуждений человека, а в поддержке крайне важных для него взаимоотношений с Богом.

Еще одно следствие помещения заповедей в контекст завета связано с выявлением такой особенности, как характер. Из изучения древних договоров явствует, что многие требования, которые цари предъявляли к своим подданным, выражали характер и приоритеты этих царей. Таким образом, выполнение библейских заповедей является средством изучения и усвоения характера Бога. Именно в этом обнаруживается непреходящее значение десяти заповедей: они раскрывают характер и волю не изменяющегося Творца вселенной. Итак, хотя Синайский завет для христиан необязателен, для них обязательны раскрытые в нем нравственные истины.

И последнее важное следствие формы завета имеет особое значение в отношении десяти заповедей. В древних кодексах законов правовая норма всегда выражена применительно к случаю («если произошло такое-то и такое-то нарушение, тогда должно быть определено такое-то и такое-то наказание»). Не существует абсолютных запретов. Легко понять, почему это так. В обстановке многобожия не может быть абсолютного различия добра и зла. То, что правильно для одного бога, может быть неправильным для другого. Однако в политических договорах, поскольку имелся лишь один царь, которому подданные присягали на верность, он действительно мог устанавливать абсолютные запреты. Так и в библейском завете, единый Бог может изложить Свои законы в перечне абсолютных требований, в десяти заповедях. Это доказывает, что последующие указания, многие из которых сформулированы применительно к случаям, основаны, тем не менее, на принципах, внутренне присущих Божьему творению, и не являются просто приспособленными к той или иной ситуации попытками обеспечить общественную гармонию.

Одна из черт, характеризующих десять заповедей, типична также для требований завета в целом. Это холистический, недели-

мый характер трактовок. Общественное и религиозное поведение рассматриваются совместно. Подобного больше нигде на древнем Ближнем Востоке не было. Существуют мифологические и ритуальные материалы, и существуют предписания общественной жизни, но они никогда не связаны между собой. Ветхий Завет же настаивает, что то, как мы поступаем друг с другом, неотделимо от наших взаимоотношений с Богом. Этика — вопрос религиозный и поклонение истинному Богу является основой всякой неманипулятивной этики. Итак, первые четыре заповеди связаны, главным образом, с Богом, в то время как шесть оставшихся касаются человеческих взаимоотношений. Очевидно, однако, что эти четыре не могут быть отделены от тех шести и наоборот.

Хотя заповеди, за исключением пятой, имеют запретительный характер, в них нет негатива. В них говорится о любви: о любви к Богу и о любви к другим людям. Но что значит любить? Если бы понадобилось предписать каждый шаг и слово любви, для этого не хватило бы книг всего мира. И заповеди делают только то, что определяют условия, без которых любовь не может существовать. Это должно быть очевидно: если я люблю ближнего своего, я не буду посягать на то, что принадлежит ему.

Первая заповедь типична для требований договора-завета: нельзя признавать никаких других царей или, в нашем случае, богов. Эта характерная черта заветов была идеальным средством для начального обучения истинам единобожия. Вместо философской аргументации о единстве и первопричинах Бог просто говорит Своему народу, что тот, кто скоро хочет быть в завете с Ним, должен отказаться от поклонения всем иным богам. Приняв эти требования и стремясь жить в соответствии с ними, израильтяне рано или поздно должны будут прийти к высказанной Исаией истине о том, что иных богов *не существует* (Ис. 46:9).

Вторая заповедь не имеет аналогов в древних ближневосточных заветах, но ее суть была так же важна для просвещения Богом Своего народа, как в случае первой. Во всем мире религиям, возникшим в человеческом мышлении, присущ общий фундаментальный принцип: сфера незримого, божественного, составляет одно непрерывное целое со зримым миром естественного. Помимо все-

го прочего, данный принцип подразумевает, что мир божественного доступен для манипулирования, и его силами можно овладеть благодаря действиям в зримом мире. Говоря вкратце, предполагается, что человек может управлять своей судьбой. Этот принцип повсеместно выражается в практике идолопоклонства. Делая бога или богиню в виде чего-либо, что существует в природе, предпочтительно в виде человека, мы одновременно выражаем свои взгляды на реальность и получаем средство для влияния на этого бога или богиню.

К несчастью, согласно Библии, этот принцип абсолютно неверен. Единный Бог не составляет единого целого ни с миром естественного, ни с чем бы то ни было в нем. Он создал этот мир, и все в мире суть нечто отличное от Него. Разумеется, Он повсюду присутствует в этом мире, и никакая его часть не находится вне Его власти. Но Он не принадлежит к этому миру, и Им нельзя манипулировать с помощью каких бы то ни было действий в этом мире.

Как Богу преподавать людям истину, которая расходится со всем, что они узнали за последние четыреста лет, и со всем, во что хотело бы верить падшее человеческое сердце? И снова Бог не прибегает к философской аргументации. Он просто выдвигает в качестве требования во взаимоотношениях завета с Ним, что люди не должны даже пытаться сделать Ему идола. Как и в случае с единобожием, когда они достаточно долго будут выполнять это требование, они в конце концов будут готовы прийти к правильному выводу о трансцендентной сущности Бога (Ис. 40:21-26).

Третья заповедь тоже направлена против магического взгляда на реальность. Из-за принципа нетрансцендентности божественного распространена была вера в то, что имя существа тождественно самому этому существу. Так, просто упоминая имя обладающего властью существа, особенно имя бога, в связи с каким-либо желательным событием, можно было добиться того, чтобы это событие произошло. Бог говорит, что это тщетное, напрасное употребление Его имени. Это попытка воспользоваться Его могуществом, не подчиняясь Ему, не уповая на Него в своей жизни.

Вместо того чтобы принижать значение Бога, пытаясь магическим образом использовать Его имя для наших целей, мы призваны «святить» Его имя, то есть свиде-

тельствовать всей нашей жизнью об истинном совершенстве Его характера и власти (Лев. 22:31-33). Мы не можем манипулировать Богом, но благодаря вере и упованию мы можем получить от Него силы для жизни, исполненной чистоты, честности и любви.

Четвертая заповедь единственная из десяти обращена к вопросам поклонения Богу. Не существует абсолютных распоряжений относительно обрядности поклонения, скажем, относительно жертвоприношений, праздников или чистой и нечистой пищи. Подобные правила были связаны с конкретной эпохой, они выполнили свое назначение и исчезли. Эта подытоживающая заповедь касается лишь основ — вопроса отношения к поклонению, внутренней predisposedности к нему. Что может сказать то, как мы распоряжаемся своим временем, о нашем мнении относительно поддерживающего наше существование источника? Если мы работаем семь дней в неделю, то мы, несомненно, уверены, что наши потребности удовлетворяются исключительно благодаря нашим собственным усилиям. Однако заповедь требует от человека прекратить труды на один день в неделю и вспомнить, что именно Бог удовлетворяет наши нужды в каждый из дней недели (Вт. 5:12-15). Далее, если Бог в седьмой день почил от дел Своих, кто мы такие, чтобы думать, будто можем сделать больше Бога (Исх. 20:9-11)? Те способы или обычаи, с помощью которых соблюдается суббота, значения не имеют, а имеет значение то, чтобы мы сознательно отделили один день из семи, посвятив его благочестивому отдыху и напоминая себе, Кому принадлежит все наше время.

Пятая заповедь — переходная. С одной из точек зрения, это первая заповедь, касающаяся взаимоотношений между людьми. Но с другой точки зрения, она подхватывает мотив признания своей зависимости, составляющий суть четвертой заповеди. Уважение к родителям лежит в фундаменте здоровой структуры личности. Это лучшее лекарство от невежественной надменности человека, «который сделал себя сам». Это признание того, что жизнь мне дали другие и заботились обо мне, когда я еще не мог позаботиться о себе сам. С другой стороны, уважение предполагает искренность. Невозможно уважать кого-то, кого мы постоянно обвиняем в наших неудачах и бедах.

Уважать — значит осознать чужие промахи и недостатки, и простить. Человек, который отказывается уважать своих родителей, отрывает себя от своих корней и, почти наверняка, — от своих потомков. Если общество хочет выжить, чтобы «продлились дни» его «на земле» (Исх. 20:12), в нем должна быть здоровая связь между поколениями.

Все пять оставшихся заповедей касаются личности в ее отношениях с другими. Как отмечено выше, они указывают те границы, вне которых здоровые взаимоотношения становятся невозможны. Мы не должны посягать на физическое существование, на сексуальную жизнь, на собственность и репутацию окружающих, коль скоро хотим оставаться в завете с Богом. И нам не следует обольщаться мыслью, что если бы мы просто оказались на чужом месте, обладая тем, чем обладает другой человек, мы были бы счастливы. Эти короткие заповеди, на английском — едва ли длиннее пятидесяти слов, больше целых томов говорят о характере давшего их Бога. В них также кроется одно из объяснений того, почему в западном мышлении так высока ценность индивидуума. Для Бога барьер вокруг человеческой жизни священен. Требование, чтобы у всех людей их физическое существование, брачные узы, их собственность и репутация были свободны от посягательств, показывает, что никто из них не является безликой молекулой чего-то более важного. Каждый человек — уникальное сочетание этих особенностей, из которых складывается его личность, и у каждого человека они должны всячески оберегаться.

Если мы претендуем на то, чтобы находиться во взаимоотношениях с Богом, мы должны относиться к личности так же, как Он. Жизнь людей не принадлежит нам, чтобы мы могли отнимать ее для своих целей. Сексуальность человека должна выражаться в рамках гетеросексуальной моногамной связи, и мы не должны делать ничего, что могло бы привести к разрыву этой связи. Существует барьер, отделяющий нас от чужой собственности, и мы не можем пересекать этот барьер ради своих эгоистических желаний. Репутация человека является продолжением его личности, и мы не имеем права вредить ей, особенно — стараясь представить себя в лучшем свете.

В сущности, речь здесь идет о нашей зависимости от Бога. Те, кто полагается толь-

ко на самих себя, делают себя центром вселенной; они нарушают первые две заповеди. Для таких людей все дозволено в их попытках добиться своего. Другие для них либо враги, либо рабы, и в любом случае их нужно подчинить себе, использовать и отбросить. Очевидно, однако, что люди, коль скоро хотят жить друг с другом хоть в какой-то гармонии, вынуждены тем или иным образом обуздывать эти хищнические инстинкты. Отсюда человеческие законы. Но Бог стремится добраться до самой сути дела. Если бы люди смогли осознать, что не они сами дают себе все необходимое для жизни, а Бог дает им, и подчинили свою жизнь Ему, тогда этика перешла бы на новый уровень.

Некоторые из этих заповедей заслуживают дополнительного комментария. Судя по современным переводам, «не убий» слишком обобщенно передает смысл еврейского оригинала шестой заповеди. В нем использовано слово *harag*, которое обозначает не убийство вообще, а преднамеренное убийство одного человека другим. Таким образом, некорректно на основе этого стиха строить аргументацию против войны или смертной казни. Они действительно могут осуждаться на библейской основе, однако роль данного стиха здесь не более чем третьестепенная.

Существенно, что все сексуальные грехи, осуждаемые в Библии, суммированы в заповеди, осуждающей прелюбодеяние. Из этого факта надлежит сделать весьма важные выводы. Самый ясный из них — тот, что человеческая сексуальность должна находить свое выражение исключительно в рамках гетеросексуальной моногамной связи. Именно по этой причине все остальные проявления человеческой сексуальности осуждаются в главах Лев. 18; 20 и в других местах. Не преуменьшая серьезности этих половых отклонений, мы понимаем, что самый серьезный сексуальный грех — это нарушение веры между супругами, нарушение завета.

Девятая заповедь продолжает тему этики взаимоотношений. Эта заповедь не ограничивается запретом говорить неправду, но указывает конкретно, что нельзя говорить ложь, порочащую другого человека. Поздравлять себя в связи с собственной правдивостью — означает не понять сути этой заповеди. Честность нужна не для человека самого по себе, а для блага других людей;

чтобы они могли жить спокойно, зная, что мы дорожим их репутацией больше, чем собственной.

Десятая заповедь до некоторой степени является просто продолжением предыдущих четырех, касающихся любви к ближнему. Любить ближнего своего — означает не поддаваться греху зависти. Это значит радоваться благоденствию ближнего, зная, что наше собственное благоденствие находится в добрых руках Бога. В таком смысле десятая заповедь представляет собой кульминацию предшествующих четырех. В них говорилось только о том, чтобы не делать ближнему зла. В десятой же заповеди вопрос ставится глубже: избавиться от таких побуждений, которые могли бы нас к этому подтолкнуть. Соблюдать заповеди о том, чтобы не вредить нашему ближнему, мы сможем благодаря тому, что сначала подчиним все наши желания и устремления Богу завета.

Благодаря этому десятая заповедь занимает более важное место, нежели просто пятая в ряду заповедей о том, чтобы не причинять вреда ближнему. Пятикнижие, если не вся Библия, ясно указывает, что корнем всякого зла является попытка человека самому удовлетворять свои потребности. Начиная с главы Быт. 3, вопрос остается все тем же: допустим ли мы, чтобы о наших потребностях позаботился Бог, или не оставим попыток удовлетворить их собственными силами? С этого и начинается идолопоклонство; это стремление манипулировать божеством, чтобы удовлетворить тягу человека к власти, безопасности, роскоши и удовольствиям. Примечательно, что Павел в связи с этим приравнивает алчность к идолопоклонству (Еф. 5:5; см. также Ис. 57:13-17, где подразумевается та же самая связь).

Завет предназначен для того, чтобы просветить людей: существует только один Бог; Он не является частью этого мира; Он совершенно свят, праведен и верен; и именно Он удовлетворяет наши нужды, а не мы сами. Зная это, мы не должны считать других людей соперниками и врагами; напротив, мы должны ценить их личность, как это делает Бог. Но коль скоро мы со всем этим соглашаемся, а потом поддаемся греху алчности, поверив, что счастье — завладеть тем, чем на наших глазах владеет другой человек, значит, мы упустили самую суть Божьих наставлений и подвергаемся

жестокой опасности снова низвергнуться в ту бездну, из которой были подняты.

Джон Н. Осуолт

См. также: исход: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ИЗРАИЛЬ.

Литература: W. Barclay, *The Ten Commandments for Today*; J. Davidman, *Smoke on the Mountain*; W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*; G. von Rad, *Old Testament Theology*.

ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ:
БОГОСЛОВИЕ КНИГИ см. ЛУКИ ЕВАНГЕЛИЕ, ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ: БОГОСЛОВИЕ КНИГ

ДИАДИМА см. ВЕНЕЦ

ДИАКОН, ДИАКОНИСА

(DEACON, DEACONESS)

Слово *диакон*, в сущности, подразумевает слугу. В группу однокоренных слов входят: *diakoneō* (встречается в Новом Завете тридцать шесть раз), означает «служить» или «поддерживать»; *diakonia* (встречается в Новом Завете тридцать три раза), означает «служба», «поддержка», «служение»; *diakonos* (встречается в Новом Завете двадцать девять раз), означает «слуга», «служитель», «диакон». Все эти слова очень редко встречаются в Септуагинте, в целом около девяти раз. В Новом Завете это слово имеет как общее, так и терминологическое значение. Оно может просто указывать на любую разновидность слуги или помощника, работающего на другого человека. В распространенном словоупотреблении тех дней оно означало «прислуживать за столом», «помогать», «работать» (по хозяйству). В конце концов слово стало обозначать «служить» в каком бы то ни было качестве.

Идея о прислуживании другим не была популярна среди греков. Евреи же, напротив, не находили ничего зазорного в таком служении самом по себе. Однако только Господь Иисус поднял такое служение на качественно новый уровень. Он использовал это слово, чтобы обозначить Свое унижение в самопожертвовании, страданиях и смерти ради искупления (Мф. 20:28; Мк. 10:45). Так слово приобрело смысл действий, совершаемых из любви к другим людям, особенно в сообществе верующих, которое основано и держится на божественной любви, проявляемой в искуплении Христа.

С учетом сказанного Павел мог называть себя и других служителями нового завета (2 Кор. 3:6), правды (2 Кор. 11:15), Христа

(2 Кор. 11:23; Кол. 1:7; 1 Тим. 4:6), Бога (2 Кор. 6:4), благовествования (Еф. 3:7; Кол. 1:23) и Церкви (Кол. 1:25).

Ссылку на институт служения в терминологическом смысле можно, по-видимому, обнаружить в Деян. 6. Хотя существительное *диакон* (*diakonos*) там не встречается, используются оба слова *diakoneō* и *diakonia*, причем акцент делается скорее на характере людей, нежели на выполняемых ими определенных функциях. В этих примерах они заботятся о нуждах вдов еллинистов и обеспечивают справедливость в распределении еды. Избрание их совершалось совместно апостолами и церковным приходом. Было решено, что это должны быть люди, «исполненные Святого Духа и мудрости» (Деян. 6:3). Если просмотреть книгу Деяний святых апостолов, выражение «исполниться Духа» почти всегда сопровождается безбоязненным свидетельством о Благой Вести Христовой (ср. Деян. 1:8). То, что служение этих людей выходило за рамки обычных представлений о диаконе, явственно видно на примере пророческого и учительского служения Стефана (Деян. 6 — 7) и благовествования Филиппа (Деян. 8).

В 1 Тимофею содержится наиболее полное библейское разъяснение (1 Тим. 3:8-13) относительно должности диаконов (в Флп. 1:1 только упомянуто о ее существовании наряду с епископской). Как и в Деян. 6, акцент сделан скорее на необходимых качествах характера, чем на функциях диакона. Фактически, необходимые для избрания на эту должность качества очень близки к качествам, требуемым от епископа. Так, диаконы должны быть достойны уважения, искренни (буквально «не двусмысленны»), не слишком пристрастны к вину, они не должны стремиться к незаконной выгоде, должны уметь хранить тайну веры (признанную и одобренную), иметь незапятнанную репутацию, быть мужем одной жены («однолюбам» и на людях, и наедине с собой), хорошо управлять детьми и домашним хозяйством. О награде за такую службу сказано в 1 Тим. 3:13 — это и «высшая степень», и «великое дерзновение» в вере (как перед Богом, так и перед людьми). Поскольку учительская и руководящая роли не упомянуты, проясняется служебный характер этой должности. Эти люди должны быть помощниками в практических аспектах служения, способными выполнять свои

обязанности благодаря бесспорной чистоте и цельности их жизни.

Возможно, хотя и не наверняка, что женщины служили в ранней Церкви в качестве диаконов. В Рим. 16:1 Фива из церкви Кенхрейской рекомендуется как «наша сестра», и при этом названа *diakonon*. Остается спорным вопрос, следует ли это слово понимать в общем смысле или же в узком терминологическом. Здесь важны также места: 1 Тим. 3:11; 5:3-16; Тит. 2:3-5. В 1 Тим. 3:11 появляется фраза *gynaikas hosautos*, переводимая как «равно и женщины» {синод. «равно и жены»}. Эти женщины в разных случаях понимались как: 1) жены диаконов, 2) помощницы диаконов, 3) диаконы или 4) женщины вообще. В пользу первого толкования можно привести тот факт, что слово *gynaikos* использовано также в 1 Тим. 3:2, 12, где однозначно подразумевается жены. И во-вторых, возвращение к необходимым качествам диаконов в 1 Тим. 3:12-13, а также упоминание детей в 1 Тим. 3:12 показывают, что в 1 Тим. 3:11 имеются в виду жены.

В пользу второго и третьего толкований говорит использование слова *равно*. Это же слово встречается и в 1 Тим. 3:8 {где переведено как «также»} и используется для того, чтобы ввести новый, хотя и родственный по смыслу объект повествования (диаконы после епископов). Во-вторых, отсутствие местоимения «их» подразумевает, очевидно, что женщины, о которых идет речь, — это не жены диаконов, а женщины, исполняющие те же обязанности, что и мужчины {в Синодальном переводе текст дополнен вставкой «их должны быть»}. В-третьих, перечень необходимых качеств женщин, хотя и сокращенный (только один стих), сходен с перечнем для диаконов. В-четвертых, молчание по поводу каких бы то ни было качеств жен епископов (1 Тим. 3:1-7) также свидетельствует против понимания этого места как относящегося к женам диаконов. Если принять во внимание 1 Тим. 5:3-16 и Тит. 2:3-5, то представляется вполне вероятным, что в ранней Церкви существовала группа женщин, занятых служением. Эти женщины могли быть и женами диаконов. То, что эти женщины помогали другим женщинам, особенно нуждающимся в материальной помощи и духовных наставлениях, выглядит вполне вероятным. Практические вопросы, например, необходимость наставления до и после

крещения и индивидуального наставления и заботы, действительно могли послужить причиной того, чтобы одни женщины служили другим.

Дэниел Л. Эйкин

См. также: ЦЕРКОВЬ; СЛУГА; ЖЕНЩИНА.

Литература: Н. W. Beyer, TDNT, 2:81-93; G. M. Burge, EDT, pp.295-96; D. Guthrie, New Testament Theology; K. Hess, NIDNTT, 3:544-49; L. Morris, BDT, pp.156-57.

ДИСЦИПЛИНА см. НАСТАВЛЕНИЕ

ДОБРО, БЛАГО, БЛАГОСТЬ, ДОБРЫЙ, ХОРОШИЙ

(GOOD, GOODNESS)

Главным термином Ветхого завета, переводимые как *добро*, *благо*, происходят от еврейского слова *ṭôb*, в то время как наиболее распространенными словами в Новом Завете являются *kalos*, *agathos*, *chrēstos* и их производные. Смысл, вкладываемый в эти слова, нередко не соотносится с нравственностью; соответствующие еврейские эпитеты означают, что женщина (Быт. 6:2; 24:16; 26:7; 2 Цар. 11:2; Есф. 1:11; 2:2-3, 7) или мужчина (1 Цар. 9:2) «красивы», «прекрасны видом». «Добрыми», «хорошими» или «лучшими» могут быть земля (Вт. 1:25, 35), золото (2 Пар. 3:5, 8), земля (Лк. 8:8), дерево (Мф. 7:17), вино (Ин. 2:10) и все творение (семь раз в Быт. 1). Однако наиболее важные с богословской точки зрения случаи употребления этого слова связаны с нравственными категориями.

Доброта Бога является основополагающей истиной Писания. Благость Его воспевается в псалмах (Пс. 24:8; 33:9; 85:5; 99:5; 117:1; 135:1; 144:9). Иисус подтверждает благость Бога в разговоре с юным богачом «из начальствующих» (Мф. 19:17; Мк. 10:18; Лк. 18:19). В 1 Пет. 2:3 Петр вспоминает фразу из Пс. 33:9: «Вкусите, и увидите, как благ Господь!»

Хотя мы можем обсуждать благость Бога в некоем абстрактном философском смысле, в Писании Его благость наиболее очевидно проявляется в Его обращении с людьми. Он не просто добр вообще, Он добр к нам (Пс. 22:6; 67:11; 72:1; 118:65; 144:9; Пл.И. 3:25; Лк. 6:35; Рим. 2:4; 11:22; Еф. 2:7; Тит. 3:4). Человеческая доброта выступает подобием доброты Бога (Мф. 5:48). Для человека доброта подразумевает праведное поведение, то есть кротость и другие похвальные качества, в том числе — уло-

нение от зла; определяется такое поведение внутренними свойствами личности.

О доброте вряд ли можно размышлять абстрактно. В Писании доброта всегда подразумевает конкретные поступки и конкретное поведение. Поскольку Бог добр, Он добр к Своему народу; коль скоро люди добры, они достойно ведут себя по отношению друг к другу, что основано на доброте к ним Бога. Моисей, приглашая Ховава, подчеркивает этот тезис: «Иди с нами, мы сделаем тебе добро, ибо Господь доброе изрек об Израиле» (Чис. 10:29). Основные библейские термины, обозначающие «добро/доброту», подразумевают эту идею о праведном поведении, хотя зачастую она бывает выражена более специфически, такими выражениями, как «прямые пути» и «правда/праведность».

Доброта, которую проявляет Божий народ, отражена в его разнообразных нравственных качествах, среди которых выделяется кротость; слово *hesed*, которое переводится как «доброта» или «кротость», служит в Ветхом Завете одним из главных синонимов для слова *ṭôb*, «добро». В Новом Завете многие эпитеты описывают характерные качества и особенности поведения добрых людей, в том числе «справедливый/справедливость», «праведный/праведность», «святая/святость», «чистый/чистота», «кроткий/кротость» и «добрый/доброта». Если «доброта» является общим термином, то другие, более конкретные выражения выявляют, что означает доброта в повседневной жизни.

Доброта подразумевает не только праведное поведение, но также уклонение от своей противоположности — от зла. Выбор между добром и злом стоял перед людьми со времен сада Едемского, когда Адам и Ева съели плод с «дерева познания добра и зла» (Быт. 2:9). С тех пор проклятие Божье пало на тех, «которые зло называют добром, и добро злом, тьму почитают светом, и свет тьмою, горькое почитают сладким, и сладкое горьким» (Ис. 5:20). Мудрый правитель наподобие Соломона или тот, кто действительно стремится быть послушным Богу, нуждается в мудрости, чтобы различать, что есть добро и что — зло (3 Цар. 3:9; Евр. 5:14). Те, кто служит воле Божьей, будут «искать добра, а не зла... возненавидят зло и возлюбят добро» (Ам. 5:14-15).

Для христианина или праведного иудея доброта никогда не была лишь вопросом внешних проявлений поведения, она происходит изнутри. Злой человек зол и внутри себя (Быт. 6:5; Мк. 7:14-23 и параллельные). Точно так же доброе поведение доброго человека свидетельствует о его добром сердце (Мф. 12:33-35).

В Ветхом Завете доброта Бога к людям Своего народа и их ответная доброта друг у другу основаны на завете между Богом и Израилем. Призыв Бога к Своему народу вернуться к взаимоотношениям завета находит свое выражение в простой заповеди быть добрыми (Мих. 6:6-8). В Новом Завете благодать является плодом духа (Гал. 5:22), а нравственное совершенство — одной из ступенек «лестницы добродетелей» (2 Пет. 1:5).

Карл Б. Бриджес-мл.

См. также: ПЛОД ДУХА.

ДОБРОТА, БЛАГОДЕЯНИЕ (KINDNESS)

Атрибут Бога и качество, желательное, но не всегда встречающееся в людях.

Главная проблема при понимании «доброты» связана с тем, что это один из ряда терминов, различные значения которых друг друга перекрывают и не могут быть четко и последовательно разграничены. Это справедливо и в английском языке (*kindness, goodness, mercy, pity, love, grace, favor, compassion, gentleness, tenderness* и так далее), и в греческом (*chrēstos, eleēmōn, oiktirmōn, charis, agapē, splanchnon, epieikeia* и так далее), и в иврите (*hesed, tōb, raḥāmim, hemlah, ḥēn* и так далее) {перечень на русском — «доброта, приязнь, милосердие, жалость, любовь, симпатия, благоволение, благожелательность, сочувствие, нежность»}. Приведем в качестве примера соотношение между добротой, любовью, благодатью и милосердием в Лк. 6:35-36. Тем не менее хотя различия неустойчивы, «доброта» (как и «любовь», и «приязнь») в целом охватывает более широкий диапазон значений, в то время как у «благосклонности» и «милосердия» он соответственно уже.

Божья доброта. Все Писание предполагает Божью доброту и учит о ней.

Она проявляется в том, что зовется «всеобщей благодатью». Бог добр ко всему, что Он сотворил (Пс. 144:9), даже когда Его создания неблагодарны и злы (Лк. 6:35; ср.

Мф. 5:45). Его доброта должна приводить их к раскаянию, а не отвержению от Него (Рим. 2:4).

Во-вторых, верующие могут сами искренне обрадоваться Божьей благодати, даже в таких жизненных аспектах, которые не связаны непосредственно со спасением от вины и наказанием за грех. Доброта Божья видна в том, что Он избавляет верующих от страданий, бедствий и страха.

В-третьих, доброта Божья проявляется в полном спасении, приходящем через Христа (1 Пет. 2:3). Поистине, наше спасение происходит от благодати Божьей (Еф. 2:7-8), и через пребывание в Его благодати мы и спасаемся (Рим. 11:22).

То, что верно в общем по отношению к Богу, конкретно приписывается также Христу, Который кроток (Мф. 11:29-30). В этой связи выражение «благое иго» Иисуса, по-видимому, лучше понимать таким образом, что оно наложено на Его учеников ласково, нежно и осторожно, а не в том смысле, что нести его легко.

Человеческая доброта. Писание также учит, что Божья доброта должна находить свое отражение в людских делах. В самом деле, проявление доброты по отношению к другому человеку значит больше, нежели совершение обрядов жертвоприношений Богу (Ос. 6:6; Мф. 9:13; 12:7). Итак, мы должны любить доброту (Мих. 6:8) и быть сынами Всевышнего, повторяя в себе Его доброту и милосердие (Лк. 6:35-36). Еще более недвусмысленно это выражено в простом указании быть добрыми (Еф. 4:32). Для доброты нередко находится место в перечнях христианских добродетелей (1 Кор. 13:4; Кол. 3:12). Павел мог воспринять такие наставления даже глубже и описывать, как в его жизни проявляется доброта, — до такой глубины, которая свидетельствует об истинности его служения (2 Кор. 6:6).

И все же, людское подражание Божьей доброте не возникает само собой. Фактически, никто в конечном счете не добр (Пс. 13:3; Рим. 3:12). Только как плод Духа Божиего доброта может стать неотъемлемой составной частью жизни верующего (Гал. 5:22).

Дэвид К. Хуттар

Литература: E. Beyreuther, *NIDNTT*, 2:105-6; D. N. Freedman, *TDOT*, 5:22-36; R. L. Harris, *TWOT*, 1:305-7; D. K. McKim, *ISBE*, 3:19-20; K. Weiss, *TDNT*, 9:483-92; H.-J. Zobel, *TDOT*, 5:44-64.

ДОБРЫЙ см. ДОБРО

ДОМ *с.м.* ЗДАНИЕДОСТОЯНИЕ *с.м.* НАСЛЕДСТВО

ДРУГ, ДРУЖБА, БЛИЖНИЙ

(FRIEND, FRIENDSHIP)

Большая часть ветхозаветных слов, переводимых как «друг», «дружба» или «ближний», происходит от двух еврейских корней — *r'h* и *'h'b*. Самыми распространенными терминами со значением «друг» являются *rē'eh*, «друг», и *ḥēb*, причастие, означающее «любящий». В Новом Завете встречаются несколько слов, в том числе *philos*, «друг», *hetairos*, «сотрудник», «товарищ», и *plēsiōn*, «ближний», а также различные термины родства, такие как «брат», «мать» или «ребенок», употребляемые в расширенном смысле для выражения особых чувств к людям, не являющимся членами семьи. Самые распространенные — слова *philos*, «друг», и *adelphos/adelphē*, «брат»/«сестра», причем последние два становятся специальным обозначением для собратьев-верующих.

В обоих заветах представления о друзьях и дружбе включают в себя три составляющих: общность, верность и любовь. Существует также три уровня значения слова: дружба только как общность, дружба как общность плюс верность и дружба как общность плюс верность плюс любовь.

На низшем уровне значения «друг» — это просто знакомый или «ближний», а также «другой» (Суд. 7:13; Иак. 4:12; Рим. 15:2). В притчах Иисуса хозяин виноградника обращается к работнику, а царь — к незнакомому гостю, со словом *друг*. Иисус так говорит Иуде в Гефсиманском саду: «Друг, для чего ты пришел?» (Мф. 26:50).

На уровне более высоком и более интересном с богословской точки зрения понятие дружбы содержит в себе кроме составляющей общности еще и составляющую верности. «Друг Давидов» или «друг царя» (2 Цар. 15:37; 16:16; 3 Цар. 4:5; 1 Пар. 27:33) служит у царя советником, а во времена Маккавеев является представителем привилегированного класса знати (1 Мак. 2:18; 3:38; 6:10; 10:65). Тирский царь Хирам был «другом Давида» (3 Цар. 5:1), и эта дружба фактически представляла собой политическую лояльность, которая могла проявляться не столько в чувствах, сколько в выполнении договорных обязательств. «Друг, более привязанный, нежели брат»

(Пр. 18:24) проявляет преданность. Когда иудеи обвиняли Пилата, что он «не друг кесарю» (Ин. 19:12), они ставили под сомнение его преданность императору.

На своем высшем уровне понятие *дружба* включает в себя составляющие общности, верности и любви. Дружба Давида и Ионафана (1 Цар. 18:1-4; 20:14-17) содержала все три составляющих, как и дружба Павла с Филиппийской церковью (см. например, Флп. 4:1, 15-20).

Согласно Писанию, существует три возможных объекта дружбы: другой человек, Бог или Его Сын и кто-либо, следующий за Иисусом.

Первый случай предполагает дружбу людей, основанную просто на человеческом бытии, со всеми сопутствующими радостями и невзгодами. Человеческая дружба — это помощь во время несчастья (Пр. 17:17; 27:10; Лк. 11:5-8) и сердечный совет в затруднительных ситуациях (Пр. 27:9). Друг может утешить в беде, как это сделал Верзеллий Галаадитянин в дни бегства Давида (2 Цар. 19:31-39) или как поступили подружки дочери Иеффая, когда вместе с ней оплакивали ее горе из-за близящейся смерти (Суд. 11:37-38). Друг может оказать помощь, даже рискуя своей жизнью, как Хусий Архитянин, ставший осведомителем Давида при дворе узурпатора Авессалома (2 Цар. 15:32-37; 16:16-19; 17:5-16). Друг может вразумить с любовью, проявляя тем самым больше преданности, чем льстец (Пр. 27:6). Екклесиаст обращается к теме дружбы: «Двоим лучше, нежели одному...» (Ек. 4:9-12).

Один из величайших библейских примеров «друга, более привязанного, нежели брат» (Пр. 18:24) — это дружба Давида и Ионафана. Преданность Ионафана по отношению к Давиду была сильнее его приверженности своему отцу Саулу или собственному честолюбию (1 Цар. 18:1-4; 20:14-17). Песнь, которую Давид оплакал смерть Ионафана, изображает их взаимоотношения как вершину человеческой дружбы (2 Цар. 1:17-27). Неотступная преданность Руфи по отношению к ее свекрови Ноемини выступает еще одним примером высоких человеческих взаимоотношений (Руфь 1:4-18).

В Новом Завете Павел проявляет дар приобретать себе друзей. В своих письмах он многих людей называет своими дорогими друзьями во Христе. В Книге Деяний в чи-

сле друзей Павла указаны даже должностные лица из языческих земель в Малой Азии, «Асийские начальники» (Деян. 19:31).

Хотя дружба людская приносит свои радости и утешения, она несет также опасность. Иногда друг неспособен удержать человека от несправедливых поступков, как в случае Хиры Одоламтитянина, который выступил посредником между Иудой и предполагаемой блудницей (Быт. 38:12-23). Друг может ввести человека в грех, как это сделал Ионадав, сын Самая, убедивший Амнона силой взять его единокровную сестру Фамарь (2 Цар. 13:1-6). Друг может даже вовлечь человека в поклонение иным богам (Вт. 13:6-11). В Книге Притчей содержатся предостережения от дурной компании (Пр. 1:10-19; 4:14-19).

Даже если друг не сбивает человека с пути, он может причинить неприятности из-за взаимного непонимания. Три друга Иова, хоть и пытались утешать его, лишь усугубляли его страдания (Иов 2:11-13; 6:14-27; 19:21-22; 42:7-9).

Друзья могут оказаться ложными, с далеко идущими целями притворяясь любящими и верными (Пс. 54:13-15; Пр. 14:20; 19:4, 6-7). Друг может запутать человека в долгах, попросив поручиться за его ссуду (Пр. 6:1-5; 11:15; 17:18; 22:26-27). Дружба может разрушиться из-за сплетен (Пр. 16:28) или зависти (Пр. 17:9). Друзья могут бросить человека в беде (Пс. 37:12, ср. Сир. 9:12-13). Исчезновение истинной верности среди друзей — один из признаков нравственного и социального упадка, в котором пророк Михей обвиняет Иудею в VIII столетии (Мих. 7:5-6).

У человека может быть дружба с другим человеком, но он может также стать другом Богу или Сыну Божьему. Авраам заслужил звание «друг Божий» своей верой и послушанием (2 Пар. 20:7; Ис. 41:8; Иак. 2:23). Те, кто соблюдает завет с Богом, нарекутся Его друзьями (Пс. 24:14): «завет Свой Он открывает им». И напротив, человек может дружить с миром, что исключает возможность дружбы с Богом (Иак. 4:4; 1 Ин. 2:15).

Многие доказывают, что они друзья Богу, становясь друзьями Иисуса. На протяжении Своего служения Он был открыт и доступен для самых разных людей, и это говорит не просто о Его склонности к дружбе с людьми, но о возможности любви и

преданности между человеком и Богом. Ученик, которого любил Иисус (Ин. 19:26; 20:2; 21:7) пребывал с Ним в отношениях, которые выше людских. Их дружба имела в большей степени духовный, нежели социальный характер, и такую же, несомненно, была дружба Иисуса с Лазарем (Ин. 11:3, 5, 36). Иисус указывал на этот род дружбы человека с Богом, называя учеников Своими друзьями (Лк. 12:4), раскрывая для них внутренний смысл Своей жизни и служения (Ин. 15:15), и, самое главное, взойдя на крест в жертву за грех (Ин. 15:13). Когда Иисус сказал Своим ученикам: «Вы — друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам» (Ин. 15:14), в словах Его присутствовали все три составляющие: общность, преданность и любовь.

Коль скоро человек может быть другом Бога или Сына Божьего, такая дружба может распространяться и на других людей, которые тоже являются друзьями Бога. Христианская дружба имеет своей основой дружбу между каждым верующим и Богом. Когда Иоанн называет своих собратьев-верующих просто «друзьями» (3 Ин. 1:15), он подразумевает их преданность и любовь по отношению друг к другу, которые проистекают из преданности и любви к Богу. Семь раз в 1 Иоанна священнописатель обращается к своим читателям «Дети!» и «Дети мои!», прибегая к внутрисемейному слову, чтобы выразить эту глубокую любовь (1 Ин. 2:1, 12, 28; 3:7, 18; 4:4; 5:21).

Павел выражает эти взаимоотношения любви и преданности, когда обращается к нескольким людям или упоминает о них, прибегая к языку родственной любви. Он обращается к Тимофею и Титу со словами «истинный сын в вере» (1 Тим. 1:2; Тит. 1:4), а к Тимофею — и со словами «возлюбленный сын» (2 Тим. 1:2). Онисим — не только «сын» Павла, но и его «сердце» (Флм. 1:10, 12). Не названная по имени женщина из римской церкви является по отношению к христианину Руфу матерью в буквальном смысле слова, а по отношению к Павлу — в переносном (Рим. 16:13).

В Новом Завете проявляется определенное «внутригрупповое» мышление, проводящее различие между членами семьи верующих и чужими (Гал. 6:10). Но священнописатели никогда не акцентируют это различие и зачастую указывают, что христианская дружба должна существовать не только внутри христианских кругов. На-

пример, Павел, хотя он и призывает к особой заботе о верующих, делает это в сочетании с призывом «делать добро всем» (Гал. 6:10). Иисус призывает Своих последователей приглашать к столу нищих и увечных, не друзей (Лк. 14:12-14), а в притче о милосердном самарянине Он включает в понятие *ближнего* всех, кто попал в беду (Лк. 10:25-37).

Карл Б. Бриджес-мл.

Литература: D. A. Carson, *NIDNTT*, 1:259-60; U. Falkenroth, *NIDNTT*, 1:258-59; W. Günther, *NIDNTT*, 1:254-58; G. A. Lee, *ISBE*, 2:361-62; C. S. Lewis, *The Four Loves*; N. J. Oppertwall and G. A. Lee, *ISBE*, 2:363.

ДУХ

(SPIRIT)

Ветхий Завет. Еврейское слово, обозначающее «дух» — это *rûah*. Оно встречается в Ветхом Завете 389 раз. Разнообразие словоупотребления делает полный анализ почти невозможным, однако на некоторые особенности указать можно. Это слово чаще употребляется по отношению к Богу (136 раз), нежели к человеку или животным (129 раз).

Основное его значение — ветер (113 раз). Деревья в лесу колеблются от ветра (Ис. 7:2); ветер носился над водою (Быт. 1:2 {синод. «Дух Божий»}); и Господь ходил в раю в ветреное время дня (Быт. 3:8). Саранчу нанес восточный ветер (Исх. 10:13), и сильный восточный ветер сделал Чермное море сушею, так как воды его расступились (Исх. 14:21).

К числу основных значений термина принадлежит также «дыхание». Господь дает дыхание народу (Ис. 42:5) и безжизненным телам (Иез. 37:9-10 — в этой главе имеет место игра слов, и *rûah* можно понимать как «ветер», «дыхание», «дух»; сходное явление встречаем в стихах Ин. 3:5, 8, где *rneuta* означает одновременно «ветер» и «дух»). Слово может указывать и на нечистое дыхание — дыхание Иова опротивело его жене (Иов 19:17).

В расширительном смысле слово *rûah* применительно к человеку означает уже жизненное начало или жизненную силу. Именно дух человека переносит его немощи (Пр. 18:14), однако дух страдающего человека может быть сокрушен (Пс. 33:19 {синод. «смирненных духом»}). Эти жизненные силы могут быть отняты или ослаблены, а также обновлены и укреплены. Благодаря воде к Самсону возвратился дух его

(сила), и он ожил (Суд. 15:18-19), а благодаря появлению колесниц из Египта ожил дух Иакова, смутившегося сердцем (Быт. 45:26-27). Дух также связан с ограниченностью человеческой жизни. Если дух отнять, человек умирает (Пс. 103:29-30).

Дух Господа — это животворящая сила жизни (Пс. 32:6). Когда он нисходит на судей Израилевых, они воодушевляются и способны на великие подвиги (Суд. 3:10; 14:6). И напротив, в идолах из дерева и камня никакого духа нет. Они безжизненны и не имеют силы пробудиться и встать (Авв. 2:19).

Слово *rûah* может также относиться к чувствам. У царицы Савской перехватило дух, когда она увидела мудрость и богатство Соломона (3 Цар. 10:5 {синод. «не могла она более удержаться»}). Она не могла опомниться от изумления. Елифаз укоряет Иова, что тот устремляет свой дух против Бога (Иов 15:13). Ахав лишился духа и огорчился из-за отказа Навуфея продать свой виноградник (3 Цар. 21:4). «Краткость» духа подразумевает раздражительность, а его «долгота» — терпеливость (Пр. 14:29). «Гордый духом» означает «высокомерный» (Ек. 7:8). Про ревнивого мужа говорится, что на него нашел (его) дух ревности (Чис. 5:14, 30).

Слово *rûah* может также указывать на волю человека. Те, в ком Господь возбудил дух, пошли строить храм (Езд. 1:5). В Халеве был иной дух, нежели у других согладатаев (Чис. 14:24), поэтому он проявил такую решительность, оценивая возможность овладения землей обетованной. Псалмопевец молится об укреплении своего духа (Пс. 50:12).

При таком распределении значений слова *rûah* (в два раза чаще означающего ветер/силу Бога, чем дыхание/чувства/волю человека) смертные не могут считать себя независимыми от Бога. Их *rûah* живет не просто благодаря первому жизненному толчку, но благодаря почину Бога и Его провиденциальному действию. Связь между антропологическим и божественным *rûah* не всегда ясна и четко определена.

Новый Завет. Слово *rneuta* является новозаветным соответствием для ветхозаветного слова *rûah*. Хотя иногда оно обозначает ветер (Ин. 3:8) и дыхание (Мф. 27:50; 2 Фес. 2:8), чаще всего оно подразу-

мевает «дух» — бесплотное, чувствующее и думающее существо.

Именно дух Марии возрадовался (Лк. 1:47). Иисус «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости» (Лк. 2:40). Иисус «восскорбел духом и возмутился», когда увидел, что Мария плачет из-за смерти Лазаря (Ин. 11:33). Про Аполлосу сказано, что он говорил, «горя духом» (Деян. 18:25), а Павел «не имел покоя духу» своему, когда не застал Тита в Троаде (2 Кор. 2:13). Иисус возвестил о блаженстве «нищих духом» (Мф. 5:3).

В Новом Завете дух также рассматривается как такой аспект человеческой личности, благодаря которому возможны взаимоотношения человека с Богом (Мк. 2:8; Деян. 7:59; Рим. 1:9; 8:16; 1 Кор. 5:3-5). Именно благодаря духовной природе человека возможно его постоянное общение с Духом Божиим (Рим. 8:9-17).

Иногда слово *pneuma* («дух») встречается в параллельных конструкциях со словом *psychē* («душа»). Два этих слова выглядят синонимами (Лк. 1:46-47), допускающими замену одного другим. С другой стороны, есть места, в которых между ними проводится различие. Павел называет Адама «душою живущею», в то время как последний Адам есть «дух животворящий» (1 Кор. 15:45). Один термин связан с человеческой жизнью, а другой — с небесною.

Плоть и дух нередко сопоставляются друг с другом. И то, и другое может быть осквернено (2 Кор. 7:1), и человек может быть свят «и телом и духом» (1 Кор. 7:34). Плоть (ее дела) и дух (его плод) непреложно противопоставлены друг другу (Гал. 5:16-26). Дух также противопоставляется букве. В то время как буква убивает, дух животворит (2 Кор. 3:6). Дух противопоставляется и мудрости человеческой (1 Кор. 2:5 (синод. «но на силе Божией»)). Нemoшь плоти может оказаться сильнее, чем стремление духа молиться (Мк. 14:38).

Одобрется поклонение Богу духом, в отличие от неприемлемого поклонения по плоти (Флп. 3:3). «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24).

В то время как Дух Божий свят, говорится о нечистых, злых и бесовских духах, которые губительны для отношений человека с Богом и с другими людьми.

Встречается несколько мест, где о духах говорится, как о лишенных тела существах

(1 Пет. 3:19; 2 Кор. 5:1-5; Евр. 12:23). Павел говорит, что отсутствует телом, но духом находится с колоссянами (Кол. 3:5), а Иаков указывает, что тело без духа мертво (Иак. 2:26).

Карл Шулц

См. также: СВЯТОЙ ДУХ; ЛИЧНОСТЬ.

Литература: W. Dryness, *Themes in Old Testament Theology*; R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology*; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*; N. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*.

ДУХИ В ТЕМНИЦЕ

(SPIRITS IN PRISON)

О духах в темнице говорится в 1 Пет. 3:19-20, где Петр отмечает, что они были непокорны во дни Ноя, и что Христос, сойдя, им проповедовал. Это место зачастую считают одним из самых трудных для понимания во всем Новом Завете. Для толкования здесь часто используют другие отрывки, однако это место следует рассматривать с учетом его собственного литературного контекста и идеологического окружения.

Стихи 1 Пет. 3:9-21 находятся в середине христологического исповедания, свидетельствующего о смерти и воскресении Иисуса Христа (1 Пет. 3:18) и Его вознесении одесную Отца (1 Пет. 3:22; ср. 1 Тим. 3:16). В стихах 1 Пет. 3:19-21 говорится о Его торжественной проповеди злым духам, которые противопоставляются Ною, спасшемуся от воды — что есть прообраз христианского крещения.

Петр приводит это исповедание и указывает на шествие Христа по Его триумфальному пути, чтобы укрепить своих читателей, которые после своего обращения в веру страдали от злословия и гонений (1 Пет. 1:6; 4:4). Характерно, что этому месту предшествуют стихи 1 Пет. 3:13-17, где разъясняется, как верующим надлежит отвечать на недобросовестные нападки, особенно когда они с усердием провождают добродетельную жизнь среди злословящих их язычников (1 Пет. 2:11 — 3:12). И залогом их соучастия в победе Христа служит обещание доброй совести в их крещении (1 Пет. 3:21).

Сошествие Христа к духам произошло после Его воскресения, а не в промежутке между смертью и воскресением, так как рассказ об этом следует за упоминанием воскресения в стихе 1 Пет. 3:18, и относительный оборот «в котором» (*en hō* {синод. «которым»}) указывает либо на Его духов-

ное состояние после воскресения, либо на «это время», то есть на время после смерти и воскресения. Поскольку то же самое причастие (*poreutheis*, «сойдя» или «придя») употребляется как в стихе 1 Пет. 3:19, так и в стихе 1 Пет. 3:22, вероятней всего, что это было единое шествие Христа по небесам к престолу одесную Отца (1 Пет. 3:22).

Самой характерной особенностью этих духов является то, что они находились в темнице, когда к ним пришел Христос, поскольку предположенный оборот стоит в позиции определения (*tois en phulakē pneumatisin*, дословно «этим в темнице духам»).

О том, что эти духи были ангелами зла из Быт. 6:1-4 (или их потомками), свидетельствует их заключение в темнице, их непокорство во времена Ноя, упоминание о них в 2 Пет. 2:4 и в Иуд. 1:6, а также тот факт, что в Новом Завете множественное число этого существительного («духи», *pneumasin*) обозначает злых духов, если не указано обратное. Дальнейшие подтверждения можно найти в иудейской литературе того времени (1 Еноха 6:1-8; 12:1 — 16:4; 19:1; 2 Вар. 56:12), в которой эти злые ангелы описываются точно таким же образом, как и в отрывке из 1-го послания Петра.

Норман Р. Эриксон

См. также: СОШЕСТВИЕ В АД.

ДУХОВНОСТЬ

(SPIRITUALITY)

Еврейская духовность. Еврейская духовность — это жизнь в том пространстве, которое образовано спасительными деяниями Бога в истории Его отношений со Своим народом. Эта священная история находит свое отражение в вере сообщества и в его литургии, особенно это проявляется в ежегодных воспоминаниях истории во время праздников (таких как Пасха) и в сосредоточенности религии на храме и на обрядах в нем.

Отдельные люди усваивают свою национальную историю и самоотождествление, в частности, в сфере молитвы. Псалтирь, например, являлась для иудеев источником молитв, с помощью которых выражались просьбы, хвала, благодарение и покаяние, точно так же, как она является таким источником молитв для христиан.

Впрочем, молитвенная жизнь Израиля существовала и вне рамок Псалтири. Заступничество перед Богом, особенно хода-

тайство за грехи народа, происходило во все времена — от Авраама (Быт. 20:7) до Амоса (Ам. 7:1-6). С Богом даже спорили, например, убеждали Его, что претензии молящихся справедливы, и что Бог только выиграет от того, что выполнит просьбу (Быт. 18:25; Исх. 32:11-12).

Здесь нашла свое отражение концепция Бога, Который вступает в отношения диалога со Своим народом. Он заботится о нуждах Своего народа, гневается на его грехи и даже готов изменить Свое решение (Исх. 32:7-14; Чис. 14:13-25; 1 Цар. 8:4-22). Он также может оказаться для Своего народа отсутствующим и безмолвным (Иов 23:8-9; Пс. 29:8; Авв. 1:2), либо присутствовать с людьми и стать для них видимым (Пс. 42:3; 83:8).

В еврейской духовности многое связано с присутствием Бога в этой жизни. Хотя Его присутствие иногда устрашает и не всегда желанно (например, Иов 23:15-17; Пс. 50:11), отдаление от Бога выносить мучительно (Пс. 50:13). Жить нужно с сознанием присутствия Бога; смерть (*sheol*) обычно понимается как утрата такого осознания, отчуждение от Бога и невозможность прославлять Его (Пс. 6:5-6; 87:4-6; Ек. 9:5-6, 10).

Настоящей жизнью живут те, кто послушен Богу и исполнен смирения и покаяния в Его присутствии (Вт. 30:15-20; Пс. 118). Поэтому соблюдение Закона является средоточием еврейской духовности, ведь закон Божий равнозначен присутствию Бога среди Своего народа. Закон выражает взгляды Бога и Его замысел относительно Своего народа, если не относительно всех Его творений. Итак, человек должен размышлять о Законе, изучать его и соблюдать (Вт. 6:4-9); тем самым евреи, возможно, сближались с христианским исповеданием присутствия Бога.

Христианская духовность. Чтобы выявить, что представляет собой христианская духовность, мы должны сначала уточнить, чем она не является. Христианская духовность — это не гностическое отречение от сотворенного мира и не платоническое отречение души от тела. Этот мир возлюблен Богом (Ин. 3:16), и мы должны прославлять Бога *в наших телах* (Рим. 12:1; 1 Кор. 6:19-20). Более того, подобные настроения несовместимы с усвоением христианского учения о творении и воплощении. Духовность должна проявляться в

этом мире, который Бог сотворил хорошим (Мк. 7:19) и искупление которого сейчас происходит (Рим. 8:18-25). Как и в Ветхом Завете, духовность не предполагает, что человек должен бежать от этого мира в поисках Бога, но человек должен обрести Бога и возрастать в благодати в этом мире, именно прокладывая пути для духовного роста (с помощью духовных упражнений) в физическом мире и благодаря ему.

Христианская духовность начинается с нашего искупления во Христе. Мы крестились во Христа: мы умерли для греха, умер «ветхий наш человек», и мы живем для Бога, как новое творение (Рим. 6:3-11; 2 Кор. 5:17). Подлинная духовность, следовательно, это не программа самопомощи для человека и не средство самооправдания (Гал. 2:15-21). Она начинается с божественного призвания, рождения свыше и обращения в веру (Ин. 3:3-8; Деян. 2:38-39), когда мы признаем, что беспомощны и не можем сами освободиться от нашего рабства греху и прийти к примирению с Богом (Рим. 5:6-11).

Твердо усвоив эти основополагающие истины, мы связываем христианскую духовность в первую очередь с освящением. Освящение требует божественной благодати (прежде всего, и постоянно) и сознательного соучастия человека. Это не пассивный квиетизм и не торжествующий активизм (такое сочетание кратко описано Павлом в 1 Кор. 15:10). Итак, духовность связана со святостью, которая есть возрождение человека в том, для чего он был создан. Можно сказать, что святость подразумевает возвращение цельности — особой чистоты нашей жизни, восстанавливаемой Духом.

Этот процесс описывается в Библии с помощью нескольких метафор. Мы должны быть подобны деревьям, чьи корни укреплены во Христе и питаются от источника воды живой (Еф. 3:17). Мы следуем по пути — как странники и пришельцы (Деян. 9:2; 1 Пет. 2:11). Мы «рождены свыше» и должны вырасти от младенчества до полного возраста, питаясь твердой духовной пищей (Ин. 3:3; Евр. 5:12-14).

Цель этого процесса — обновиться в святости, праведности и познании по образу Божьему (Еф. 4:24; Кол. 3:10) или, что то же самое, стать ближе к Иисусу Христу, Которым измеряется полнота нашего возраста (Еф. 4:13-16). Цель в том, чтобы во всем достичь своего христианского возрас-

та. Как человек достигает такого христианского возраста? Процесс сходен с тем, что мы обнаруживаем в еврейской духовности. Влияние оказывает то, что человек читает и слышит, люди, с которыми он общается (отсюда значение Церкви для христианской духовности), то, чем он занимается, то, как он питается, и так далее, но важнее всего то, что он любит. Когда христианин сочетает христианские взгляды с какими-то иными (например, с материалистической концепцией мира), тогда появляется своего рода двоемыслие, порождающее противоречия, лицемерие и тому подобное. Мы должны сосредоточиться на одном — полной преданности Богу (Мф. 6:33). Это искренность и бесхитростность, и для нее требуются Божья благодать и наши усилия, полное самопожертвование и обновление ума (Рим. 12:1-2).

Для достижения и сохранения такой сосредоточенности на одном необходимо самосовершенствоваться духовно, посредством, скажем, чтения Библии, размышлений, молитвы, поста, посещения церкви, жертвований и служения другим людям. Начинается это, прежде всего, с покаяния (*metanoia* — необходимость оторвать наш духовный взгляд от наших прежних представлений о мире, чтобы увидеть жизнь с точки зрения Христа), а затем происходит сосредоточение, осмысление, устремление, даже мысленная визуализация по отношению к сущности Христа и присутствию и деяниям Бога — в основном благодаря чтению Писания и молитвам в контексте общения верующих (вспомним сосредоточенность еврейской, а затем и иудейской, духовности на присутствии Бога и на Законе).

Эти занятия преобразуют и формируют пребывающую во плоти личность. Эти упражнения ума и тела сознательно предпринимаются для того, чтобы все наше существо деятельно соучаствовало в труде Божьем. Итак, это средства для достижения определенной цели — подобные расширению кровеносных сосудов катетером, раскрывающие наши «артерии», чтобы божественная благодать могла в них поступать и течь в них. Они приводят нас в состояние, в котором Божья благодать может по-настоящему воздействовать на нас. Наш ум и тело могут тогда сделаться пригодны в качестве орудий праведности (Рим. 6:12-14; 12:2).

Благодаря этим духовным усилиям христиане не просто подражают Христу как

своему образцу (как у Шелдона, «По Его стопам» [*In His Steps*]), хотя «облечение во Христа» может означать, что христианин иногда поступает подобно Христу, даже если он еще сам не понимает, почему (Рим. 13:11-14). Речь также не идет о том, чтобы просто принять систему ценностей Иисуса (как в либерализме девятнадцатого столетия). Христиане учатся быть подобными Христу, сущностно соучаствуя в жизни Христа (Ин. 15:1-7; 17:20-24). Мы соучаствуем в жизни Христа через Святого Духа, Который пребывает в нас и стелет в нас, ожидая завершения нашего исполнения (Рим. 8:22-27). Его пребывание в нас живоотно, оно нас преображает. Его называют «освящающей» или «обитающей в нас» благодатью, потому что это не просто одноразовая помощь, а насущный источник святости. Благодаря действию этого пребывающего в нас Духа Христова и нашему отклику мы приобретаем «те же чувства, какие и во Христе» (Флп. 2:1-5) — тот же взгляд на мир, что и у Христа, который становится нашей «второй натурой». Это и значит «познать Христа» — уподобиться Ему в Его смерти и соучаствовать в силе Его воскресения (1 Пет. 4:12 — 5:11; Флп. 3:3-11). В итоге мы становимся «от сердца» послушны Богу и становимся «рабами праведности» (Рим. 6:17-19). Мы отныне свободны для служения Богу и другим людям с самоотверженной любовью.

На пути такого преображения в подобие Христу мы постоянно будем ощущать внутреннюю борьбу (Рим. 7:15-25); но мы также постоянно будем ощущать Божию благодать, поскольку силою Христа «мы все сие преодолеваем» (Рим. 7:24-25; 8:37), и это должно проявляться в каждом аспекте христианского существования, в подобии Тому, Кто призвал нас, чтобы завершить то, что Он в нас начал (Флп. 1:6).

Деннис Л. Окхольм

См. также: ОСВЯЩЕНИЕ; СОЮЗ СО ХРИСТОМ.

Литература: D. Alexander, *Christian Spirituality: Five Views of Sanctification*; D. Allen, *Temptation*; A. Bloom, *Beginning to Pray*; R. Foster, *Celebration of Discipline*; idem, *The Freedom of Simplicity*; T. Kelly, *A Testament of Devotion*; S. Kierkegaard, *Practice in Christianity*; R. C. Roberts, *Spirituality and Human Emotions*; idem, *The Strengths of a Christian*; W. Stringfellow, *The Politics of Spirituality*; D. Willard, *The Spirit of the Disciplines*.

ДУША (SOUL)

Ветхий Завет. Еврейское слово, которое так переводится — это *непеш*. Оно встреча-

ется в Ветхом Завете 755 раз. В переводе короля Иакова ему соответствует 42 различных английских слова. Два наиболее частых его перевода — это *soul* (428 раз {«душа»}) и *life* (117 раз {«жизнь»}). Смысл слова *непеш* определяется его синхроническим употреблением, он не обусловлен диахронией, ходом исторического развития. Еврейский язык склонен использовать одно и то же слово для многих значений, которые в английском языке выражаются различными словами.

Слово *непеш* в Ветхом Завете никогда не обозначает «бессмертную душу», это просто жизненное начало или живое существо. Это можно видеть в стихах Быт. 1:20, 21, 24, где *непеш* с прилагательным («живая») указывает на животных и переводится как «душа живая». Тот же самый еврейский термин встречается затем в рассказе о сотворении человека в Быт. 2:7, где прах оживает благодаря дыханию Бога и становится «душею живою». Итак, у человеческих существ такая же душа, как и у животных. Именно дыхание Бога делает безжизненный прах «душею живою» — живым существом.

В Ветхом Завете слово *непеш* нередко означает отдельного человека (Лев. 17:10; 23:30). В случае множественного числа речь может идти о нескольких людях, например, о домоочадцах Авраама (Быт. 12:5 {синод. «людей»; ср. Быт. 46:15, 18 и так далее}), об остатке, проживающем в Иудее (Иер. 43:6), и о потомстве Лии (Быт. 46:15).

Слово *непеш* с прилагательным «мертвый» означает мертвого человека, труп (Чис. 6:6). Существенно здесь то, что *непеш* может подразумевать труп человека даже без определения «мертвый» (Чис. 5:2; 6:11 {синод. «мертвое тело»}). Здесь *непеш* отделяется от понятия *жизни* и указывает на труп. Еврейское мышление не допускает существование *непеш* без тела.

Нередко *непеш* выступает в роли личного или возвратного местоимения (Пс. 53:5; Пр. 18:7). Разумеется, при таком переходе от существительного к местоимению нет четко очерченной границы. В переводе *Revised Standard Version* такое понимание слова *непеш* выразилось в том, что вместо слова *soul* {«душа»}, как в переводе короля Иакова, употребляются слова *being*, *one*, *self*, *I/me* {«существо», «человек», «себя», «меня» и т.п.}.

Слово *переш* используется также для обозначения частей тела, в основном, для указания на их особенности и функции. Оно иногда обозначает рот, пасть, язык, глотку, гортань (Ис. 5:14; Авв. 2:5), подчеркивая, что они могут изнывать, томиться и пересохнуть (Чис. 11:6; Иер. 31:12, 25), быть источником знания (Пр. 16:23), чувствовать голод (Чис. 21:5), дышать (Иер. 2:24). Слово *переш* иногда также подразумевает шею и ее жизненно важные функции, в том смысле, что шея может быть сдавлена, стиснута петлей (1 Цар. 28:9; Пс. 104:18), подвергаться опасности (Пр. 18:7) и клониться до земли (Пс. 43:26). Даже при указании на одну часть тела в случаях синекдохи подразумевается человек в целом.

Слово *переш* часто используется при описании физических потребностей, таких как голод (Вт. 12:20; 1 Цар. 2:16) и жажда (Пр. 25:25). Оно может быть связано с неумеренными желаниями (алчность — Пр. 23:2) и несбывшимися мечтами (бесплодие — 1 Цар. 1:15). Волевые или духовные устремления тоже могут быть приписаны *переш*, такие как стремление к Богу (Пс. 41:2-3), к Его правде (Ис. 26:8-9), к злу (Пр. 21:10) и к политической власти (2 Цар. 3:21). С помощью слова *переш* описываются чувства, так что душа ненавидит (также «душа» Яхве — Ис. 1:14), горюет (Иер. 13:17), радуется и ликует, либо тревожится (Пс. 41:5), скорбит (1 Цар. 1:15).

Итак, очевидно, что в Ветхом Завете смертный — это живущая душа, а не наделенное душою существо. Не разделяя человека на две или три части, еврейское мышление рассматривает единое существо, однако существо внутренне сложное, психофизическое.

Новый Завет. В Новом Завете слову *переш* соответствует слово *psychē* (в Септуагинте *переш* переведено как *psychē* шестьсот раз). По сравнению со словом *переш* в Ветхом Завете, слово *psychē* появляется в Новом Завете сравнительно редко. Это может объясняться тем фактом, что слово *переш* интенсивно используется в поэтических текстах, которых в Ветхом Завете больше, нежели в Новом. В посланиях Павла речь чаще идет о теле (*sōma*) и духе (*pneuma*), чем о *psychē*.

Это слово имеет ряд значений, сходных с *переш*. Часто оно обозначает жизнь: можно предлагать свою жизнь (Ин. 13:37; Деян. 15:26; Рим. 16:4; Флп. 2:30), отдать жизнь (Мф. 20:28), полагать жизнь (Ин. 10:15, 17-18 {«отдать»}), поплатиться жизнью (Мф. 16:26), возненавидеть жизнь (Лк. 14:26); жизнь также может быть взята от человека (Лк. 12:20).

Слово *psychē*, как и его ветхозаветное соответствие, может указывать на отдельных людей (Деян. 2:41; 27:37). Оно также служит возвратным местоимением, имеющим смысл «себя, себя, меня» («скажу душе моей» — Лк. 12:19; «во свидетели на душу мою» — 2 Кор. 1:23; «передать... души наши» — 1 Фес. 2:8).

Слово *psychē* может употребляться при описании чувств, таких как скорбь (Мф. 26:38; Мк. 14:34), мука (Ин. 12:27), ликование (Лк. 1:46) и благоволение (Мф. 12:18).

Прилагательное «душевный» указывает на человека, ведомого своей чувственной природой, подчиняющегося алчности и похотям. Такой человек — не «духовный», «водимый природою» {ср. 2 Пет. 2:12}, и не может получить даров от Духа Божьего, потому что не разумеет их (1 Кор. 2:14-15). Как и в Ветхом Завете, душа роднит человека с миром животных (1 Кор. 15:42-50), в то время как дух человека позволяет ему вступить в действительные взаимоотношения с Богом.

Встречаются места, в которых *psychē* противопоставляется телу, и в таких случаях речь, вероятно, идет о бессмертной составляющей человеческого существа. «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10:28). Хотя Писание в общем случае рассматривает человека как единое существо, встречаются места, которые, по-видимому, допускают разделение в рамках этого единства.

Карл Шульц

См. также: личность; дух.

Литература: W. Dryness, *Themes in Old Testament Theology*; R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology*; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; N. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*.

E

ЕВА
(EVE)

Все четыре раза, когда в Библии упоминается имя Ева, говорится о жене первого человека, Адама (Быт. 3:20; 4:1; 2 Кор. 11:3; 1 Тим. 2:13). Она была сотворена после того, как Бог сказал, что «не хорошо быть человеку одному» (Быт. 2:18) и что Он создаст человеку помощника, «соответственного ему» (*‘ēzer kēnegdō*), соратника и спутника, поскольку ни одно из сотворенных существ для этой цели не подходило (Быт. 2:18-20). Тем самым подчеркнута врожденная потребность человека в общении. Действительно, брачные отношения, возникшие между первыми двумя людьми (Быт. 2:24-25), — это модель, в которой обобщены все формы человеческого сосуществования, призванные удовлетворить эту исконную потребность в общении.

Поянение подчиненности не входит в смысл слова *‘ēzer*, «помощник» (Быт. 2:18-20), как это явствует из того факта, что оно нередко обозначает Бога в отношении к человеку (например, Исх. 18:4; Вт. 33:7; Пс. 32:20; 69:6; 113:17, 18, 19; 145:5). Рассказ о сотворении женщины из ребра мужчины (Быт. 2:21-22) олицетворяет совершенно особую слитность мужчины и женщины, которая невозможна в отношениях человека с другими существами. Это выражается в радостном отклике человека, когда Бог приводит к нему женщину: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт. 2:23). Некоторые ученые усматривают в повествовании о событиях до грехопадения свидетельства главенства мужчины (например, сотворение мужчины первым, происхождение женщины от мужчины, то, что мужчина назвал ее женой, его очевидная инициатива в установлении брачных отношений [Быт. 2:7, 21-24]). Другие пола-

гают, что идея о подчинении женщины мужчине появляется только после грехопадения, когда Бог описывает разнообразие унижений, вражды, страданий и трудностей, ставших уделом человека в результате восстания против Него (Быт. 3:14-19).

В рассказе о грехопадении женщине отводится заметная роль, тем более что именно женщина общается со змеем, играющим роль искушителя. Разговор ведется о завете, который Бог изначально установил с человеком (Быт. 2:15-17). Хотя женщина впоследствии была включена в этот завет (Быт. 3:2-3), первоначально она не являлась его участницей. Некоторые комментаторы считают, что это сделало ее более уязвимой для козней змея, чем мужчина, и что змей обратился к ней именно по этой причине. В ходе беседы она по сути дела слегка искажила условия завета, преуменьшив щедрость Творца (Быт. 3:2 — «плоды с деревьев мы можем есть»; ср. Быт. 2:16 — «от всякого дерева в саду ты будешь есть»), расширив наложенные заветом ограничения (Быт. 3:3 — «только плодов дерева, которое среди рая... не ешьте их и не прикасайтесь к ним»; ср. Быт. 2:17 — «а от дерева познания добра и зла, не ешь от него») и ослабив предсказание о последствиях непослушания (Быт. 3:3 — «чтобы вам не умереть»; ср. Быт. 2:17 — «смертию умрешь», то есть за послушание грозила неминуемая смерть). Однако в конечном счете не только она, но и ее муж нарушили прерогативу Творца устанавливать нравственные абсолюты добра и зла, так как съели запретный плод (Быт. 3:6; ср. Быт. 2:17), и оба должны были нести за это равную ответственность (Быт. 3:9-19).

Единственный положительный аспект, упомянутый Богом, когда Он говорит о последствиях грехопадения, — то, что в кон-

тексте грядущей вражды между женщиной и ее семенем с одной стороны и змеем и его семенем с другой потомки женщины будут побеждать потомков змея (Быт. 3:15). В той связи это утверждение можно расценить как указание на непрерывную борьбу человека со злом и предсказание конечной победы над ним. А с учетом новозаветной перспективы окончательное осуществление этих чаяний обнаруживает себя в торжестве Бога и Его Царства над злом и над злым (Лк. 10:17-19; Рим. 16:20; Евр. 2:14; Отк. 12).

В Быт. 3:20 сказано, что Адам дал своей жене имя Ева, «ибо она стала матерью всех живущих». Изначальная еврейская форма этого имени, *hawwâ*, очевидно, является или производной, или паронимазией — использованием на основе звукового сходства с другим словом — от глагола *hâyâ*, что значит «жить». В объяснениях Адама подчеркнута мысль о том, что все человечество представляет собой одну семью, для которой последствия отвратительного греха человека и возможность его искупления являются общим наследием.

В следующий раз Ева упомянута по имени в связи с зачатием и рождением ею Каина (*qayin*), после чего она говорит, что создала (*qānâ*) человека с помощью Яхве (Быт. 4:1 — «приобрела я человека от Господа»). Таким образом, Ева, произошедшая от мужчины, теперь демонстрирует способность к сотворению совместно со своим Творцом (ср. 1 Кор. 11:8-9, 11-12). По случайности она выделена еще и как первый персонаж книги Бытие, произнесший это имя Бога, через которое Он, как правило, раскрывает Себя людям, когда вступает с ними в завет.

В Новом Завете Ева упомянута в связи с тем, что была сотворена после Адама и обманута змеем. Павел во 2 Кор. 11:3 высказывает опасения, что умы коринфян могут повредиться, «уклонившись от простоты во Христе», подобно тому как змей хитростью соблазнил Еву. Тема соблазнения Евы является также в 1 Тим. 2:14 вслед за замечанием, что она создана после Адама (1 Тим. 2:13), в утверждении, в котором с помощью этой аналогии обосновывается запрещение жене учить мужа или властвовать над ним (1 Тим. 2:12). Это предписание необходимо рассматривать на фоне происходившего в Ефесе — там находился Тимофей (1 Тим. 1:3) и там некоторые женщины

создавали для церкви проблемы (см. 1 Тим. 5:11-15). Эти слова Павла вовсе не означают, что женщинам ни под каким видом и никогда не позволительно учить или осуществлять руководство в церкви (см. Деян. 18:26; Рим. 16:1, 7).

Роберт Дж. В. Гиберт

См. также: АДАМ; ГРЕХОПАДЕНИЕ; ГОЛОВА; ЖЕНЩИНА.

Литература: H. Blocher, *In the Beginning*; W. Brueggemann, *Genesis*; C. Brown, *NIDNTT*, I, pp. 87-88; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*; I. M. Kikawada, *JBL* 91 (1972): 33-37; W. E. Phipps, *Theology Today* 33 (1976): 263-73; M. L. Ronzenweig, *Judaism* 139 (1986): 227-80; A. P. Ross, *Creation and Blessing*; G. von Rad, *Genesis*; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*; C. Westermann, *Genesis: A Practical Commentary*.

ЕВАНГЕЛИЕ, БЛАГАЯ ВЕСТЬ (GOSPEL)

Ветхий Завет. Добрые вести возвещаются *всем* (1 Цар. 31:9; Пс. 95:2-3; Ис. 40:9; 52:7), распространяются *быстро* (2 Цар. 18:19-31; 4 Цар. 7:9; Пс. 67:12), провозглашаются и выслушиваются с *радостью* (2 Цар. 1:20; Пс. 95:11-12; Ис. 52:7-9; Иер. 20:15).

Во всех местах Писания, где весть является доброй для израильтян и основана на фактах, она, за единственным исключением (Иер. 20:15), связана с Богом Спасителем. В Пс. 39:10-11 воспевается Его спасительная помощь. Цари и воинства рассеиваются перед Всемогущим (Пс. 67:13, 15). Это Он избавляет Давида от рук врагов его (2 Цар. 18:19-31). Прямое вмешательство Бога обращает в бегство сирийцев (4 Цар. 7:1-9); Он сокрушает ассирийское ярмо (Наум 1:13, 15). Покорив Вавилон руками Кира (Ис. 41:25, 27), всемогущий Бог возвращается на Сион (Ис. 40:9-10). Мир и спасение, провозглашенные в Ис. 52:7, достигнуты благодаря Его верховному владычеству («воцарился Бог твой!»). «Лето Господне благоприятное» принесет Благоую Весть всем страждущим (Ис. 61:1-2).

Сам Бог — единственное объяснение спасительных деяний Бога. Сколько бы Израиль ни расплачивался за свои прошлые грехи (Ис. 40:2), он все равно остается греховным народом (Ис. 42:25; 46:12-13). Израиль спасен исключительно по божественной благодати (Ис. 55:1-7). Праведности, за которую его можно было бы вознаграждать, не существовало, и Яхве творит праведность в Израиле (Ис. 45:8; 61:3, 10-11). Наказание за грех взыскивается не с Израиля, но с Раба, предназначенного для того, чтобы заместить его (Ис. 53:4-12). Благода-

ря подвигу Раба оправдаются многие (Ис. 53:11); те, кто не имел праведности (Ис. 43:25-28), будут оправданы.

Радость, сопровождающая благую весть, находит свое высшее выражение в восхвалении Бога. «Благословен Господь, Бог твой!» — восклицает Ахимаас, возвещая Давиду о победе (2 Цар. 18:28). Благая Весть в Пс. 67:12-15 провозглашается во время торжественного собрания, празднующего воцарение Бога (ср. Пс. 39:10-11). Сторожа в Ис. 52:7-8 криками ликования приветствуют возвращение Яхве на Сион. Псалом 95 призывает всю землю благовествовать спасение Яхве, благословлять «имя Его» и возвещать «славу Его» (Пс. 95:1-3).

С возвращением из вавилонского плена объявленное Исаией спасение осуществилось лишь частично. Окружающие народы, так и не ставшие собратьями израильтян по вере, оставались их угнетателями. И сам Израиль упорствовал в своей нечестивости; Раб, предназначенный понести на себе его беззакония, еще не пришел. Как объясняет Исаия, окончательно осуществиться спасение должно лишь на заре нового века — века, сотворенного Богом Спасителем. К концу Ветхого Завета этот новый век еще не наступил.

Новый Завет: первая стадия. За исключением Гал. 3:8 и Евр. 4:2, 6, в Новом Завете употребление связанных с благовествованием выражений сводится к провозглашениям во время исполнения пророчеств, когда обещанное в Ветхом Завете спасение *действительно совершается*. Согласно Мк. 1:1-4, «начало» благовестия — это не Ветхий Завет, а проповедь Иоанна Крестителя, в котором исполнились ветхозаветные пророчества. Обетование о рождении Иоанна, предтечи Мессии, является Благой Вестью (Лк. 1:19). Благой Вестью является и собственная проповедь Иоанна (Лк. 3:18): она напоминает грешникам о приближающемся суде и побуждает их раскаяться, прежде чем на них обрушится секира (Лк. 3:7-9); в ней покаявшимся обещано прощение (Лк. 3:3) и участие в мессианском сообществе (Лк. 3:17). Рождение Самого Мессии — это возвещаемая «великая радость» (Лк. 2:10-11). Согласно Рим. 1:1-5, прежде обещанное в Ветхом Завете благовестие действительно провозглашается с пришествием Иисуса (см. также Деян. 13:32-33).

Благая Весть Иисуса гласит: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1:14-15). Бог во веки веков воцарился над всем, что Он создал. И все же Его воля исполняется на земле не так, как на небесах: здесь преобладает ложь, а не истина. Однако такое положение дел — не окончательное. С *пришествием* Царства владычества Бога будет полным; ложь подвергнется суду, а правда восторжествует. Это Царство наступает сейчас: «исполнилось время» для выполнения ветхозаветных обетований. Наступление Царства больше не является отдаленной перспективой; полное осуществление владычества Бога «приблизилось».

В синагоге Назарета Иисус читает из Ис. 61: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное» (Лк. 4:18-19), пророчество, которое исполнилось в служении Самого Иисуса (Лк. 4:21). Он пришел для того, чтобы освободить недужных, таких как слепые (Лк. 4:18) и прокаженные (Лк. 4:27; ср. Лк. 7:21; 9:6). Он помогает и нищим в материальном смысле — нищим, которые подобны вдове во времена Илии (Лк. 4:25-26; ср. Лк. 6:20-25, 30-38). И все же в первую очередь имеются в виду нищие духом — люди, сломленные и раздавленные несчастьями и бедностью, угнетением и несправедливостью, общенародным вероотступничеством и личными грехами, которые в своем отчаянии зывают к Богу, умоляя Его восстановить справедливость, проявить Свое милосердие и приблизить Свое Царство (Мф. 5:3-10). Иисус пришел, чтобы возвестить о Царстве, спасти заблудших, освободить поработанных, исцелить страждущих и простить виновных (Мк. 2:5, 10, 17; 10:45; Лк. 7:48-49; 19:10).

Наступление Царства — это не результат усилий человека и не награда за них, но ответ Бога на людские несчастья — дар Его благоволения (Лк. 12:32). Объяснение спасения нищих всецело сводится к Божьей благодати. Как признал блудный сын, он не достоин называться сыном своего отца; ничем из того, что он сделал, даже своим раскаянием, он не заслужил отеческой любви (Лк. 15:11-32). В притче из Мф. 20:1-16 благодаря доброте хозяина последние из наня-

тых работников сполна получают поденную плату. Первый должник в Мф. 18:23-35 ничего и не заслуживает, кроме того, чтобы продать его в рабство; однако царь прощает ему огромный долг. Мытарь, которому не с чем обратиться к Богу кроме исповеди в грехах и мольбы о милосердии, оправдан (Лк. 18:13-14). То же верно и в отношении наиболее добродетельных из нищих духом, перечисленных в Мф. 5:7-10. Их добродетель — реальная, а не воображаемая. Однако, следуя Божиим заповедям, они не делают Бога своим должником; они просто выполняют свои обязанности (Лк. 17:7-10). Даже самые милостивые нуждаются в Божьем помиловании (Мф. 5:7); ибо даже те, кто наиболее ревностно соблюдает Закон Божий, неспособны выполнить все его требования (Мф. 11:28-30). Существование благодати обусловлено неспособностью тех, кому она предназначена, к ответному воздаянию (Лк. 14:12-14).

Все израильтяне — люди греховные (Мф. 1:21; Лк. 1:77), и Иисус проповедует Свое благовестие всему народу (Мф. 4:23; 9:35; 15:24). От самых уважаемых до самых последних — все призваны подчиниться влачеству Бога, прийти на пир, который Он созывает (Лк. 14:16-24). Чтобы достичь спасения, нужно принять его (Мк. 10:15). Хотя это дар, за который не надо платить, одновременно это и бесценное сокровище, ради которого мудрый человек пожертвует всем остальным (Мф. 13:44-46). «Покайтесь и веруйте в Евангелие», — повелел Иисус (Мк. 1:15). Оправдывающих себя и самонадеянных необходимо лишить ложного ощущения безопасности и заставить признать свою нужду в Боге (Лк. 6:24-26). Весть об освобождении (Лк. 4:18-19) — Благая Весть только для тех людей, кто поработен и знает, что это так. Даже нуждающиеся и страждущие должны осознать, что лишь их личное отношение к Богу, подобное отношению подданных к правителю и детей к отцу, сделает их «блаженными» (Мф. 5:3-10). Даже те, кто уже принадлежит к «нищим духом» в определенном выше смысле, не будут действительно «блаженны», пока не признают объявленную Иисусом истину (Мф. 11:6) и не подчинят свою жизнь соблюдению Его заповедей (Мф. 7:21-27).

На протяжении всего служения Христа темой Его благовествования остается приближение Царства Божьего (Мф. 4:23;

24:14; Лк. 4:43; 16:16), Евангелие, проповедуемое почти исключительно одним евреем (Мф. 10:5-6; 15:24). Однако Иисус иногда дает увидеть проблеск грядущего благовествования, благовествования, каким оно должно стать в будущем. Он говорит о людях, которые принесут жертвы «ради Меня и Евангелия» (Мк. 8:35; 10:29). Иисус и Евангелие связываются здесь самым тесным образом. Мы движемся к тому времени, когда Благовествующий станет Благовестуемым. В Мк. 13:10 и в Мф. 24:14 предсказывается, что Евангелие Царства будет проповедано язычникам. В Мк. 14:8-9 указано, что Иисус и Его смерть станут главной темой всемирного благовествования. Для нас это указание на значение смерти Иисуса как для осуществления обещанного в Евангелии спасения, так и для начала миссии среди язычников.

Новый Завет: вторая стадия. В отношении Евангелия, проповеданного после смерти Христа, главными источниками для нас являются Деяния и послания Павла.

Бог — источник Благой Вести, и Своим авторитетом Он освящает ее провозглашением (Деян. 15:7; 16:10; Рим. 1:1-5; Гал. 1:11-16; 2:7-9; 1 Фес. 2:2-9). Сам Бог является Евангелистом, лично призывая людей к спасению через Своих человеческих посредников (Деян. 10:36; 2 Кор. 4:4-6; Гал. 1:6; 2 Фес. 2:13-14; Отк. 10:7). Благовестие Павла свидетельствует об одновременном проявлении Божьей благодати (Деян. 20:24; Кол. 1:5-6), силы (Рим. 1:16; 1 Кор. 1:17-25) и славы (2 Кор. 4:4-6; 1 Тим. 1:11). Принять Благую Весть означает обратиться к Богу (Деян. 14:15; 1 Фес. 1:5-9). А не покориться благовествованию — значит отрешиться от познания Бога (2 Фес. 1:8). Те, кто переходит от истинного благовествования к ложному, отвращаются от Бога (Гал. 1:6).

Восстав из мертвых, Христос снова благовествует (Еф. 2:16-17) через Своих представителей (Рим. 15:16-18; 1 Кор. 1:17; 9:12-18; 2 Тим. 1:9-11). Более того, Христос стал главной темой благовествования. Подтверждения тому постоянно встречаются в Деяниях и в посланиях Павла. Марк называет весь свой труд «Евангелие Иисуса Христа» (Мк. 1:1). В Гал. 2:7-9 говорится не о двух благовестиях, а о двух направлениях миссионерства. И Павел (апостол для необрезанных), и Петр (апостол для обрезанных)

проповедуют «благовествование Христово» (Гал. 1:7), то есть весть, предназначенную для спасения и евреев, и язычников (Рим. 1:16). «Иное благовествование» в Гал. 1:6-9 и в 2 Кор. 11:4 — это не другая Благая Весть о Иисусе, но весть о «другом Иисусе», о Иисусе ненастоящем, существующем только в умах лжеучителей и в их проповеди. С другой стороны, проповедовать истинного Христа означает проповедовать истинное Евангелие, какими бы сомнительными ни были при этом побуждения проповедника (Флп. 1:15-18); правильно воспринять Благую Весть — значит обратиться к Христу (Деян. 11:20-21; Рим. 10:8-17; Гал. 2:14-16).

В благовестии содержатся свидетельства о каждом аспекте спасительных деяний Христа, от Его рождения и общественного служения до второго пришествия и последнего суда. Но смерть и воскресение Христа, решающие события спасения, являются наиболее важными темами благовестия. Все Евангелие от Марка предваряет события страстной недели. В благовестии Павла смерть и воскресение Иисуса играют первостепенную роль (1 Кор. 15:1-4), и в центре всего — крест (1 Кор. 1:17 — 2:5; Рим. 3:21-26; 2 Кор. 5:14-21). В Деяниях провозглашается смерть Христа (Деян. 8:35; 20:24, 28), но прежде всего — Его воскресение, событие, благодаря которому Он победил смерть и был превознесен в качестве Господа и грядущего Судии (Деян. 10:36-43; 13:32-33; 17:31). Согласно 1 Петра, проповедники Благой Вести, как и ветхозаветные пророки, сосредоточены на «Христовых страданиях и последующей за ними славе» (1 Пет. 1:11-12).

Павел (Рим. 1:16; 1 Кор. 1:17-18) объявляет благовествование «силой Божией» — и не просто свидетельством о ней, а проявлением этой силы. Благовестие — это не просто слова, но слова, облеченные силой Святого Духа (1 Кор. 2:1-5; 1 Фес. 1:5-6). Поэтому для него нет уз (2 Тим. 2:8-9). Благовестие осуществляет то спасение, о котором в нем говорится, и приобщает к той жизни, которую оно обещает.

Благая Весть предлагает спасение «благодатию Господа Иисуса Христа» (Деян. 15:11). Павел свидетельствует о «Евангелии благодати Божией» (Деян. 20:24). Евангелие служит *свидетельством* Божьей благодати. Предлагая Своего Сына в жертву за грехи (Рим. 3:25), Бог проявляет

Свою праведность (Рим. 3:25, 26). В смерти Христа грехи, «соделанные прежде» и оставленные без внимания, стали объектом божественного гнева (Рим. 1:18). И все-таки, там, где Бог праведно судит грехи, Он проявляет благодать по отношению к грешникам. Потому что суд направлен не на самих грешников, а на Того, Кто предстоит вместо них (Рим. 4:25; 5:6-11; 2 Кор. 5:21; Гал. 3:13). Поэтому грешники получают оправдание даром (Рим. 3:24). Благая Весть — это *русло* для Божьей благодати. В благовестии «открывается правда Божия» (Рим. 1:17) — не просто излагается, но проявляет себя, так что Евангелие становится «силой Божией ко спасению» (Рим. 1:16). Бог пресуществляет Свою праведность, отдав ее в дар грешникам (Рим. 5:17). Верующие освобождены, оправданы, «сделались праведными» через Бога Судию благодаря своему единству с Христом, Который Сам есть их праведность (1 Кор. 1:30; 2 Кор. 5:21; Флп. 3:9).

Благая Весть требует тройного отклика.

1) *Уверовать*. Благая Весть — это «сила Божия ко спасению всякому верующему» (Рим. 1:16). Вера отделяет себя от всяких упований на оправдание через «дела закона» (Рим. 3:28) и полагается на Божью благодать, явленную во Христе (Рим. 3:22, 26; Гал. 2:16, 20). Человек должен уверовать в Благую Весть, потому что через нее передается Божье спасение.

2) *Взрастать*. Евангелие — это и весть, которую нужно принять, и то, в чем нужно утверждаться (1 Кор. 15:1-2); оно и дает жизнь, и поддерживает ее. Дух передает мудрость, глубже погружая человека в познание благовестия распятия (1 Кор. 1:18 — 2:16). Павел стремится благовествовать христианам, находящимся в Риме, как в посланиях, так и лично (Рим. 1:15).

3) *Надеяться*. «Надежда благовествования» (Кол. 1:23) подразумевает возвращение Христа и небесную славу (Кол. 1:5; 2 Фес. 2:14-16), а также последний суд (Рим. 2:16). Тем, кто воспринял Благую Весть, суд не внушает ужаса, поскольку Судия избавил их от грядущего гнева (Рим. 8:1; 1 Фес. 1:10). Последний суд означает их окончательное оправдание (1 Кор. 4:5; Гал. 5:5). Те, кто перед смертью уверовал в Евангелие (1 Пет. 4:6), не разделял судьбу беззаконных; их отклик на Благую Весть обеспечит им оправдание их грядущим Господом (1 Пет. 4:5-6; 5:4) и долю в наследст-

ве нетленном, хранящемся на небесах (1 Пет. 1:4).

Дж. Нокс Чамблин

См. также: СМЕРТЬ ХРИСТА; ВЕРА; БЛАГОДАТЬ; ИИСУС ХРИСТОС; БЛАГОВЕСТИЕ; СПАСЕНИЕ.

Литература: W. Barclay, *New Testament Words*, pp. 101-6; U. Becker, *NIDNTT*, 2:107-15; K. Chamblin, *Gospel according to Paul*; G. Friedrich, *TDNT*, 2:707-37; P. Stuhlmacher, ed., *The Gospel and the Gospels*.

ЕВРЕЯМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ

(HEBREWS, THEOLOGY OF)

Богословская тема Послания к евреям может быть сформулирована в одном слове: христология. Ни один из других библейских текстов, кроме четырех евангелий, не сосредотачивается с такой полнотой и силой на личности и искупительных свершениях Иисуса Христа. Вероятно, именно этот фактор больше, чем какой-либо другой, обеспечил Посланию к евреям, несмотря на сомнения относительно его апостольского происхождения, выдающееся место в библейском каноне ранней церкви, сложившемся на Западе (в Карфагене и Риме) не позднее IV столетия. В восточном христианстве, по-видимому, с самого начала считалось, что Послание принадлежит Павлу.

Введение (Евр. 1:1-3) предваряет изложение, словно великолепная виньетка, изображающая Сына Божьего в сиянии Его вселенской власти. Здесь множество не прямых ссылок на Его божественную сущность, в которых говорится, что Иисус исполнил три божественно предначертанных в Ветхом Завете служения — Пророка, Царя и Первосвященника. Элемент пророчества освещен в Евр. 1:1-2, где объявлено, что Иисус — это Сын, в Котором Бог говорит Свое искупительное Слово последних дней. Далее, в последней части стиха Евр. 1:3 описывается воцарение Иисуса над вселенной: «Воссел одесную (престола) величия на высоте». Такое высокое положение — прямое следствие Его первосвященнического служения: «совершив Собою очищение грехов наших». Именно этот первосвященнический аспект личности и служения Иисуса оказывается в дальнейшем в центре Послания к евреям.

Для удобства анализа Послание можно разбить на две большие части. В первой из них (Евр. 1:1 — 10:18) главная тема — превосходство Христа как вечного Первосвященника. Говорится о Его окончательном превосходстве над самыми уважаемыми и

ценимыми институтами древней иудейской веры. Христос первичен по сравнению со Словом Божьим, сказанным через пророков, поскольку Он Сам и есть искупительное Божье Слово последних дней. Он превосходит все ангельское воинство, поскольку ни один из ангелов не может похвалиться, что он — Сын Божий, по природе Своей полностью божественный (Евр. 1:4-14) и все-таки — полностью человеческий (Евр. 2:5-18). Благодаря двум этим свойствам единственно Он — верный и вечный искупитель грехов Своего народа. Ввиду этой исключительности Своего существа Он также превосходит великого израильского законодателя, Моисея (Евр. 3:1-6), как Творец превосходит Свое творение. Духовный покой от мертвых дел, предложенный Иисусом, превосходит временный покой, который предоставили Моисей и Иисус Навин, овладев землей обетованной (Евр. 4:1-11, особенно Евр. 4:9-10). Начиная с Евр. 5 прослеживается центральная богословская концепция Послания: вечное духовное первосвященничество, воспринятое Иисусом через принесение Себя в вечную жертву за грехи многих. Оно несравненно превосходней временного земного служения Аарона и его преемников (Евр. 4:14 — 5:11; 7:1 — 10:18).

Здесь христология Послания достигает своего высшего пика, когда Иисус, первосвященник веков, входит во внутреннее святилище вселенной и, добровольно подчинившись Богу, приносит Свою Плоть и Кровь в жертву за грехи, однажды, навсегда и ради всех людей. Он — и священник, и жертва, и приносящий жертву, и жертвоприношение!

В Евр. 10:19 — 13:25 христологический акцент смещается с формальной аргументации на практические приложения. Ведущей темой теперь становится настоятельный призыв к читателю не колеблясь довериться тому, что вечное первосвященничество Иисуса вполне достаточно (Евр. 10:19-39), и вдохновляться совершенным примером веры и терпения, проявленных Им в дни Своего воплощения (Евр. 12:1-4). Иисус — последний и величайший из всех в длинном ряду призванных к свидетельству подвижников веры, перечисленных в знаменитой одиннадцатой главе. Читатели призываются сосредоточить свое самое пристальное внимание на Нем и только на Нем — если они хотят успешно пройти

жизненное поприще. Четыре «наставительных» места (Евр. 2:1-4; 3:7-19; 4:11-13; 5:11 — 6:20) высвечивают неотступную пастырскую заботу, наполняющую собою все Послание.

Еще одной важной отличительной особенностью в богословии Послания к евреям является его библиология, что отражено как в ветхозаветных обоснованиях, которые приведены для всех содержащихся в Послании тезисов, так и в том особом способе, которым автор их приводит. Во-первых, основа всего Послания — священнические и жертвенные обряды Израиля, изложенные в Исх. 24 — 40 и во всей Книге Левит.

Во-вторых, то, как автор приводит цитаты из Писания, свидетельствует о его глубоком уважении к авторитету Библии. Кроме всего двух случаев (Евр. 4:7 и Евр. 7:14, где упомянут священнописатель-человек) цитаты всегда предваряются указанием на их божественный, «из мира иного», источник:

- «Бог сказал», или «говорит Господь» и синонимичные (Евр. 1:5; 4:3; 5:5-6; 7:21; 8:8; 12:26; 13:5).
- «Некто засвидетельствовал» (Евр. 2:6).
- «Христос говорит» (Евр. 2:11; 10:5).
- «Говорит [свидетельствует] Дух Святой» (Евр. 3:7; 10:15, 17).
- «Засвидетельствовано» (Евр. 7:17).
- Прямая цитата без указания источника (Евр. 10:37).
- «Утешение, которое предлагается вам» (Евр. 12:5).
- «Мы смело говорим» (Евр. 13:6).

В-третьих, Послание к евреям структурно выстроено вокруг определенных текстов-обоснований, их мы и рассмотрим в первую очередь, ввиду той центральной роли, которую каждый из них приобретает по мере развертывания аргументации Послания. Несомненно, что количественно они составляют лишь малую часть от всех ветхозаветных ссылок и аллюзий, которыми насыщено Послание, но остальные представляются более-менее произвольными и могут быть учтены в рамках рубрикации основных текстов, которую мы сейчас рассмотрим. Всего их десять, и суть каждого может быть вкратце выражена следующим образом:

Тема	Ветхозаветный источник	Евреям
1. Божественность природы и предназначения Сына	Пс. 2:7	1:5; 5:5
2. Человеческая природа Сына и Его отождествление с человечеством	Пс. 8:5-7	2:6-8
3. Предостережение против духовного отступничества («ныне... не войдут в покой Мой»)	Пс. 94:7-11	3:7-11
4. Вечная природа Сына и Его вечное служение	Пс. 109:4	5:6; 7:17
5. Новый Завет, обосновывающий священничество Христа и Его жертву	Иер. 31:31-34	8:7-12; 10:15-17
6. Готовность к самопожертвованию, указывающая на окончательное превосходство искупительного подвижничества Иисуса	Пс. 39:6-8	10:5-7
7. Призыв быть неотступными, оставаясь верными	Авв. 2:3-4	10:37-38
8. Призыв быть неотступными, подчиняясь духовной дисциплине	Пр. 3:11-12	12:5-6
9. Сотрясение неба и земли в конце времен	Агг. 2:6	12:26
10. Призыв довольствоваться имеющимся	Вт. 31:6; Пс. 117:6-7	13:5-6

Эти тексты образуют основу для рассмотрения остальных богословских характеристик Послания к евреям.

Божественность природы и предназначения Сына. Божественная природа Иисуса явственно подтверждается при установлении Его превосходства над ангельским воинством (Евр. 1:1-4). Со стиха Евр. 1:5 начинается череда прямых цитат из Ветхого Завета — выстроенные как неоспоримое свидетельство, они единой нитью пронизывают всю главу до конца. Это наиболее оче-

видное во всем Послании проявление приверженности священнописателя к аргументации посредством цитат.

Человеческая природа Сына и Его отождествление с человечеством. Превосходство Иисуса над ангелами выступает также обоснованием того, что Его природа полностью вечна (Евр. 2:5-18). «Но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честию Иисус» (Евр. 2:9) является стержневой фразой. Иисус, «Сын человеческий», сделался мессианским представителем всего человечества. Он — безгрешный Сын Бога, и полное восприятие Им человеческого удела, особенно страданий и смерти, уничтожило дьявола с его губительными для человечества планами. Более того, благодаря такому отождествлению с человечеством Он не стыдится назвать нас «братьями» и становится нашим «милостивым и верным Первосвященником» (Евр. 2:17).

Предостережение против духовного отступничества. Священнописатель Послания к евреям решительно озабочен опасностями для духовной жизни своих читателей и в поучениях Послания о христианской жизни приводит суровые предостережения, смысл которых можно выразить словом *неотступность*.

Призыв войти в покой относится не к небесам, а к духовному покою того, кто идет по пути веры, полностью приобщившись к Иисусу. В Послании к евреям вера рассматривается в первую очередь как паломничество — долгий жизненный путь странника, издали видящего обетованный берег (Евр. 11:13-16, 39-40). Неотступность веры, высшим примером которой выступает Иисус (Евр. 5:7-9; 12:1-4), проявляется в том, что мы «твердо сохраним до конца» нашу убежденность.

Слова псалмопевца выявляют, что этот покой уже ныне доступен нам (Евр. 4:7-11). Овладение землей обетованной под руководством Иисуса Навина не могло предоставить его полностью и исчерпывающее. Чтобы войти в этот покой, не следует жалеть никаких усилий (Евр. 4:11).

Вечная природа Сына и Его вечное служение. В Евр. 5:5-6 священнописатель дополняет цитату из Пс. 2:7 о богосыновстве Иисуса цитатой из Пс. 109:4, с тем чтобы высветить главную тему Послания: вечную природу первосвященничества Иисуса. Подобно Аароновым священникам, Он вос-

принял это служение по велению Бога (Евр. 5:4-5), но в отличие от них Его посвящение происходит на основе совершенно иного завета (Евр. 7:11-14), в котором Он объявляется священником *вовек* (Евр. 7:15-22). Отсюда и превосходство Его служения: Он *всегда* жив, чтобы ходатайствовать за Свой народ (Евр. 7:25). Но реализоваться это превосходство может лишь благодаря Его служению для примирения святого Бога с греховным человечеством. Иисус — одновременно священник и жертва (Евр. 7:27). Теперь подготовлены условия для еще одной характерной темы Послания: богословия искупления (Евр. 8:1 — 10:8).

Новый Завет. Склонность автора к обоснованию с помощью текстовых ссылок усиливается в Евр. 8, где пять из тринадцати стихов прямо цитируют место о новом завете в Иер. 31:31-34. В Евр. 8:6 содержится ключ для толкования, так как в этом стихе обобщается аргументация, приведенная ранее, в Евр. 7:11-14. Служение Иисуса в качестве вечного первосвященника включает в себя Его роль заступника, благодаря которой возможен лучший завет, утвержденный на лучших обетованиях (ср. Евр. 7:22, где впервые высказана эта мысль).

Этот новый завет подразумевает прямые и сердечные взаимоотношения Бога со Своим народом. Согласно его условиям, знаком принадлежности будут сами эти взаимоотношения: «все, от малого до большого, будут знать Меня» (Евр. 8:11). Залогом его выступает превосходнейшая жертва, принесенная Самим Иисусом, вечным Первосвященником, а не кровь жертвенных животных (Евр. 9:11-15; 10:1-4). Эта жертва, вместо временного покрытия греха «очистит совесть нашу... для служения Богу живому» (Евр. 9:14), дав каждому верующему сердечное побуждение к такому служению, основанное на полной уверенности в безусловной природе Его искупительной любви.

Готовность к самопожертвованию. Иисусом тоже двигало побуждение сердца, полностью преданного исполнению воли Отца. В этом суть приведенного отрывка из Пс. 39:7-9 в Евр. 10:5-7. В Ветхом Завете ясно указано на потенциальную отрешенность, с какой совершается жертвоприношение (1 Цар. 15:22-23; Пс. 50:18-19; Ос. 6:6). В глазах Бога сердечные намерения всегда были ценнее любых жертвоприношений. Иисус в качестве утвержденного Богом первосвященника совершает идеаль-

ное жертвоприношение, подчинив Свою волю воле Отца и принеся в жертву Себя. Этот предельный уровень самопожертвования в совершенном и вечном принесении жертвы делает Иисуса залогом лучшего завета. Повторение отрывка о завете из Иеремии 31:33-34 в Евр. 10:16-18 приобретает здесь особое значение. Верующим дается идеальный залог спасения: совесть, освобожденная от тирании мертвых дел, очищенная для служения Богу живому.

Призыв быть неотступными, оставаясь верными. Библейская вера — это нечто большее, нежели гносеологическая абстракция, она содержит в себе представления о конкретных делах, что точнее всего передает существительное *верность*. Такие представления акцентированы в Послании к евреям, возможно, отчетливее, чем где бы то ни было в Новом Завете. Во второй половине 10-й главы призывы «да приступаем с искренним сердцем» (Евр. 10:22), «будем держаться исповедания упования неуклонно» (Евр. 10:23), «будем внимательны» (Евр. 10:24), сопровождаемые такими ключевыми словами, как «упование» (Евр. 10:35) и «терпение» (Евр. 10:36), служат самой выразительной иллюстрацией. Священнописатель, приводя в обоснование цитату из Аввакума (Евр. 10:37-38), разъясняет веру через стойкость к спасению (Евр. 10:39). И наконец, в более широкой перспективе, перечисление Божьих подвижников и подвижниц в Евр. 11 достигает своей кульминации в превосходящем примере веры и терпения Иисуса (Евр. 12:1-4), после чего в заключительной части Послания следует призыв принимать наказания по благодати. Этим еще раз подтверждается, что вера в Послании к евреям рассматривается главным образом как паломничество.

Призыв быть неотступными, подчиняясь духовной дисциплине. Иисус — в большей степени, нежели ветхозаветные подвижники из Евр. 11, — вот Кто должен приковывать наши взоры как пример истинной неотступности (Евр. 12:1-4). Как Он покорился воле Отца, которая в конечном счете означала для Него крест, так должны поступать и мы.

Священнописатель апеллирует к авторитету Писания с помощью цитаты из Пр. 3:11-12. Боль, неизбежная при вправлении и лечении поврежденных конечностей, упоминается в качестве выразительной аналогии для духовной хромоты читателей

(Евр. 12:11-13). Акцент на угрожающей им опасности лишиться благодати (Евр. 12:15) указывает на прискорбную, но слишком распространенную в царстве духовного трагедию — гибель самодовольного, успокоенного духа. Очевидно, читателей следовало вывести из их кажущейся удобной гавани заводи иудаизма. Они, подобно нам, должны рискнуть всем, чтобы убедиться в абсолютной достаточности Христа, своего вечного Первосвященника в этой жизни и в следующей.

Сотрясение неба и земли в конце времен. Глава 12 заканчивается на мрачной эсхатологической ноте (Евр. 12:18-29), напоминанием, что Бог сказал Свое последнее слово через Иисуса, в кроплении Крови Его как Ходатая нового завета (Евр. 12:24). Здесь отчетливо утверждаются слова Иисуса о том, что «небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф. 24:35).

Именно с этой темы начиналось Послание. Бог, первоначально, в прежние времена, говоривший со Своим народом многими различными способами, в эти последние дни говорит с нами в Сыне (Евр. 1:1-2). Здесь проявляется контраст между объятью мраком и бурей земной горой Синай, с одной стороны, и сияющим славой небесным Иерусалимом — с другой. Как голос Бога потрясал землю в прошлом, так Его последнее слово потрясет всю вселенную (Агг. 2:6). Распад физической вселенной откроет путь для возникновения вечного миропорядка во всей его непреходящей славе.

Призыв «хранить благодать» (Евр. 12:28) звучит снова как напоминание о том, что для смертных нет иного способа совершить угодное Богу служение, кроме благодати (Рим. 12:1). Только через благодать можем мы приобщиться к Его вечному Царству.

Призыв довольствоваться имеющимся. Глава 13 — это своего рода послесловие с практическими советами. Можно понять, что для некоей группы людей, испытывающих предпологаемое в Послании особое давление, затруднительно было бы чувствовать себя довольными. По-видимому, это были люди обеспеченные (Евр. 10:32-34), и несомненно, что их привычный земной образ жизни подвергался риску. Для них совершенно естественным было стремление оказаться в более благоприятной и безопасной ситуации.

Как и ранее в Послании, так и здесь, призыв заключается в том, чтобы сосредото-

читься на достаточности Иисуса как нашего вечного Первосвященника (Евр. 13:8-15). Истинное удовлетворение порождается надеждой на обетования Божьи. Имея уверенность в том, что Он, будучи вечен, никогда не оставит нас и не отвернется от нас, мы отрешаемся от страхов человеческих.

Такое состояние духа можно приобрести, лишь имея сердце, проникнутое благодатью, а не внешней обрядностью. Ничем не ограниченное признание нас Богом благодаря священническим свершениям Иисуса было на протяжении всего Послания главным мотивом, позволяющим установить контакт с читателями его автору, он побуждает их воспринять свою высочайшую привилегию и ответственность — предрепеть до конца.

Леонард С. Уоллмарк

Литература: G. L. Archer, Jr., *The Epistle to the Hebrews: A Study Manual*; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*; T. Hewitt, *The Epistle to the Hebrews: An Introduction and Commentary*; W. L. Lane, *Call to Commitment: Responding to the Message of Hebrews*; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*.

ЕГИПЕТ

(ЕГУРТ)

Одна из великих держав древнего Ближнего Востока, Египет доминировал на международной сцене в догосударственный период жизни Израиля. Ко времени объединенного Израильского царства в Египте наступил долгий закат его могущества и влияния. В период своего упадка «Нильское царство» оставалось потенциальной угрозой для еврейского государства, что проявляется на примере набега Сусакима на пятый год царствования Ровоама (3 Цар. 14:25), однако со временем эта угроза уменьшалась. Для независимых Израильского и Иудейского царств главный источник внешней угрозы постепенно смещался на север.

Несмотря на утрату былого исторического значения Египет оставался выразительным богословским символом. Во всей Библии Египту отводится двойственная роль: это одновременно страна-убежище и страна угнетения, место, из которого нужно «вырваться», и место, где можно скрыться. Такую роль Египет начал играть при Аврааме. Патриарх искал убежища в Египте, потому что «был голод в той земле» (Быт. 12:10); и все же ему пришлось скрываться, когда фараон захотел взять Сару в царский гарем. Это было, кстати, первое документи-

рованное столкновение между обожествляемым правителем Египта и Яхве, Богом Авраама.

В истории Иосифа Египет изображен уже обстоятельнее и раскрывается двойственность его роли. Египет — это страна угнетения, где Иосиф сначала был обращен в рабство, а затем попал в тюрьму. Но Египет — также страна надежды и убежища, в которой Иосиф стал вторым человеком после фараона. Благодаря своему высокому положению он помог переселиться туда своим родственникам и спас их от голода. Одним из мотивов в истории Иосифа является то, что Бог не связан национальными границами. Бог благословляет владения Потифара (а также и самого Потифара), когда Иосиф становится надзирателем у этого царедворца (Быт. 39:5). Египет слыл страной мудрости, и именно к этой его ауре обращается Иосиф, советуя фараону найти «мужа разумного и мудрого» (Быт. 41:33). Разумеется, Иосиф и был истинным человеком, одним из Мудрых — тех, кто знает, как устроен мир и в божественном, и в человеческом смысле.

Эта обитель мудрости, страна убежища и надежды, стала страной рабства, когда «восстал в Египте новый царь, который не знал Иосифа» (Исх. 1:8). Жестокие бедствия израильтян в Египте звучат отголоском во всех последующих упоминаниях об этой стране. Во все время борьбы между фараоном и Яхве Египет сделался символом всего, что противостоит Богу. Пресловутая мудрость Египта оказалась ложной мудростью, которая не смогла помочь египтянам одолеть Бога Израиля. Даже обожествляемый фараон оказался человеком, в той же мере подверженным смерти, как и его народ.

Отождествление Египта с угнетением утвердилось в сознании народа Израиля и легло в основу центрального религиозного праздника — пасхи. Для священнописателя Второзакония право Бога требовать поклонения от Своего народа отчасти обусловлено Его исторической ролью освободителя. «Чтобы не забыл ты Господа, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Вт. 6:12). Это было сделано «потому, что любит вас Господь... вывел вас Господь рукою крепкою, и освободил тебя из дома рабства, из руки фараона, царя Египетского» (Вт. 7:8).

Во времена Соломона Египет становится уже не угнетателем, а торговым партнером (3 Цар. 10:28), поддерживающим дипломатические отношения и сохраняющим культурное влияние. Автор 3 Царств заявляет, что мудрость Соломона выше «всей мудрости Египтян» (3 Цар. 4:30). Роль угнетателя Божьего народа вскоре переходит от Египта к Ассирии и Вавилону.

По иронии судьбы после взятия вавилонянами Иерусалима Египет превращается в страну убежища. И все же это ложное убежище, поскольку укрывающиеся там евреи возлагают свои надежды на вымирающую нацию, а не на живого Бога. Подобно народу, пропавшему в пустыне, некоторые из переживших гибель Иудеи предпочитают жить в относительно спокойном Египте, нежели находиться во власти Бога в Палестине. Иеремия раскрывает приговор Бога: «Посещу живущих в земле Египетской, как Я посетил Иерусалим, мечем, голодом и моровою язвою» (Иер. 44:13).

Бог говорит о любви к Своему народу словами пророка Осии: «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» (Ос. 11:1). Однако народ отвергается Бога, и Он скорбит: «Не возвратится он в Египет; но Ассур — он будет царем его, потому что они не захотели обратиться ко Мне» (Ос. 11:5). В этом откровении Египет снова играет роль страны угнетения, на этот раз — под игом Ассирии.

В Евангелии от Матфея Египет одновременно и страна убежища, и страна, из которой надо бежать. Одной из целей Матфея при составлении Евангелия было изобразить Иисуса в виде нового Моисея. Матфей сообщает, что Иосиф получил во сне предупреждение: взять Иисуса и Матерь Его и бежать в Египет (Мф. 2:14). После смерти Ирода ангел велел Иосифу возвращаться в израильские земли. Матфей вспоминает в этой связи пророчество из Ос. 11, чтобы акцентировать причастность Иисуса к историческим страданиям Божьего народа (Мф. 2:15). Подобно Моисею, Иисус выходит из Египта, избегнув соблазна роскошной, легкой и спокойной жизни. Вместо этого Он исполняет волю Бога и следует в Иерусалим, с которым и связывает свою жизнь.

Томас У. Дэйвис

См. также: ИСХОД: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; МОИСЕЙ.

Литература: D.Hill, *The Gospel of Matthew*; J.M.Miller and J.H.Hayes, *A History of Israel and Judah*.

ЕЗДРА: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(EZRA. THEOLOGY OF)

Верховное владычество Бога и дела Его. Бог — это «Бог неба и земли» (Езд. 5:11). Он возносит царей и дает им их царства (Езд. 1:2). Он способен возбуждать их дух, так чтобы они исполняли слово Его (Езд. 1:1). Могущественный Артаксеркс, царь царей, не смог отказать ни в одной просьбе простому книжнику, над которым была рука Бога (Езд. 7:6, 12). Сатрапы, знать, правители и рьяные противники с легкостью превращаются в деятельных помощников в замысле Яхве о возрождении Его народа.

Мало того что монархи уступают дорогу, позволяя осуществиться Божиим замыслам, они сами должны стать орудиями для достижения высших целей Бога. Великий Кир, попиравший ногами мировые державы, первым издал судьбоносное постановление о возвращении и восстановлении храма (Езд. 1:1-4). Недостаточно того, что «царь царей» позволяет отстроить храм Яхве. Он должен позаботиться о его славе, оплатить жертвоприношения в нем и предоставить ресурсы целой провинции на его нужды (Езд. 7:12-18). Артаксеркс не только должен быть терпим к Торе — он также издает приказ, что все повеления Святого Израиля следуют исполнять со тщанием. Он также распорядится сурово судить тех, кто не соблюдает закона Божьего (Езд. 7:25-26).

В этой книге нет пышных, театрально-зрелищных чудес. Бог Израиля стремится исподволь воздействовать на сердца всех людей, великих и малых. Здесь не будет посрамления могущественного фараона великими казнями. Великий Творец безмолвно отходит в сторону и позволяет Своим противникам попробовать разрушить Его верховные замыслы (Езд. 4; 5). Когда успех уже кажется безнадежным, эти враги внезапно получают приказ не только не препятствовать работам, но и оплатить все расходы из собранных ими налогов и податей (Езд. 6:6-7). Служители Бога освобождаются от податей, налогов и пошлин (Езд. 7:24). Те, кто пытался прекратить работы, должны теперь обеспечивать их проведение. Все необходимое должно предоставляться неукоснительно. Всякий, кто станет препятствовать работам, будет пригвожден к бревну из своего собственного дома (Езд. 6:11). От самых малых до самых великих, никто

не воспротивится верховной благодати Бога.

Никто не видит Его, но Бог не бездействует. Золотые сосуды, взятые из Его храма при Навуходоносоре, должны быть возвращены. Однако золотых идолов при этом переселении не несут. Свиток Кира сообщает нам, что многие народы вернулись на свою родину и многие идолы были возвращены в свои храмы. Возвращение этих скромных иудеев было уникальным, потому что у них не было золотых кумиров, а только явные знамения верховного владычества их Бога.

Постоянство Бога. Бог — это не только Бог небес, но также Бог «отцов наших» (Езд. 7:27). Он возбуждает дух не только у царей, но также у глав еврейских семейств, которые тем же Святым Духом побуждаются вернуться и отстроить храм. По сути дела, рука Бога — благодетель для всех, кто прибегает к Нему (Езд. 8:22). Его рука простерта над Его народом, чтобы уберечь его от козней и неожиданных опасностей. Так, израильтяне могут позволить себе отказаться от царского охранения (Езд. 8:31). Ездра способен выполнить свою задачу и прийти в Иерусалим, так как над ним была благодетельная рука Бога (Езд. 7:9; 8:17-18).

Благодать и святость Бога. Бог праведен, и перед Ним не может стоять нечистый человек (Езд. 9:15). Вина Израиля была так велика, что возросла до небес (Езд. 9:6). За малое время благодати сухие кости Израиля вернулись к жизни. Рабы в оковах удостоились великих милостей в присутствии персидских царей. Они смогли утвердиться на месте святыни Божьей. Народ, не имеющий пристанища, попал за ограждение Божьей защиты (Езд. 9:8-9). Погрязшим в беззакониях, им, несмотря на это, была дарована надежда (Езд. 10:2). При своей великой вине они удостоились удивительной, незаслуженной милости (Езд. 9:13).

Писание. Бог дал Израилю Свою Тору (закон) через Моисея, человека Божья (Езд. 3:2). Поэтому Тору можно также называть законом Моисеевым (Езд. 7:6). Она не только пересказывается, но и записана (Езд. 3:2). Ездра не просто расположил сердце свое к тому, чтобы изучать закон, он также исполнял его (Езд. 7:10). Закону обучают других людей, чтобы они могли делать то же самое. Закон должен исполняться, иначе последует суровое наказание.

Народ Божий. Малая группа людей в книге Ездры — это нечто большее, чем кулка изгнанников. Это святой остаток с возложенной на него священной миссией. Это великое поручение было дано им Богом ни много ни мало как через самого царя библейского мира, великого Кира, помазанника Божьего (Езд. 1:1-4; Ис. 45:1). Его слова даже предваряются небезызвестной формулой пророческих речей («так говорит...»).

Как нередко бывает с библейскими поручениями, далее следуют два распоряжения. Израильтяне должны пойти и построить дом Господень. Хотя и данное Киrom, это поручение не является полностью мирским. Люди, откликнувшиеся на него, — это все, «в ком возбудил Бог дух... пойти строить дом Господень» (Езд. 1:5). А евреи, которые не хотели возвращаться, по распоряжению Кира оказывали другим помощь имуществом и ценностями (Езд. 1:6).

Возможно, это и было то «святое семя», остаток, о котором говорится в Ис. 6:12-13. То, как они откликнулись на Слово Божье в Торе и на слова своих благочестивых богоизбранных вождей, предопределило облик иудаизма в грядущие столетия. В каком-то смысле благодаря их делам решалось, сможет ли библейская, Моисеева вера просуществовать до эпохи Нового Завета.

Они не были безымянной толпой. Это были настоящие живые люди, названные по именам (Езд. 8:20). У них были родословные корни, связывающие их со всем Божиим народом, начиная с дней Исхода. В перечне глав поколений приводится не только численность, но и имена (Езд. 2; 8:1-14). Существенно, кто они такие. Критически важна их родственная солидарность. Это был народ, имевший свое предназначение.

Бог держал на израильтянах Свою руку (Езд. 8:22). На них возложена священная миссия. В каком-то смысле, будущее искупительного замысла Бога находится в их руках. Именно поэтому они как народ должны были «отделиться». Они были народом святым и не могли соприкасаться с иноплеменными мерзостями. В Езд. 9:1 евреи противопоставляются народам, которые своей нечистотой наполнили землю от края и до края.

Им было обещано особое благоволение Бога, если они будут искать Его. Однако они были предупреждены, что Его могущество и Его гнев обратятся на всех, оставляющих Его (Езд. 8:22). Неверность привела

этот народ на грань уничтожения. Ныне за краткий миг спасительной Божьей благодати они вызволены из рабства и получили еще один шанс на выживание.

Все зависит от их верности. Если они останутся верны своему Богу, Он предоставит им возможность питаться всеми благами этой земли. Он также укрепит их, чтобы они могли передать землю в наследие своим сыновьям (Езд. 9:12). Они имеют не только корни в прошлом, но и основание для будущего. То, что они сделают, повлияет на благополучие их потомков в грядущих поколениях.

Если бы они не держались со всей твердостью веры своих отцов, не было бы патриотического движения Маккавеев, противостоявших греческой религии, которую Антиох IV пытался насильно привить этому народу. Ученики Христа родились бы в стране, находящейся под сенью храма Зевса.

Божий народ в Книге Ездры является народом завета. Это те, кто благоговеет перед заповедями Бога (Езд. 10:3). Это народ, который говорит своему вождю: «Мы с тобою. Ободришь и действуй!» (Езд. 10:4). Когда их вождь ставит их перед необходимостью исполнять неприятные им решения, они отвечают: «Как ты сказал, так и сделаем» (Езд. 10:12). Они отличаются от тех людей у горы Синай, которые приняли великое вероисповедание и тут же предалися поклонению золотому тельцу (Исх. 24:3). Их отношение к своим руководителям выражается лаконичной фразой «и сделали так вышедшие из плена» (Езд. 10:16).

Пути благодати. Первым зафиксированным мероприятием паломников стало то, что они собрались «как один человек» (Езд. 3:1). Они вполне осознавали всю важность единства и общего поклонения Богу. Они в точности следовали примеру своего отца Авраама. Первое, что они построили на этой земле, был жертвенник (Езд. 3:2).

Еще до того как было заложено основание храма, они начали праздновать праздник кущей (шалашей). Бог дал им этот праздник в напоминание о неустроенном существовании Израиля в пустыне и о скоротечности жизни. Их поклонение Богу сопровождалось музыкой, восхвалениями и религиозными песнопениями (Езд. 3:10-11). В их литургии праздновалась нескончаемая, вечная благодать Бога, Который вызволил их из рабства (Езд. 3:11).

Несомненно, единство этого сообщества упрочилось в торжественную минуту закладки основания храма. Во время этого особого богослужения они разделили друг с другом радость свою и свою печаль (3:12-13). Для них было бы просто отложить поклонение Богу, пока храм не будет полностью построен. Однако эти переселенцы понимали, что поклонение и благочестие начинаются раньше выстроенных зданий.

Крошечное стадо Ездры было окружено могущественными хищными врагами. Поэтому он не мог позволить им отправиться в путь без молитвы и поста (Езд. 8:21). Он восхвалял перед царем великое провидение Божье. И все вместе они прибегли к Господу за Его защитой. В тексте отмечается ответственность этих усилий в словах «Он [Бог] услышал нас» (Езд. 8:23). Ездра узнал, что не только Бог простирает руку над Своим народом, но и народ может при необходимости простереть свои руки в мольбе к Нему (Езд. 9:5).

Вдобавок к совместному поклонению Богу для этого вновь возникшего сообщества оказалась чрезвычайно полезна проповедь Слова: когда решимость израильтян завершить свою миссию поколебалась, появились пророки Аггей и Захария. Эти пророки говорили свои речи во имя Бога Израилева, Который был над ними (Езд. 5:1). Народ откликнулся тем, что люди встали и приступили к выполнению своей божественно назначенной задачи (Езд. 5:2). Пророки оставались с ними и укрепляли их как помазанные проповедники Слова.

Руководство и служение. Ездра осознал всю важность хорошего руководства. Он не отправился в свое путешествие в землю отцов до тех пор, пока к нему не присоединились знающие и понимающие люди (Езд. 8:16-18). Однако образованность и осведомленность не были единственными требованиями к начальствующим. Служители должны были подчинять себя жесткой системе ответственности. Сокровища сообщества были тщательно взвешены, а затем снова взвешены и пересчитаны по прибытии (Езд. 8:25-34) в Иерусалим.

Предполагалось, что начальствующие будут служить примером для паствы. Ездра был совершенно обескуражен, узнав, что они-то и были первыми в том, чтобы брать себе иноплеменных жен (Езд. 9:2). Таких руководителей не только отстранили от служения, но и вся книга заканчивается

перечислением их имен, увековеченных в написание грядущим поколениям (Езд. 10:18-44).

Иудейский Талмуд считает Ездру вторым Моисеем. С библейской точки зрения об этом сравнении можно сказать многое. Этот человек не был просто законником, который уделял бы излишнее внимание букве закона. Он был, в каком-то смысле, вторым отцом библейского иудаизма, руководя его вторым рождением и восстановлением. Он укрепил единство своего народа и его духовную общность, которые поддерживали веру живую до времени явления Христа.

Подобно Моисею, он был знающим книжником, расположившим свое сердце к тому, чтобы изучать закон Божий (Езд. 7:6, 10). Как и Моисей, он повел свой народ в опасное путешествие из чужой страны. Он собрал добровольные пожертвования для святого места, где поклоняться Богу. Он сумел подобрать руководителей, которые могли бы помочь ему в выполнении его задачи. Его стиль руководства сходен с тем, что был у Моисея. Столкнувшись с кризисом в сообществе, он распростерся перед Господом (Чис. 16:4; Езд. 9:5).

Этика и политика в сообществе. На первый взгляд, разрыв браков с иноплемennыми женами в последних двух главах кажется мерой крайней и довольно жестокой. Следует помнить, что в дни, когда положение отчаянное, и меры требуются отчаянные. Смешение с нечистыми привело сообщество на грань уничтожения (Езд. 9:14). Будущее библейской веры зависело от того, как будет решена эта проблема.

Развод — дело серьезное. Однако не более серьезное, чем искупление человечества. Необходимо отметить, что в подобных случаях никогда не рождалось супружеское счастье. Еще когда израильтяне только вернулись в свою землю, иноплемennики пришли и сказали им: «Будем и мы строить с вами, потому что мы, как и вы, прибегаем к Богу нашему» (Езд. 4:2). Каждый из евреев мог тем или иным образом узнать ответ своих вождей, которые сказали: «Не строить вам вместе с нами дом Богу нашему» (Езд. 4:3). Брак партнеров, не разделяющих общих интересов, особенно в религиозных вопросах, в любом случае вряд ли будет длиться долго.

Следует упомянуть, что все эти браки не были самоуправно расторгнуты без всяких раздумий. Были назначены начальствующи-

е, чтобы рассматривать каждый случай в отдельности (Езд. 10:14). Без сомнения, существовала возможность решить, нельзя ли каких-то из жен принять в сообщество верующих, с тем чтобы они более не считались иноплемennыми.

Изгнание, по-видимому, было крайним шагом. Тем не менее необходимо помнить, что *raison d'être*, смысл жизни этого сообщества, заключался в построении дома Божьего. Люди, которые не смогли бы в дальнейшем хранить верность этой главной цели, не захотели бы связывать себя с сообществом, которое подчиняло ей все свое существование.

Пол Фергюсон

См. также: ИЗРАИЛЬ; НЕЕМИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: J. Bright, *History of Israel*; B. Childs, *Introduction of the Old Testament as Scripture*; F. C. Fensham, *Ezra and Nehemiah*; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*; J. Myers, *Ezra-Nehemiah*; H. G. Williamson, *Ezra-Nehemiah*.

ЕККЛЕСИАСТ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(ECCLESIASTES, THEOLOGY OF)

Вокруг Книги Екклесиаста велось немало споров. Некоторые ранние иудейские толкователи даже сомневались в ее каноничности. Иногда там даются явно противоречивые советы. Автор книги, скрывающийся за именем Кохелет (что в современных переводах понимается как «Проповедник» или «Учитель»), может, с одной стороны, сказать «возненавидел я жизнь» (Ек. 2:17), а с другой, утверждать, что «и псу живому лучше, нежели мертвому льву» (Ек. 9:4). Не так уж редко Екклесиаст противоречит и поучениям других книг Библии. Например, Притчи советуют безраздельно обратиться на путь мудрости, тогда как Кохелет говорит: «Не будь слишком строг, и неставляй себя слишком мудрым» (Ек. 7:16), и заключает, что в конечном счете мудрость не приводит нас к чему-то большему, нежели глупость (Ек. 2:12-16).

Одни иудейские толкователи по этим причинам пренебрегали Книгой Екклесиаста, а другие настаивали на ее включении в канон, предлагая изощренные толкования. Таргум к этой книге (Levine) является показательным примером. Он прежде всего проясняет вопросы, о которых автор искусно и намеренно умалчал, и главный из них — об отождествлении Кохелета и Соломона. Как отмечают все критики и многие евангельско-христианские толкователи (особенно Дилич и Янг), это отнюдь не одно

и то же лицо. Слишком многие места книги не могли быть написаны человеком царского происхождения (Ек. 4:1-3; 3:8-9; 8:2-6). Тем не менее Таргум отождествляет Кохелета и Соломона, чем отчасти способствует тому, чтобы книга была принята религиозным сообществом. Тот же самый Таргум выводит толкование ряда мест книги за пределы разумного, с целью представить учение Кохелета/Соломона как чисто ортодоксальное. Так, Кохелет предостерегает об ущербности книжного знания (Ек. 12:12), а Таргум превращает это в призыв изучать Тору.

Для ранних христианских толкователей характерен тот же принципиальный подход. Следует отметить, что Новый Завет никогда напрямую не ссылается на Книгу Екклесиаста. Единственное упоминание этой книги в первые столетия Церкви встречается в «Пастыре Гермы», причем приведены только два заключительных стиха. Первые комментарии к Екклесиасту засвидетельствованы не ранее III в.

Эти ее первые христианские толкователи выделяли богословское значение текста с помощью аллегорий. Например, частый рефрен Кохелета, советующего слушателям искать удовольствие в еде и питье, превратился в призыв вкушать Тело и Кровь Господа в таинстве причастия. Амвросий усматривает намек на Святую Троицу в нитке, «второе скрученной», из Ек. 4:12.

Проблема толкования Книги Екклесиаста сохраняет остроту до сегодняшнего дня, причем некоторые комментаторы настаивают на авторстве ортодоксального Проповедника, которого отличает позитивное отношение к жизни. Богословский вклад книги, согласно такому подходу, это подтверждение традиций мудрости из Книги Притчей и одобрение маленьких радостей, доступных в жизни посреди падшего мира.

Однако при таком взгляде на данную книгу не учитывается ее литературное построение, а определенные ее аспекты, более негативные, считаются второстепенными; или же дается специфическое толкование отдельно взятых слов и стихов, и при этом навязываются предвзятые идеи о замысле самой книги.

Однако при наиболее естественном прочтении книги нельзя не учесть наличие двух повествователей: это Кохелет, который говорит о себе в первом лице в Ек. 1:12 — 12:7, и второй человек, безымян-

ный учитель мудрости, который рассказывает о Кохелете своему сыну (Ек. 12:12), упоминая о нем в третьем лице (Ек. 1:1-11; 12:8-15). По сути дела, слова Кохелета являются цитатами, заключенными в рамки речи второго персонажа, который и есть повествователь/автор.

Богословие Кохелета (Ек. 1:12 — 12:7). Кохелет — это учитель мудрости, противостоящий обычаям своего народа, в том числе нормативной традиции таких книг, как Притчи. Наиболее частый его рефрен (а рефренов у него несколько) — это «суета сует, все суета». Он использует слово *суета* (*hebel*) свыше двадцати раз. Второй учитель мудрости, в сущности, предваряет и заключает поучения Кохелета этим рефреном, как бы говоря: «Таков главный вывод Кохелета».

Кохелет не удовлетворяется простым заявлением, что все — суета, он выбирает множество областей и показывает, почему смысла нет ни в чем. К примеру, лишен смысла упорный труд. Кохелет приводит множество причин, обосновывающих, почему труд не способен в конечном счете принести удовлетворение. Человек может трудиться и преуспеть, но потом умрет и вынужден будет оставить все тому, кто не прилагал никаких усилий (Ек. 2:17-23). Более того, само побуждение упорно трудиться есть зло, потому что проистекает от зависти (Ек. 4:4). Какой смысл вкладывает Кохелет в понятие труда? Сказать нелегко. С одной стороны, он вспоминает место из Притчей (Пр. 6:10-11), подразумевающее, что не занимающийся трудом сам себя губит (Ек. 4:5), однако тут же приводит другую пословицу (Пр. 17:1), прославляющую умиротворенную жизнь (Ек. 4:6).

Кохелет также заявляет о суетности мира в связи с угнетением, которое видит повсюду вокруг себя (Ек. 4:1-3). Ответственность за большую часть бедствий народа несут прежде всего его правители (Ек. 5:8-9). Кохелет, очевидно, близко принимает к сердцу то, что видит, но он отнюдь не ищет способов облегчить страдания угнетенных или хотя бы стать одним из утешителей, которых им так не хватает (Ек. 4:1). Он никогда не задумывается о конкретных действиях (что вдвойне удивительно, если он и в самом деле царь), но, по-видимому, лишь отвечает на все: «Смотри на действие Божие: ибо кто может выпрямить то, что Он сделал кривым?» (Ек. 7:13).

Пожалуй, наиболее поражает отношение Кохелета к мудрости. Если мудрец что-нибудь и значил в Израиле, то обязан этим он был именно тому, как высоко ценилась его мудрость. Для Кохелета, однако, мудрость в сравнении с глупостью имеет лишь ограниченную и относительную ценность. Анализ стихов Ек. 2:12-16 иллюстрирует такой его подход. В начальной фазе этого сравнительного исследования мудрости и глупости его высказывания весьма сходны с поучениями Притчей и завершаются выводом о преимуществе «мудрости пред глупостию» (Ек. 2:13). Быть мудрым — то же самое, что иметь зрение (Ек. 2:14). Но преимущество это оказывается лишь временным, когда Кохелет обращается затем к долгосрочной перспективе. Умрут и глупый, и мудрый — из-за чего преимущества мудрости сводятся на нет (Ек. 2:14-16).

Эти поиски смысла заставляют Кохелета рассмотреть разнообразные аспекты жизни на земле. Он исследует не только мудрость и труд; он размышляет также о политической власти (Ек. 4:13-16), о богатстве, о многобожии, о долголетьи (Ек. 5:8 — 6:12). В каждом из этих аспектов он усматривает «суету» и выражает свое разочарование тем, что жизнь такова, какова она есть. Читая размышления Кохелета, мы сталкиваемся с двумя непреложными фактами человеческого бытия, которые и служат источником его переживаний: смерть и невозможность контроля, незнание надлежащего времени.

Говоря о последнем, следует вспомнить, что для учителей мудрости принципиальное значение имело знание истинных сроков. Книга Притчей — это не перечень истин, которые умственны всегда и всюду, в ней лишь перечислены принципы, которые следует применять в надлежащее время. Мудрый говорит нужные слова в нужное время. Ему известно, при каких обстоятельствах следует разговаривать с глупцом (Пр. 26:5), а когда стоит воздержаться от этого (Пр. 26:4). Кохелет, как человек мудрый, знает, что для всех дел существуют свои сроки: «Всеу свое время, и время всякой вещи под небом» (Ек. 3:1). Не сомневается он и в том, что Бог «все соделал... прекрасным в свое время» (Ек. 3:11). Но вместе с тем он понимает, что не обладает знанием Бога. Он человек, и поэтому никогда не может быть уверен, что знает надлежащее время, — этот недостаток знания, недоста-

ток уверенности разочаровывают его до такой степени, что жизнь «под солнцем» он считает бессмысленной. Люди не могут знать, что дальше случится с ними в ходе жизни или после нее: «человек не знает, что будет, и кто скажет ему, что будет после него?» (Ек. 10:14), и «он не знает, что будет; и как это будет — кто скажет ему?» (Ек. 8:7). Из-за этого люди зависят от «времени и случая» (Ек. 9:11). Они даже не ведают, когда им придется умереть: «Ибо человек не знает своего времени. Как рыбы попадают в пагубную сеть, и как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них» (Ек. 9:12).

Но одну вещь люди все-таки знают наверняка. Они знают, что их ждет смерть: «живые знают, что умрут» (Ек. 9:5). И это знание устраивает Кохелета больше, чем что бы то ни было, поэтому он подолгу размышляет о нем.

Мы уже видели, что смерть уничтожает преимущество мудрого перед глупым (Ек. 2:12-16). То же самое верно в отношении трудов и богатств, которые те приносят. Для чего всю жизнь упорно трудиться, если после смерти всежитое достанется человеку ничемному или вообще неизвестно кому (Ек. 2:17-23)? Из-за смерти все достижения и свершения этой жизни оказываются лишь «суею».

И далее, насколько может судить Кохелет, смерть является концом всего. Он отнюдь не приводит своих читателей/слушателей на грань отчаяния только для того, чтобы объявить им о блаженстве грядущей жизни. По словам Проповедника, «мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению» (Ек. 9:5). В долгосрочной перспективе между людьми и животными никакой разницы нет, поскольку «все идет в одно место; все произошло из праха, и все возвратится в прах» (Ек. 3:20). Действительно, последние слова Кохелета в книге — печальное и трогательное размышление о смерти, описывающее конец человека тремя развернутыми рядами образов: старение и смерть подобны ожиданию новых туч, нашедших «вслед за дождем» (Ек. 12:1-2); они также подобны заброшенному дому, постепенно приходящему в упадок (Ек. 12:3-5); они подобны порванной цепочке, разорванной повязке, разбитому кувшину и обрушившемуся колесу (Ек. 12:6).

Жизнь имеет ценность на какое-то время; ведь, в конце концов, цепочка была серебряной, но она полностью уничтожается со смертью, когда процесс творения обращается вспять и тело превращается в прах, а дух возвращается к Богу. Фундаментальная целостность человека, установленная при творении (Быт. 2:7), таким образом разрушается и отменяется. Кохелет не питает надежд, что после смерти все исправится.

Каково же богословское значение речей Кохелета? Жизнь полна невзгод, а затем приходит смерть.

Некоторые толкователи пытались смягчить суровость этой трактовки, обращаясь к шести местам, в которых, как они считают, содержится позитивный взгляд на жизнь (Ек. 2:24-26; 3:12-14; 3:22; 5:17-19; 8:15; 9:7-10). Но ведь прежде всего Кохелет в этих отрывках предлагает лишь довольно ограниченные радости. Отмечены только три занятия — еда, питье и труд. А во-вторых, предвещающие эти удовольствия речи Кохелета вряд ли можно назвать жизнерадостными. Например, в Ек. 2:24 он высказывает следующую мысль: «Не во власти человека и то благо...». Кохелет верит, что упомянутое благо приходит только от руки Божьей, и это не дает ему окончательного удовлетворения (см. Ек. 2:26, где он объявляет это «суею»). В самом деле, хотя на протяжении книги очевидно, что Бог дарует некоторым людям удовлетворение, Кохелет не причисляет себя к этим немногим избранным.

Наилучшим образом смыслу книги в целом соответствует такое понимание этих мест, которое доминировало на протяжении почти всей истории ее толкования, т. е. понимание их в качестве призыва радоваться дню сегодняшнему (*carpe diem*). Во мраке жизни, не имеющей в конечном счете никакого смысла, надо ловить временные удовольствия, способные облегчить тяготы.

Богословие Книги Екклесиаста в целом. Пессимистическое богословие Кохелета не является последним словом в книге. В книге, как в начале (Ек. 1:1-11), так и в конце (Ек. 12:8-15), слышится другой голос, образующий обрамление для речей Кохелета и предлагающий нам призму, сквозь которую и следует рассматривать его мнение. Многие толкователи признают за эпилогом подобную функцию, хотя выдвигались и другие объяснения (например, что

Ек. 1:12 — 12:7 — это речи Соломона в молодости, а Ек. 12:8-15 — его более поздние размышления о жизни). Если принять во внимание такое построение книги, мы сможем понять, почему этот довольно неортодоксальный учитель включен в канон.

Аналогия с Книгой Иова еще больше проясняет ситуацию. В основе своей Книга Иова состоит из бесед между Иовом и его тремя друзьями, заканчивающихся монологом Елиуя. И хотя каждый из этих ораторов излагает взгляды, которые в той или иной степени соответствуют нормативному библейскому учению, ни одному из них не удается обрисовать общую перспективу. Такая перспектива появляется только в конце, когда Бог говорит из бури. Именно речи Яхве позволяют под нужным углом взглянуть на содержание всей книги — в точности как эпилог второго учителя мудрости образует герменевтический костяк для Книги Екклесиаста.

Что же узнает читатель из этих нормативных изречений? Во-первых, другой учитель мудрости, безымянный, предлагает достаточно осторожный подход к словам Кохелета (Ек. 12:9-10); и действительно, стоит нам задуматься над тем, что говорит Кохелет, как мы поймем, что он в точности описывает, что происходит на земле, отлученной от Бога («под солнцем»). Если прибегнуть к терминологии из других частей Библии, Кохелет выразительно описывает разочарование жизнью в мире после грехопадения — в мире, страдающем от предусмотренных в завете проклятий. И в сущности, единственная параллель с Книгой Екклесиаста в Новом Завете подтверждает справедливость подобного взгляда. В Рим. 8:18-22 Павел объясняет, почему мир представляется нам таким бессмысленным: «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих».

Мир находится во власти бессмыслия, пустоты — именно такое греческое слово использовано в Септуагинте для перевода «суеи» (*hebel*) из Книги Екклесиаста. Ничего удивительного, что Кохелет не добил-

ся успеха, пытаюсь найти смысл в том, что делается под солнцем. Его просто нет.

Автор эпилога, однако, не удовлетворен такими выводами. Он критикует Кохелета в Ек. 12:11-12 (эти стихи малопонятны в NIV из-за спорного перевода и из-за того, что слово *пастырь* написано с заглавной буквы, хотя, скорее всего, речь идет о проповедующем человеке). Он говорит своему сыну, что слова мудрых подобны «иглам» и «вбитым гвоздям», оба образа связаны с болью, если не с чем-то более значительным. Он предостерегает сына от «них» (но не от «чего-то в добавление к ним» [синод. «а что сверх всего этого, сын мой, того берегись», тогда как в KJV буквально: «а кроме того, сын мой, берегись того, что составлять много книг...»]). И хотя перевод эпилога Ек. 12:9-12 может быть оспорен, нет сомнений, что в двух его заключительных стихах впервые ясно и поэтично указывается верный путь, по которому нужно следовать:

Вот, мы все выслушали
и вывод таков:

Бойся Бога и заповеди Его
соблюдай,
потому что в этом все
обязанности человека;

Ибо всякое дело Бог приведет
на суд,
в том числе все тайное,
хорошо ли оно, или худо.

Эти окаямляющие слова у Екклесиаста в краткой форме подтверждают главные догматы ветхозаветной религии. Они призывают к *правильным отношениям* с Богом («бойся Бога»), проявляющимся в основном на послушании образе жизни («заповеди Его соблюдай»), а в качестве причины указывают на грядущий суд. Таким образом, Кохелет согласуется с Пятикнижием, с книгами премудрости и с пророками. В этой книге мы обнаруживаем Евангелие в оболочке ветхозаветной терминологии.

Новозаветная перспектива. Смысл этой книги в ее ветхозаветном контексте сохраняет свое значение и по сей день. Мы должны «бояться Бога», соблюдать Его заповеди и ждать грядущего суда. Но благодаря новозаветному откровению мы можем понять, как Иисус Христос позволяет нам преодолеть суетность и бессмысленность, присущие миру после грехопадения.

Действительно, Иисус Христос вошел в суету мира, страдающего от проклятий завета, с тем чтобы мы могли жить осмыслен-

ной жизнью. Мы можем проследить по евангельским рассказам, как Иисус переходил от одной суетной ситуации к другой: при Его рождении в гостинице не нашлось места, и Его положили в ясли в хлеву для скота. Иоанн говорит нам, что Иисус, Слово Божие, был рожден в мир, но «мир Его не познал» (Ин. 1:10).

Иисус полностью испытал на Себе проклятия завета. Это явственно видно по мере приближения конца Его земного служения. После кратковременных почестей при триумфальном входе в Иерусалим Он постепенно был отвергнут человечеством. Сначала рассеялись толпы, затем Его покинул внешний круг учеников. В евангельском рассказе особое внимание уделено Петру и Иуде: один отрекся от Него, а другой Его предал. Но кульминация Его столкновения с павшим миром наступила, когда Он был распят на кресте и Его Отец оставил Его, так что Он возопил: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк. 15:34).

Читая об этом, христианам следует возрадоваться, потому что им известно, что Иисус пострадал от находящегося под проклятием мира, чтобы освободить их от суеты грехопадения. Теперь все те аспекты жизни, с которыми были связаны мучительные рассуждения Кохелета (труд, богатство, мудрость), могут стать источником счастья и насыщены смыслом. Ведь в конце концов Иисус Христос покончил с тем, что тревожило Кохелета больше всего, — со смертью. Иисус Христос подверг Себя проклятию смерти (Гал. 3:13), чтобы мы могли освободиться от этого проклятия и обрели смысл в Нем.

Тремпер Лонгман III

Лумепамыра: F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, vol. 6; M. V. Fox, *HUCA* 48 (1977): 83-106; idem, *Qohelet and His Contradictions*; J. Jarick, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes*; E. Levine, *The Aramaic Version of Qohelet*; T. Longman III, *Ecclesiastes*; W. Kaiser, *Ecclesiastes: Total Life*; G. S. Ogden, *Qohelet*; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*; S. Woudstra, *Qoheleth's Reflections upon Life*; E. J. Young, *Introduction to the Old Testament*.

ЕЛЕЙ, МАСЛО

(OIL)

Наиболее распространенное в Ветхом Завете слово, обозначающее «масло», — это еврейское *šemen*. Оно встречается сто девяносто два раза и в подавляющем большинстве случаев связано с «оливковым маслом» или «елеем» — до такой степени, что выражение «масличное дерево», «маслина» (3 Цар.

6:23, 31-33; Ис. 41:19 {синод. «маслина»}) естественным образом начинает обозначать оливу. В одном случае это слово относится к «мировому маслу» (то есть к ароматической резинообразной смоле или камеди, получаемой из небольшого деревца), которое использовали для притирания Есфирь и другие женщины в доме жен при персидском дворе (Есф. 2:12). В Новом Завете греческое слово, соответствующее еврейскому *šemen*, — это *elaion*. Оно встречается одиннадцать раз и означает исключительно «оливковое масло». Гора Елеонская была названа так из-за большого количество рощ на ней олив и масляных давлен, находившихся у ее подножия. Иисус провел здесь Свой последний вечер («Гефсимания» = еврейское *gat šemen*, буквально «давильное масла»; см. Мф. 26:36; Мк. 14:32). Соответствующее арамейское слово — *mēšāḥ*, «масло (для помазания)» (два случая, Езд. 6:9; 7:22), оно относится к маслу, необходимому для храмовых обрядов, и непосредственно связано с еврейским глаголом *māšāḥ*, «помазать».

Термин *yašhar*, «свежее масло», встречается двадцать один раз, чаще всего — параллельно с выражением «молодое вино», указывая на свежее оливковое масло среди произведений земли, изобилие которых было признаком Господнего благословения (2 Пар. 32:28; Иер. 31:12; Ос. 2:8, 22; Иоиль 2:19, 24), в то время как недостаток или отсутствие были признаком Его суда (Вт. 28:51; Иоиль 1:10; Агг. 1:11). Первые плоды или десятина «свежего масла» предназначались для священников и левитов. В Зах. 4:14 с помощью этого слова первосвященник Иисус и правитель Зоровавель описаны как «два помазанные елеем [буквально «сыны елея» — Р.А.], предстоящие Господу всей земли». Образ двух оливковых деревьев или маслин, дающих масло для одного светильника, предполагает, что два эти человека вместе взятые есть то средство, с помощью которого Господь благословит Израиль.

Оливковые деревья очень долго растут и созревают, зато потом плодоносят сотни лет. Таким образом, изобилие елея было признаком благополучия и прочности положения (например, Вт. 8:8; 33:24; 4 Цар. 20:13 {«масти»}; Пс. 91:11; Пр. 21:20; Ис. 39:2; Иоиль 2:19, 24). Отсутствие елея было признаком Божиего проклятия и бедствий земли (например, Вт. 28:40; Иоиль 1:10). У

Михея знаком суда служит то, что народ Израйля будет «давить оливки», но «умасляться елеем» не будет (Мих. 6:15).

Елей использовался как рыночный товар или как средство личного дохода, он служил для удовлетворения разнообразных повседневных нужд (составная часть хлебного приношения в скинии; масло для светильников в скинии и в домах; мазь для волос и кожи, иногда в знак особого почта — с ароматическими добавками; лекарство или вспомогательное снадобье при исцелении; состав для монархических и религиозных обрядов [см. ниже]; елей также упоминается в переносном смысле — например, как знак плодородия и благополучия, Вт. 33:24; Иов 29:6; «елей радости», Пс. 44:8; Ис. 61:3; Евр. 1:9).

Иаков возлил елей на установленный им памятник в Вефиле, тем самым освятив его как «дом Божий» (Быт. 28:18; 35:14). Обычай помазания царей елеем был широко известен в Израиле. В данном случае это действие служило, очевидно, для их посвящения в сан. Та же идея лежит в основе освящения скинии и, в особенности, священников. Несмотря на свидетельства Ветхого Завета о помазании священников во времена Моисея, некоторые критически настроенные ученые утверждают, что, по историческим данным, священников не помазали в Израиле, да и вообще на древнем Ближнем Востоке, до окончания плена. Однако в последнем найденном тексте из Эмара (ок. 1300 г. до Р.Х.) говорится о помазании местной жрицы.

Согласно Исх. 30:22-33, Моисей должен был составить особое «миро для священного помазания» (Исх. 30:25, 31). Этот состав больше никому нельзя было смешивать, и им нельзя было помазать никого из обычных людей. Он предназначался лишь для исключительного использования в скинии (Исх. 30:31-33). Во-первых, Моисей должен был помазать этим масляным составом всю скинию, всю мебель в ней (даже ковчег откровения) и все используемые в ней принадлежности (Исх. 30:26-28). Так Моисей должен освятить их, «и будет святыня (Р.А.) великая: все, прикасающееся к ним, освятится [или «должно быть свято — Р.А.】» (Исх. 30:29; ср. Исх. 29:37). Перевод «освятится» подразумевает, что всякий человек или предмет, прикасающийся к жертвеннику (или другому помазанному предмету в скинии), приобретает от этого свя-

тость, как будто бы «святость» заразительна. Человек, приобретший таким незаконным способом святость, подлежит смертной казни (см. например, предостережение сынам Каафа в Чис. 4:15). Перевод «должно быть свято» предполагает лишь, что для всякого человека или предмета, не имеющего «святости», запрещен непосредственный контакт с жертвенником (и прочими предметами). Противопоставление двух этих выражений в данном стихе указывает на правильность второго перевода.

Во-вторых, Моисей должен был использовать эту мазь с елеем для помазания священников, посвятив их тем самым в служение в освященной скинии (Исх. 30:30; ср. Исх. 29:7; 40:12-15; Лев. 8:12). Тогда они станут «святы» (Лев. 21:6, 8) и поэтому смогут непосредственно соприкасаться со «святыней великой» скинии, ее мебели и ее принадлежностей (см. выше). За счет этого создавалась такая иерархия контактов, когда скиния, ее мебель и принадлежности представляли собой «святыню великую» и прикасаться к ним могли только «святыне» священники. Благодаря этому священники становились посредниками, стоящими между «обычными» людьми и непосредственным присутствием и святостью Бога в скинии. Простые люди могли входить в контакт со священниками (то есть «святыми» людьми), но не могли контактировать со «святыней великой», со скинией и ее частями, которые были помазаны «миром священного помазания».

Ричард Э. Авербек

См. также: ПОМАЗАТЬ; СВЯТОСТЬ; ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ; СЯЩЕННИК.

Литература: J. A. Balchin, *ISBE*, 3:585-86; D. E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*; R. T. France, *NIDNTT*, 2:710-13; H. N. Moldenke and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*; J. F. Ross, *IDB*, 3:592-93; H. Schlier, *TDNT*, 2:470-73; J. A. Thompson, *IDB*, 3:593-95; J. C. Trever, *IDB*, 3:593; R. de Vaux, *Ancient Israel*; M. Zohary, *Plants of the Bible*.

ЕММАНУИЛ (IMMANUEL)

Когда ангел явился Иосифу во сне, тот узнал про свою возлюбленную Марию, что «родившееся в Ней есть от Духа Святого» и что Она родит Сына, Которого нарекут Еммануил (Мф. 1:20, 23). Еммануил — это еврейское имя, означающее «Бог с нами», оно выражает изумление по поводу воплощения, того, что Бог «стал плотию и обитал с нами» (Ин. 1:14). В Ветхом Завете присутствие Бога среди Его народа, Израйля, с

наибольшей очевидностью проявлялось в скинии (Исх. 25:8), но наполнявшая скинию слава была превзойдена личным присутствием Бога Сына, свидетельствующего об Отце во время Своего служения на земле. Слава Христа раскрылась в совершенных Им чудесах (Ин. 2:11).

С рождением у девы Марии Еммануила исполнилось пророчество Ис. 7:14, знамение, данное Ахазу примерно за семьсот лет до этого. В то время нечестивый Ахаз не послушал совета Исаии и обратился к царю Ассирии за помощью в связи с политическим кризисом. Как контекст Ис. 7, так и упоминание имени Еммануил еще два раза в следующей главе (Ис. 8:8, 10 {синод. в стихе 8:10 в форме «с нами Бог»}) свидетельствуют, что знамение вполне могло иметь в те времена и свое ближайшее осуществление, непосредственно затронувшее Ахаза. Такая возможность подтверждается двумя стихами, следующими сразу за Ис. 7:14, в которых говорится, что младенец все еще будет мал, когда враги Ахаза — цари Самарии и Дамаска — будут низвержены (это предсказание сбылось в 732 г. до Р. Х.). Рождение младенца, который должен был служить знамением для Ахаза, представляется тесно связанным с рождением сына Исаии, Магер-шелал-хаш-база (Ис. 8:1-4). И про Еммануила в Ис. 7:15-16, и про Магер-шелал-хаш-база в Ис. 8:4 говорится, что они будут малыми детьми, когда Дамаск и Самария падут. А в Ис. 8:8 эти два ребенка могут быть отождествлены, ведь Исаия обращается к Еммануилу, словно тот уже находится в Иерусалиме. В Ис. 8:10 еще раз упоминается «Еммануил» в форме «с нами Бог». Пророк побуждает Ахаза доверять Богу, Который пребывает «со» Своим народом, в точности как и обещал постоянно пребывать с ним. В Чис. 14:9 Иисус Навин и Халев призывают израильтян увериться, что Бог с ними, и начать завоевание Ханаана, но, как и Ахаз, люди избирают путь неверия с его трагическими последствиями. Один из первых царей Иудеи, Авия, верил, что Бог пребывает со Своим народом, когда иудеи столкнулись с численно превосходящим войском Иеровоама. Вера Авии была вознаграждена, Бог даровал ему славную победу (2 Пар. 13:12-15).

Если Еммануил — это одно из имен сына Исаии, то употребление слова *дева* по отношению к жене Исаии должно быть свя-

зано с той порой, когда она была его невестой. Знамение в Ис. 7:14 представляет собой благословение будущего брака, в котором предсказывается, что собирающаяся вступить в брак дева вскоре сможет зачать сына. В отличие от Марии, она не была девственницей, когда понесла в чреве. Похоже, что женитьба Исаии на пророчице фактически описана вкратце в Ис. 8:1-3. Обращение Матфея к Ис. 7:14 было вполне уместно в свете исключительности непорочного зачатия и рождения Иисуса, бывшего Богом во плоти. Матфей заканчивает свое Евангелие Собственным подтверждением Иисуса ученикам, что Он — Еммануил: «И се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20).

Герберт М. Вольф

См. также: РОЖДЕНИЕ ОТ ДЕВЫ.

Литература: J. Lindblom, *A Study of the Immanuel Section in Isaiah*; J. Oswalt, *Isaiah 1-39*; H. M. Wolf, *Interpreting Isaiah*.

ЕПИСКОП *см.* БЛЮСТИТЕЛЬ

ЕСТЕСТВО *см.* ПРИРОДА

ЕСФИРЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
(ESTHER, THEOLOGY OF)

Особенности книги. Для многих христиан Книга Есфирь просто объясняет причину возникновения еврейского праздника, не имеющего в христианском календаре аналогов. На эту книгу нет ни одной ссылки ни в Новом Завете, ни в свитках Мертвого моря, и даже комментарии к ней среди трудов отцов церкви встречаются редко. Книга по своему содержанию антропоцентрична, и кроме упоминания о посте (Есф. 4:16) в ней отчетливо не говорится о религиозных обычаях или представлениях. Бог, молитва, завет, жертвоприношение, храм, земля обетованная и такие добродетели, как любовь, доброта, милосердие и прощение, не упоминаются. Из-за всех этих многочисленных упущений греческий перевод книги Есфирь дополнен личными молитвами двух главных персонажей и упоминанием о Боге. Более того, многие нравственные и этические черты поведения Есфири вызывают недоумение. Есфирь скрывает от царя свое происхождение, согласна выйти замуж за нееврея, не испытывает неловкости в гареме, безжалостна по отношению к Аману, не соблюдает законы о пище, не хочет сначала помогать своему собственному народу и санкционирует ограбление врагов. И даже

больше, автор никогда в явном виде не осуждает ее недостатки, но с явным одобрением описывает ее триумф. Несмотря на все это, Книга Есфирь была включена в канон и имеет немалое богословское значение.

Роль Амана. По меньшей мере один аспект Книги Есфирь часто упускают из виду: связь Амана с домом Агага, царя амаликитского (1 Цар. 15:32), врага Израиля. Задолго до Есфири Бог предопределил, что из рода в род будет вестись война с Амаликом (Исх. 17:16) и память о нем изгладится из поднебесной (Вт. 25:19; 1 Цар. 15:17-18). Хотя амаликитский царь Агаг был захвачен в плен, Саул поощрил его (убил же его в конце концов Самуил); а один из потомков царя, Аман, уцелел, чтобы продолжить распрю с израильянами. (В Книгах Паралипоменон описывается, что амаликитяне были истреблены позднее, во времена правления Езекии (1 Пар. 4:43), но автор Книги Есфирь полагает, что не все они были уничтожены). Сходным образом, упоминание Киса (отца Саула) в конце родословия Мардохея (Есф. 2:5) показывает, что он был потомком смертельного врага агагитов. Мардохей, таким образом, исполнил повеление Бога Саулу. Евреи не брали добычи Амана из-за распоряжения не делить богатств Амалика (1 Цар. 15:21).

Хотя падать ниц перед высшими было в Израиле делом обычным, в этом контексте легко понять, почему Мардохей не простерся ниц перед Аманом. В данном случае Мардохей не выказывал гордости — он просто отказывался склониться перед потомком Агага. Иосиф Флавий понимал это так, что Мардохей следует законам кровной мести; его личный конфликт был частью providенциального замысла. Автор Книги Есфирь рассматривает уничтожение Амана как спасение от Бога, Который осуществляет Свой замысел независимо от поступков людей. Евреи были спасены не столько ради них самих, сколько для того, чтобы окончательно уничтожить амаликитян. Их избавление стало частью общего хода истории.

Пурим. Еще одна цель книги — разъяснить исторические корни пурима, праздника, который не упоминается в Торе, и привести культовое обоснование для его празднования. Священнописатель, однако, уделяет этой теме мало места (Есф. 3:7; 9:20-32). Нет уверенности, что это не был языческий праздник (вавилонский, персидский

или местный), перенятый евреями для своих нужд. Даже имена Мардохея и Есфири выдают языческое происхождение. По-видимому, *пурим* — аккадское слово, обозначающее жребий или случай; его этимология, однако, не позволяет нам выявить истоки праздника. Для метания жребия использовались кости, это делалось из-за широко распространенного верования в предопределенную судьбу, которой люди должны следовать, если хотят преуспеть. Кости бросали для того, чтобы определить благоприятные сроки для любых мыслимых событий. Евреи жили в окружении таких представлений в Персии, а потому нуждались в богословском осмыслении своей уверенности, что воля Бога важнее того, каким образом лягут кости. Бог способен отменять добрые или дурные предзнаменования для того, чтобы спасти Свой народ. Этим, возможно, объясняется, почему Бог ни разу явно не упомянут в Книге Есфирь. Праздник пурим подкреплял уверенность, что, как бы ни были серьезны угрозы для Божьего народа, Бог ему поможет. В Книге Есфирь предусматривается собственная ответственность людей, но она не обособлена от дел Бога; Есфири и Мардохею была провиденциально отведена роль спасителей своего народа. Пурим отвечал на вопросы, которые возникали у евреев относительно своего будущего в качестве затерянных среди чужих культур групп людей. Как и в пасху, в пурим радовались избавлению от смерти.

Автор Книги Есфирь сохранил рассказ в его изначальном виде, включая присущую тому не оправданную жестокость, национализм, интриганство и сексуализм, но придал ему новое богословское толкование в рамках израильской традиции поклонения и святости. История Есфири была увековечена в наизидание будущим поколениям, а праздник пурим вошел в круг еврейского религиозного наследия. Более того, автор Книги Есфирь создал знаменательный прецедент для установления религиозной самодостаточности еврейского народа и его выживания в этническом смысле. Фактически, включением Книги Есфирь в христианский канон были смягчены попытки идеализировать представления об Израиле.

Марк У. Чавалас

См. также: ПРАЗДНИКИ И ТОРЖЕСТВА В ИЗРАИЛЕ.

Литература: J. Baldwin, *Esther: An Introduction and Commentary*; S. Berg, *The Book of Esther*; E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth,*

and Esther; T. Gaster, *Purim and Hannukah in Custom and Tradition*; W. W. Hallo, *BA* (1983): 19-27; F. B. Huey, *Esther*; J. Lewy, *Revue Hittite et Asiatique* 5 (1939): 117-24; C. A. Moore, *Esther*; S. Talmon, *VT* 13 (1963): 419-55.

ЕФЕСЯНАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ

(EPHESIANS, THEOLOGY OF)

Авторство Павла в Послании к ефесянам, по-видимому, не вызывало у ранней Церкви сомнений. Это послание приписывают Павлу в древних рукописях, и в таком качестве оно цитируется ранними христианскими авторами, например, Иринеем («Против ересей» 5.2.3), Климентом Александрийским («Строматы» 4.65) и Тертуллианом («Против Маркиона» 5.11.17; 5.17.1). Как одно из посланий Павла оно включено в канон Муратори, который обычно относят ко II столетию; авторство этого послания приписывает Павлу даже еретик Маркион, называвший его «Посланием к лаодикийцам».

Послание к ефесянам содержит тщательно обоснованные богословские взгляды, изложенные четко и ясно и систематизированные. Среди писаний Павла нет другого послания, в котором основополагающие элементы его понимания истории спасения были бы представлены более точно и сжато.

Чтобы полностью уяснить богословскую суть этого послания, важно помнить природу обращения/призыва Павла на дороге в Дамаск. Там он услышал божественный голос: «Встань и стань на ноги твои; ибо Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем того, что ты видел и что Я открою тебе, избавляя тебя от народа Иудейского и от язычников, к которым Я теперь посылаю тебя, открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верою в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными» (Деян. 26:16-18).

После этого события вся жизнь Павла была подчинена поставленной перед ним тогда задаче — нести в качестве иудея Благоую Весть язычникам (Гал. 1:15-16). Он был чем-то вроде слуги священника, посланного «быть служителем Иисуса Христа у язычников и совершать священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно Богу» (Рим. 15:16).

Ключом к богословию Послания к ефесянам является его вторая глава, где Павел говорит о последствиях равноправного сою-

за евреев и неевреев в одном Теле, в Церкви. Как язычники (Еф. 2:1), так и иудеи (Еф. 2:3-5) были некогда мертвы в своих преступлениях и грехах. Тем не менее евреи приготовили путь для Мессии и были первыми призваны в Церковь. Затем к ним присоединились и язычники, в основном благодаря усилиям Павла, в соответствии с божественным предвидением и избранием. Бог обещал Аврааму, что его семья будет благословением для всех народов, и теперь бывших язычников следует принимать как вполне равноправных соучастников в Царстве.

Для богословия Павла как в Деяниях, так и в его общепризнанных посланиях, в том числе в Послании к ефесянам, основополагающим является представление о том, что и язычники, и иудеи оживотворены с Христом, воскрешены с Ним и посажены на небесах во Христе Иисусе (Еф. 2:5-6). Таким образом, нееврейские ученики — сограждане ученикам еврейским и вместе с ними являются членами Божьей семьи (Еф. 2:19).

Церковь, доказывает Павел, была возведена на основании еврейских апостолов и пророков, со Христом Иисусом в качестве краеугольного (еврейского) камня (Еф. 2:20; 3:5). Теперь к ним присоединились язычники и, «слагаясь стройно» на еврейском основании, они вместе возрастают во святой храм в Господе (Еф. 2:20-21). Их повседневная нравственность и этика, которые должны направляться этой истиной, обсуждаются в последней части послания (Еф. 4:17 — 6:24).

Ряд ключевых богословских терминов и доводов в Послании к ефесянам концентрируется вокруг следующих двух концепций: 1) историческая и космологическая роль евреев в истории Божьего искупления со времен Авраама; 2) место самого Павла в этом процессе, в привлечении язычников в качестве полноправных соучастников в Царстве — чего злые силы мироздания сговорились не допустить, чтобы разрушить тем самым дела Христа.

В Послании к ефесянам усматривается отчетливый акцент на восхождении Христа превыше всех небес, на Его увенчании славою одесную Бога и на Его последующем всемирном главенстве (Еф. 1:3-4, 9-10, 20-23; 2:6; 4:8-10). В богословской части послания (Еф. 1 — 4) автор прежде всего выделяет космологическую природу Церкви,

однако он не видит нужды приводить здесь доводы в пользу телесного воскресения Христа и верующих в Него — которое имеет эсхатологическое, но не космологическое значение. Он ни разу не упоминает о близящемся возвращении Христа, а вместо этого говорит о роли Церкви в явлении славы Иисуса Христа всем поколениям. Аспекты поведения Церкви до возвращения Христа обсуждаются в Еф. 5 — 6, подобно тому как это делается в посланиях к римлянам, к коринфянам, к галатам и к фессалоникийцам.

Израиль как богоизбранный народ. Павел говорит об избранности в контексте роли Израиля как богоизбранного народа, отведенного для того, чтобы быть наследником Авраама и дать миру Мессию, а не в контексте индивидуальной предназначенности ко спасению. В Еф. 1 утверждается, что евреи, святые Божии, были избраны, чтобы принести благословение искупления всем народам во исполнение обещаний Аврааму. Именно евреи были предопределены к усыновлению для этой цели (Еф. 1:5), они избраны в Возлюбленном (в Мессии) в похвалу славы Божьей (Еф. 1:6), то есть для провозглашения верховенства монотеизма, избраны прежде создания мира, чтобы быть «святыми и непорочными» (Еф. 1:4). Они первыми стали уповать на Мессию (Еф. 1:12).

Специфическое использование местоимений. Еще одним ключом для понимания Послания к ефесянам служит осознание того, что в данной книге еврейский священнописатель обращается к нееврейской аудитории. Особенно это заметно благодаря дифференцированному использованию местоимений первого и второго лица. Хотя большинство исследований по Посланию к ефесянам основаны на изучении главных богословских терминов и сравнении их использования, здесь и в общепризнанных посланиях Павла, мышление некоего автора (или редактора) скорее удастся раскрыть благодаря более простым частям речи, которые он иногда употребляет почти неосознанно. Эти части речи могут отражать неосознаваемую богословскую перспективу, исходя из которой автор, или редактор, формулирует свою доктрину и исходя из которой он ее выражает. В этом отношении в Послании к ефесянам ключом к богословию книги являются местоимения. И если при анализе считать их употребление не-

случайным, то значит они раскрывают мышление автора так, что мы можем сделать важные заключения о точке зрения священнописателя и, соответственно, о его богословии.

Павел использует в послании местоимения второго лица, исключительно когда обращается к нееврейской христианской аудитории. Специфическое использование местоимений второго лица при обращении к неевреям в качестве адресатов этого послания хорошо прослеживается в Еф. 2:11, где Павел говорит: «помните, что вы, некогда язычники по плоти, которых называли необрезанными...». В Еф. 3:1 он снова говорит: «я, Павел, сделался узником Иисуса Христа за вас, язычников». Тем не менее, в отличие от Послания к римлянам, где Павел обращается к своей аудитории сначала как к евреям, «знающим закон» (Рим. 7:1), а затем иначе — как к язычникам (Рим. 11:13), в Послании к ефесянам Павел никогда прямо не обращается к евреям, употребляет местоимения второго лица.

Местоимения первого лица, как и местоимения второго лица, тоже встречаются в ряде случаев в различных употреблении, то есть обычном и специфическом. Их традиционное употребление в письменной речи можно видеть на примере Еф. 6:12. Они также используются в литургических текстах и конфессиональных формулах. Например, в прощальном обращении «благодарить со всеми, неизменно любящими Господа нашего Иисуса Христа» (Еф. 6:24) местоимение является частью общепринятой формулы и не несет никакого специфического смысла.

С другой стороны, местоимения первого лица множественного числа, как и местоимения второго лица, используются и специфическим образом. В начальной части послания, вплоть до Еф. 2:3, они обозначают евреев или христиан из евреев. С этого момента, вслед за заявлением Павла, что язычники спасены вместе с евреями, местоимения первого лица начинают обозначать евреев и неевреев вместе.

Всю важность такого использования этих местоимений можно уяснить из следующего примера. После эпистолярного приветствия в Еф. 1:1-2 язычники не упоминаются вплоть до стиха Еф. 1:13, где говорится, что они присоединены к искупительным делам Бога среди евреев, которые до этого момента обозначались местоимениями первого

лица множественного числа. Затем Павел в Еф. 1:13-14 обращается к неевреям со словами: «и вы, услышавши слово истины, благовествование *вашего* спасения... запечатлены обетованным Святым Духом, Который есть залог наследия *нашего*».

Таким образом, евреи и неевреи различаются с помощью этих местоимений вплоть до второй главы. Затем в Еф. 2:1-5, после заявления, что неевреи теперь взяты вместе с евреями в Тело Христа, местоимения первого лица множественного числа начинают обозначать евреев и неевреев *совместно*. Поворотным является стих Еф. 2:3, где Павел заключает: «между которыми [сынами противления] и *мы все* [евреи и неевреи] жили некогда...».

Итак, первые десять стихов 2-й главы можно перефразировать следующим образом: *вы*, язычники, были мертвы по преступлениям и грехам вашим (Еф. 2:1) так же, как и *мы*, евреи (Еф. 2:5), так что на *всех* нас лежит одинаковая вина за грех (Еф. 2:3). Но Бог ныне простил *нас* (евреев и неевреев вместе) по Своей благодати (Еф. 2:6, 8), оживотворил *вместе* со Христом, воскресил *нас вместе* и посадил *нас вместе* на небесах во Христе Иисусе (Еф. 2:5-8).

Следовательно, начиная с Еф. 2:3 местоимения первого лица множественного числа подразумевают также неевреев, которые были привиты на еврейское дерево как ветви дикой маслины (Рим. 11:17-24) и с этих пор наравне с евреями включены в число потомков Авраама, «дабы благословение Авраамова чрез Христа Иисуса распространилось на язычников, чтобы *нам* [евреям и неевреям] получить обещанного Духа верою» (Гал. 3:14).

Ряд важных случаев использования местоимений первого лица множественного числа после Еф. 2:3 в этом расширенном смысле способствует дальнейшему выявлению богословия послания.

Первый и, возможно, самый важный случай — Еф. 2:5-6, где после употребления трех объединяющих глаголов, описывающих соединение евреев и неевреев во Христе («оживотворил», «воскресил», «посадил» — *sunezōpoiēsen, sunēgeiren, sunekathisen*), Павел утверждает, что Бог являет преизобильное богатство благодати Своей по отношению к *нам* (Еф. 2:7), и местоимение первого лица множественного числа обозначает здесь евреев и неевреев вместе,

которые объявляются Его творением (Еф. 2:10).

Эти объединяющие глаголы являются ключевым элементом в богословии Послания к ефесянам. Большинство комментаторов греческого текста доказывают, что в главе 1 речь идет о том, что Бог сделал для Христа, а в главе 2 — о том, что Бог впоследствии сделал для всех верующих. Три этих объединяющих глагола в Еф. 2:5 расцениваются, таким образом, как указание на двустороннее единство Христа и верующих в Него.

Однако все эти комментаторы испытывают трудности при трактовке первых пяти стихов главы 2 — и ни одному из них не удастся ни истолковать это место, учтя при этом осмысленность использования местоимений, ни заметить уязвимость своей позиции, обусловленную использованием трех этих объединяющих глаголов. Сами по себе эти глаголы указывают не на какое-то единство, включающее Христа — Христос и евреи, Христос и язычники, Христос и христиане, — а на единство евреев и неевреев. Таким образом, евреи и неевреи взяты вместе, а затем, опять же вместе, как одно целое, объединены с Христом.

Сходное использование объединяющих слов снова встречается в Еф. 3:6, где Павел говорит, что язычники — *сонаследники* (*sunklēronoma*), *составляющие одно тело* (*sussōma*), и *сопричастники* (*summetocha*) обетования во Христе Иисусе посредством благовествования.

Вторым примером специфического использования местоимений первого лица множественного числа является Еф. 2:15-18, где Павел настаивает, что Бог примирил *обоих* в одном теле, а из *двух* создал одного нового человека. За этим утверждением об объединении в Еф. 2:18 следует конструкция в первом лице множественного числа, указывающая на результат такого объединения: «и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе». Результат таков, что неевреи теперь являются «согражданами» (Еф. 2:19) Божьего народа, евреев.

Третий случай — Еф. 3:8, где Павел называет себя «наименьшим из всех святых» (еврейских христиан), которому дано поручение «благовествовать язычникам неисследимое богатство Христова». За этим заявлением о включении язычников снова (как и в Еф. 2:16) следует местоимение первого лица *мы* (Еф. 3:12), указывающее, что

мы (и евреи, и неевреи) теперь имеем дерзновение и надежный доступ к Богу.

Четвертый пример можно обнаружить в Еф. 4:13, где сказано, что дела святых (еврейских христиан) по созиданию Тела Христова будут продолжаться до тех пор, пока *все мы* не придем в единство веры. Затем в стихах Еф. 4:14-15 используются конструкции первого лица множественного числа («*мы* не были более» и «все возвращали в Того»), указывающие на недавно возникшее единство евреев и неевреев, которые более должны быть не младенцами, но истинной любовью все возрастать в Того, Который есть глава Христос. Такое возрастание, или достижение зрелости, происходит совместно с неевреями.

Если наш анализ правилен, Еф. 2:3 является поворотным пунктом в этом послании, и все местоимения первого лица множественного числа с этого момента указывают на объединение евреев и неевреев. А до этого момента они обозначают евреев как народ или еврейских христиан. Третий стих — это критическая точка, отмеченная фразой «*мы* все», причем «все» появляется также в Еф. 4:13, и в обоих случаях местоимение первого лица подразумевает не только евреев, но и неевреев.

Специфическое обозначение Божьего народа. Третьим ключевым элементом в богословии Послания к ефесянам выступает различие между еврейскими и нееврейскими христианами, проявляющееся в постоянном использовании выражения «святые» по отношению к христианам из евреев. Такое обозначение еврейских христиан в качестве Божьего народа временами встречается в специфическом контексте и в других писаниях Павла.

То, что автор Послания к ефесянам причисляет себя к Божьему народу, который представляет собой еврейских христиан, видно из Еф. 3:1, 8. В стихе 1 он говорит: «я, Павел, сделался узником Иисуса Христа за вас, язычников», а в стихе 8 продолжает: «мне, наименьшему из всех святых...». Это различие между неевреями и святыми прослеживается также в Еф. 3:18, где сказано: «чтобы вы [язычники]... могли постигнуть со всеми *святыми*» величие Бога. Существовало, что Павел не говорит «со всеми *другими* святыми». Далее, «тайна» из Еф. 1:9, о которой Павел сказал, что она была открыта «нам» (евреям), в Еф. 3:3-5 отождествляется с откровением Божьему

народу (евреям) о том, что язычники должны стать соучастниками в предвечном замысле Бога.

Роль духовных сил. Еще одним чрезвычайно важным элементом в богословии Послания к ефесянам является роль мировых бесовских сил в делах человеческих. Павел в патетическом тоне настаивает, что «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:12).

Согласно его точке зрения, сатана, обитающий в некоей области вокруг земли (Еф. 2:2), неустанно пытается разрушить единство Церкви. Война христиан ведется против него, а не против плоти и крови. Сатана, внося раздоры в Тело Христово — он так поступал и в истории Израиля, — уничтожает свидетельство о единственности Бога (Еф. 4:4-6), которое Церковь постоянно старается донести благодаря своему единству даже до начальства и властей на небесах (Еф. 3:10).

Мир небес в еврейском эллинистическом мышлении во времена Павла имел сложную структуру, он состоял из нескольких небес, обычно из семи, и обитали там и ангелы, и бесы. Главные догмы еврейского христианства развивались по космологическим линиям, хотя касались скорее христологии, чем космологии, и использовали ко-

смологические данные просто как средство выражения.

Павел в Послании к ефесянам упоминает о множественности небес, когда говорит, что Христос есть «восшедший превыше всех небес» (Еф. 4:10). Эти небеса не являются синонимом к слову *небо*, потому что включают в себя не только Бога и Христа, но также еврейских и нееврейских христиан, равно как и бесов (Еф. 1:3, 10, 20; 2:2, 6; 3:10, 15; 4:10; 6:9, 12). Сатана, этот «князь, господствующий в воздухе» (Еф. 2:2), обитает на нижних небесах вокруг земли, известных в еврейском апокалиптическом мышлении как небосвод.

Точно изложенное, богословие Послания к ефесянам заключается в том, что через жизнь, смерть, погребение, воскресение, вознесение и восшествие Иисуса Христа на престол Церковь, будучи Его Телом, благодаря своему единству провозглашает владычество Иисуса, причем не только над Церковью, но и над всем мирозданием.

Джон Мак-Рей

См. также: ПАВЕЛ, АПОСТОЛ.

Литература: F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians*; idem, *The New International Commentary on the New Testament*; M. Barth, *The Broken Wall: A Study of the Epistle to the Ephesians*; F. Foulkes, *The Letter of Paul to the Ephesians: An Introduction and Commentary*; E. J. Godspeed, *The Key to Ephesians*; idem, *The Meaning of Ephesians*; A. T. Lincoln, *Ephesians*; L. G. Mitton, *Ephesians*; B. F. Westcott, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*.

Ж

ЖАДНОСТЬ *см.* АЛЧНОСТЬ

ЖАЛОСТЬ *см.* СОСТРАДАНИЕ

ЖАТВА
(HARVEST)

Уборка того, что посеяно, естественный ежегодный сезон радостного сбора урожая в земледельческом обществе.

Иисус выражает представления библейского богословия о жатве, когда указывает верующим молить «Господина жатвы», чтобы выслал работников (Мф. 9:38). Бог властвует над сроками сбора урожая; это часть Его трудов (Иер. 5:24; Ам. 4:7).

Отклик людей. В земледельческом обществе, таком, которое изображено в Библии, отклик людей на Бога связан с севом и жатвой. Жертвы приносятся от изобилия урожая (Исх. 22:29). Сбору урожая посвящены по меньшей мере два праздника. Праздник первых плодов имеет место весной, на пятидесятый день после Пасхи (Исх. 23:16). Праздник кущей приходится на конец сбора урожая осенью.

Крестьянин должен участвовать в севе, чтобы было, что жать (Пр. 6:8). Но в центре внимания при жатве находятся сами плоды земные и труды Бога, позволившего им созреть. Даже во время сбора урожая следовало соблюдать субботы, так что во главе угла оставался Господь (Исх. 34:21-22). Разумеется, сбор урожая сопровождался великой радостью (Ис. 9:3).

Первые плоды отдавали священнику, чтобы тот предложил их в жертву Господу. Когда человек приносил их, Господь мог их принять (Лев. 23:10-11), и приобретенное таким образом благоволение, вероятно, находило свое выражение в успешном сборе

осеннего урожая, в «благословении» (Вт. 24:19; Пс. 106:37-38). Часть урожая оставляли на полях для нуждающихся (Лев. 19:9; 23:22).

Признание Божьего участия в урожае было важным, что наиболее очевидно, надо думать, в случае неурожая, который обычно объяснялся недовольством Бога из-за нежелания Израиля признавать Его роль (Ис. 17:11; Ам. 4:7; Агг. 1:6). Метафорическое употребление данного слова основывается на этой точке зрения.

Метафорическое словоупотребление. Метафорический смысл жатвы открывается с положительной стороны, когда Иеремия называет Израиль начатком плодов Божьих в жатве (Иер. 2:3). В Новом Завете верующие могут сеять и жать духовный урожай праведности (2 Кор. 9:10).

Тем не менее большинство случаев употребления этого слова сопряжено с судом. Пророки указывают, что Господь истребит урожай во время суда (Ис. 18:4-6; Иер. 12:13). Как Господин жатвы Господь говорит, что отнимет урожай (Ос. 2:9). По сути дела, Израиль сам становится жатвой (Ос. 6:11). Народ вавилонский придет для «жатвы» его (Иер. 51:33). Для описания суда Божьего используются знакомые образы из повседневной жизни Израиля, однако в них нет той радости, что характерна для ежегодного сбора урожая. Израиль отвернулся от Господа и, подобно колосьям жатвы, сносит удары.

Иисус говорит о последнем суде в притче о жатве (Мф. 13:30, 39). Современные ему иудеи понимали связь между жатвой и судом. О суде снова идет речь в словах ангела из Отк. 14:15.

Дж. Майкл Хейган

ЖЕЛАНИЕ, ВОЖДЕЛЕНИЕ (DESIRE)

Слово *желание* охватывает широкий диапазон человеческих эмоций, стремлений и чаяний. Оно может обозначать естественные желания, такие, как голод, потребность в половой близости или же устремление к Богу. Оно может также относиться к неестественным желаниям и хотениям, таким, как жадность и похоть. В некоторых случаях желания приписываются Богу. По большей же части они приписываются человеку, и эти желания возникают у него с ведама Бога.

Ветхий Завет. Существует двадцать семь еврейских слов, переводимых как *желание*, (в том числе корневые слова и производные от них).

Слово *kāsar* означает «жаждать или стремиться к чему-то». Слово *hārēš* имеет основное значение «испытывать пристрастие» и встречается в Ветхом Завете семьдесят один раз, причем в большинстве случаев переводится как *наслаждение* или *удовольствие* (delight, pleasure) и девять раз как *желание* (desire (синод. *любить, быть преданным, желать* и пр.)). Слово *bāqāš* говорит об искреннем стремлении человека к чему-то или кому-то. Обычно оно переводится как *искать, стремиться* и *желать*.

Идея привязанности и любви выражается словом *hāšaq*. Этот корень может означать сильную страсть мужчины по отношению к красивой женщине, как в Быт. 34:8. Слово *hāmad* переводится как *находить удовольствие*, а также *желать*. Желание может иметь позитивную форму, как в Исх. 34:24; Иов 20:20; Пс. 67:16; Ис. 53:2. Оно также может быть негативным, проявляться в форме домогательства или похоти, как в Исх. 20:17; Вт. 5:21; 7:25; Нав. 7:21; Пр. 6:25; 12:12; Мих. 2:2. Словом *hāmad* описываются одновременно как приятные (желанные) деревья в Едеме (Быт. 2:9), так и дерево, запретное для Адама, которое становится греховным, когда оно «вожделенно» для того, чтобы дать знание (Быт. 3:6).

Одним из наиболее часто используемых в Ветхом Завете слов для обозначения желания является слово *āwā* и производные от него, которые можно встретить почти пятьдесят раз. Нередко субъектом действия этого глагола выступает *nepheš* — личность, душа, влечение. Это слово переводится как *желание* (desire), *похоть* (lust), *стремление* или *хотение* (will), *благоволение* или

удовольствие (pleasant), *жадность* (greed), *лакомый* (dainty) и *желанный* (desirable).

Наконец, важен еще корень *shawq* и производное от него *tēšûqā*. Слово переводится как *желать, жаждать*. Оно встречается в Ветхом Завете только три раза: Быт. 3:16; 4:7; Песн. 7:11. В Быт. 3:16 этот термин по своей природе негативен, он используется в контексте греха и осуждения. В Быт. 4:7 описывается, что Каина влечет к себе сам грех. Бог сравнивает грех с крадущимся зверем (синод. «у дверей грех лежит»), охотящимся и преследующим Каина. В Песни песней Соломона характер термина позитивный, он используется в контексте любви и счастья — речь идет о стремлении жениха к своей невесте.

Новый Завет. Первый случай использования слова *желание* в Новом Завете — Мф. 9:13 (цитата из Ос. 6:6). Использованный здесь греческий термин *thelo* можно перевести как *хотеть, стремиться* или *желать*. Этот термин встречается в Новом Завете двести восемь раз. В большинстве случаев он переводится как *хотеть* (willing), но также и как *желать* (desire) в двух местах из Матфея, в Лк. 20:46 и в Евр. 10:5, 8.

Глагол *epithumeō* и производные от него разбросаны по всему Новому Завету и встречаются семьдесят три раза. Слово *epithumeō* встречается шестнадцать раз. Как оно, так и существительное *epithymia* являются производными от слова *thymos*, которое означает гнев, ярость, негодование, а отсюда и страсть, пыл или страстное желание. Слово *epithumeō* чаще всего имеет неоднозначный смысл — это может быть простое желание, жажда, стремление получить или сделать что-либо, стать чем-либо. В нескольких случаях это слово употребляется в смысле запрещенного желания. Например, в 1 Кор. 10:6 речь идет о плотских похотях.

Существительное *epithymia* используется в нейтральном или положительном смысле в Лк. 22:15; Флп. 1:23; 1 Фес. 2:17; Отк. 18:14. Во всех остальных случаях это слово употребляется в отрицательном смысле, причем переводится обычно как *похоть*.

Слово *zēloute*, происходящее от *zēloō*, означает страстную приверженность кому-либо или чему-либо. Это слово используется в пяти новозаветных местах (Иак. 4:2; 1 Кор. 12:31; 14:1, 39; Гал. 4:17). Слово *zēloō* встречается в Новом Завете много-

кратно и подразумевает священное ревнование иудеев, враждебность, вызванную злой волей, ревность, желание достичь цели или быть преданным кому-либо.

Одно из самых сильных греческих слов, означающих желание, — *katastreniaō* («сгорать от страсти», «быть алчным», «прийти в чувственное возбуждение»). Еще одно слово, *orexis*, указывает на похотливое желание или стремление (обычно в отрицательном смысле).

Слово *hēdonē* понимают как желание, благоволение или наслаждение. Первоначально слово *hēdonē* означало желание, возникшее благодаря вкусовым ощущениям. В Новом Завете оно указывает на желания, идущие вразрез с делами Бога и Его Духа. Этот термин мы обнаруживаем в Новом Завете пять раз, и во всех пяти случаях в негативном смысле. В Лк. 8:14 это житейские желания и наслаждения, которые заглушают Слово. В Тит. 3:3 о потерянном грешнике говорится, что он раб «похотей и различных удовольствий». В Иак. 4:1-3 сказано, что вражды и распри выступают в качестве внешнего проявления вожделений и стремлений членов сообщества, и священнописатель предостерегает от погони за неправильными целями, от намерения удовлетворять эгоистические вожделения и стремления. И наконец, в 2 Пет. 2:13 говорится, что ложные учителя находят удовольствие в каждодневной роскоши и разгуле.

Заключение. В Ветхом Завете человеческие желания рассматривались как нечто естественное для людей. Но желание должно было соответствовать воле Яхве. Тот, кто познал истинное исполнение своих желаний, полагается на Господа. Таким образом, окончательным объектом желания был Сам Господь (Пр. 3:5-6).

Сходным образом желание трактуется и в Новом Завете. Человеческие желания оказываются либо злыми, похотливыми, алчными и необузданными, либо соразмерными с новой жизнью во Христе. Павел призывает христиан ревновать «о дарах больших» (1 Кор. 12:31). Он упоминает, с каким *желанием* он старался увидеть своих фессалоникийских братьев, в 1 Фес. 2:17. Христос «очень желал» есть пасху со Своими учениками (Лк. 22:15). Мы видим, что самым сильным желанием Павла в Флп. 1:23 является желание «разрешиться и быть со Христом».

Как нам узнать, хорошо или дурно желание? Ответ кроется в объекте или причине желания. Если желание направлено на самого себя, тогда оно дурно, потому что сущность греха — в решимости поступать по-своему. Ведь человек занимается идолопоклонством, когда ставит себя на место Бога. А хорошее желание — это прямо противоположное. При этом на первое место выдвигается желание исполнить волю Бога. Когда Господь является самым сильным нашим желанием, все остальные желания находят свое правильное выражение.

Дэниел Л. Эйкин

См. также: похоть.

ЖЕНЩИНА (WOMAN)

В век освобождения женщины вполне понятно пристальное внимание современных читателей Библии к ее учению о взаимоотношениях полов. В этом учении одни обнаруживают безнадежную патриархальность, другие — его несравненное значение для искупления. В кратком обзоре можно лишь скользнуть по поверхности ключевых вопросов и подходов.

Творение. В первом рассказе о творении Бог создает мужчину и женщину как полностью равноправных носителей Его образа. Они вместе получают Его благословение и поручение владычествовать над землею (Быт. 1:26-31). Во втором рассказе уточняется, что Бог сотворил сначала мужчину, а женщину сотворил из ребра мужчины только после того, как соответственного человеку помощника не нашлось среди животных (Быт. 2:18-23). Это спорное выражение, «соответственный» (Быт. 2:18) {или «подобный», Быт. 2:20} помощник, традиционно понималось как указание на подчинение женщины мужчине, предусмотренное Божьим замыслом при творении, однако сейчас от такого толкования начинают отказываться. Ведь воскидание Адама, «вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт. 2:23), предполагает скорее сходство, а не какие бы то ни было различия между этими первыми человеческими существами.

Грехопадение. Первая человеческая пара изначально подпадала под оценку «хорошо весьма» (Быт. 1:31), но вскоре встала против Бога. Змей уговорил женщину съесть запретный плод, и ее муж, по-видимому, глубже осознавая, какое это непо-

корство (1 Тим. 2:14), последовал ее примеру. В итоге Бог произнес три проклятия для трех восставших. Женщине он предрек умножение страданий при беременности, а затем добавил: «к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3:16). С точки зрения тех, кто усматривает в главе Быт. 2 иерархию полов, то, что предназначалось для совершенной гармонии, оборачивается отныне соблазном и тиранией. С точки зрения других, здесь впервые появляются взаимоотношения, основанные на господстве и подчинении. «Любовь и ласка» сменяются «влечением и господством».

Ветхозаветная культура. Ветхозаветная культура была в чрезвычайной степени патриархальной. Женщин ценили главным образом в качестве матерей и жен, тех, кто рождает и растит детей. Из-за значения детей в вопросах продолжения рода и наследования бесплодие было для женщины сущим позором. В нескольких знаменательных случаях Бог чудесным образом вмешивается, чтобы избавить женщин от бесплодия (например, Сарру — Быт. 16; Анну — 1 Цар. 1). И, хотя это никогда не одобрялось, то же желание иметь детей могло приводить и к непозволительным половым отношениям (например, дочерей Лота со своим отцом — Быт. 19:30-38; Фамари с Иудой — Быт. 38).

По ветхозаветным женам можно судить о жизненном пути и характере их мужей. Первая жена Давида, Мелхола, помогла ему спастись (1 Цар. 19:9-17). Авигея выделяется своим умом и мудростью (1 Цар. 25:3, 33) и выдвигается на первый план во время восхождения Давида к престолу. Вирсавия, как жертва воцеления и прелюбодеяния Давида (2 Цар. 11), связана с закатом династии Давида и его личной удачей.

И все же, несмотря на все эти патриархальные иллюстрации, идеальная женщина ветхозаветных времен может показаться на удивление современной. Добродетельная жена (Пр. 31:10-31) прилежно трудится, исполняя не только традиционную работу по дому, но и ведет дела вне дома, приобретает собственность, распоряжается большими деньгами, мудра в суждениях и управляет всем домашним хозяйством. Мужу следует ценить такую разумную жену выше своего имени и всяких сокровищ (Пр. 19:14; ср. Пр. 18:22).

Ветхий Завет настоятельно рекомендует для женщин моногамные брачные отношения и верность мужу, основанные на установлениях Бога при творении (Быт. 2:24; подтвержденные позднее как Иисусом [Мф. 19:5], так и Павлом [Еф. 5:31]). В Песни песней воспеваются эротическое блаженство новобрачных, зачастую воспринимаемое с точки зрения женщины и согласное с ее желанием. И в дальнейшей супружеской жизни значение верности не уменьшается (Ек. 9:9; Мал. 2:14-16). Испытания для подозреваемых в неверности выглядят сегодня суровыми (Чис. 5:11-31), как и указание Ездры о расторжении недавних, но незаконных браков с иноплеменными женами (Езд. 9 — 10). Однако положительной стороной подобных примеров выступает огромное значение, которое придается физической и духовной верности. Мнение, будто бы в древнем Израиле многоженство было распространено или одобрялось, является серьезным заблуждением. Многоженство было исключением, а не правилом; в двенадцати из тринадцати ветхозаветных примеров этого явления в качестве мужей выступают очень богатые люди — цари и знать. Немногие могли позволить себе такую роскошь! Многоженство Соломона с очевидностью вело его к гибели (3 Цар. 11:1-13); роль наложниц нередко была больше политической, нежели романтической (2 Цар. 16).

Как и во все эпохи человеческой истории, в Ветхом Завете женщины предстают жертвами жестокостей, изнасилований и даже убийств: Дина (Быт. 34), Фамарь (2 Цар. 13:1-22), дочь Иеффая (Суд. 11:29-30) и наложница левита (Суд. 19). Последние два случая иллюстрируют развращенность общества в состоянии, близком к анархии; в первых же двух совершается месть со стороны родственников. В примерах иного рода женщины соблазняют мужчин (Далида и Самсон — Суд. 16) или несправедливо обвиняют их (жена Потифара и Иосиф — Быт. 39). Бог никогда не одобряет подобные поступки, но, как и по отношению к злу в целом, нередко позволяет им совершаться. Основной, позитивный смысл Ветхого Завета сводится к тому, что Бог суверенно осуществляет Свой замысел, несмотря на все несовершенство Его народа.

В рамках той же темы, царицы Божьего народа могут оказаться убийцами и идолопоклонницами, ведущими народ к погиге-

ли (Гофолия — 4 Цар. 11; Иезавель — 3 Цар. 21). Или же Бог может использовать милосердие языческих цариц для заботы и попечения о спасителе Своего народа (дочь фараона и Моисей — Исх. 2:1-10). Возможно, классическим образцом того, как суверенное владычество Бога проявляется в помощи со стороны самых неожиданных персонажей, выступает история Раав, хананейской блудницы, которая, уверовав в Бога израильтян, укрыла их соглядатаев от своих соотечественников (Нав. 2), благодаря чему в Послании к евреям поименована среди людей, имевших великую веру (Евр. 11:31). Сходным образом, моавитянка Руфь олицетворяет собой язычницу, присоединившуюся к Израилу. Ее привязанность к своей свекрови Ноемини породила в ней верность завету с Яхве и повлекла за собой романтическую историю брака с Воозом, ее родственником-искупителем (Руфь 3:9).

Ветхозаветные законы. В ветхозаветных законах тоже усматриваются разнообразные свидетельства. В некоторых местах женщины расцениваются как ровня мужчинам. Как отец, так и мать заслуживают одинакового почтения со стороны своих детей (Исх. 20:12) и на равных участвуют в осуждении непокорного сына (Вт. 21:18-19). В случаях предполагаемого изнасилования, если не было возможности позвать на помощь, на женщину распространяется презумпция невиновности (Вт. 22:23-27). Однако женщина неизменно подвластна своему отцу или мужу (Исх. 21:7; Чис. 30:3-15), хотя в случае (необычного) отсутствия таковых их права могут перейти к ней (Чис. 27:1-11). В разнообразных законах женщины, по-видимому, ставятся ниже мужчин. Нечистота женщины из-за ее месячных истечений более значительна, нежели у мужчины при излиянии семени (Лев. 15:16-33), и дольше длится при рождении младенца женского, а не мужского пола (Лев. 12:1-5). Денежный выкуп за мужчину устанавливается выше, чем за женщину (Лев. 27:1-8); для наиболее важных жертвоприношений требуются животные исключительно мужского пола (Чис. 15:22-29). В других случаях определенные законы попросту не применимы к женщинам (Исх. 23:17). Некоторые из таких предписаний можно рассматривать как подстраивание под господствующие традици-

онные взгляды, однако было бы затруднительно объяснить подобным образом их все.

Вдовы неизменно выступают в качестве примера людей обездоленных. Поскольку никакой конкретный мужчина не обеспечивает их средствами к существованию, они поступают на попечение всего сообщества (Исх. 22:22-24).

Ветхозаветные руководители. Хотя женщины не могли быть рукоположены в священнический сан, они иногда исполняли другие важные обязанности, в том числе руководящие. Девора была судьей Израиля (то есть «политическим деятелем» того времени) и, подобно Мариам (Исх. 15:20-21) и Олдаме (4 Цар. 22:11-20), пророчицей (Суд. 4). Иаиль (Суд. 4) и безымянная женщина из Суд. 9:53 оказали в сражении своевременную и героическую помощь. Хотя царица Гофолия была нечестивой, Есфирь, при весьма неожиданных обстоятельствах приобретшая в Персии известную власть, воспользовалась своим положением для спасения своих еврейских соотечественников. Умные женщины из Фекои (2 Цар. 14) и из Авела-Беф-Мааха (2 Цар. 20:14-22), возможно, стояли во главе городского самоуправления. Хотя каждый из этих примеров руководящей роли женщин является исключением, а не правилом, не существует данных в поддержку того мнения, будто бы Бог использовал женщин только тогда, когда не находилось решительных и достойных мужчин.

Иисус и женщины. В иудейском мире первого столетия в отношении к женщине сохранялись многие культурные установления ветхозаветной эпохи. В эллинистическом мире женщины иногда добивались большего богатства, свободы и привилегий. На фоне этих господствующих культур учение и практическая деятельность Иисуса выглядят радикально противодискриминационными. Бог даровал Марии высшую привилегию вынашивать и родить Своего Сына; весьма подробный рассказ о рождении Христа, по-видимому, представляет точку зрения Марии (и Елисаветы) и, возможно, попал в предание из Ее уст (Лк. 1 — 2). Некоторые из исцелений Иисуса были совершены над женщинами (дочь Иаира — Мф. 9:23-26; женщина, что была скорчена — Лк. 13:10-17). В двух случаях особо отмечена их вера (женщина, страдавшая кровотечением — Мф. 9:22), хотя одна из них даже не иудейка, а хананейка (Мф.

15:21-28 — в предвосхищение служения Церкви для язычников). В другом эпизоде исцеленная женщина была иудейкой, однако она служит иллюстрацией к милосердному служению Иисуса для изгоев общества (теща Симона Петра [Мф. 8:14-15]), это третье из совершаемых ради них чудес (Мф. 8:1-4, 5-13). Из точно таких же побуждений Иисус прощает отъявленную грешницу, любовью доказавшей свое раскаяние, хотя она и выразила его мало приемлемым для данной культуры способом (Лк. 7:36-50). Позднее сходный поступок Марии из Вифании удостоился похвалы Иисуса, вызывающей ассоциации с Его словами на последней вечере о причастии, творимом в Его воспоминание (Мк. 14:9)!

Среди последователей Иисуса женщины занимают видное место. Неуказанное их количество составляет часть того сообщества учеников, которые постоянно сопровождают Его в пути и образуют своего рода «группу поддержки» (Лк. 8:1-3; ср. Деян. 1:14-15). Иисус особо хвалит Марию из Вифании, которая «села у ног Иисуса и слушала слово Его» (Лк. 10:38-42) — это как бы номинальная ссылка на ученика, внимающего своему рабби, что в иудейском обществе для женщин было, в сущности, исключено. Традиционная приверженность Марфы домашним заботам удостоивается лишь укора! Иисус избрал женщин быть первыми свидетелями Своего воскресения (Лк. 24:1-12), хотя их показания не были бы приняты официальным судом; Мария Магдалина стала «апостолом для апостолов» (Ин. 20:1-2, 18). Среди двенадцати апостолов не встречается ни одной женщины; однако неясно, является ли это неким принципом для всех времен, а не следствием желания провозгласить в данной культуре Благоую Весть так, чтобы по возможности ускорить ее распространение.

В этике Иисуса сохраняется и подчеркивается строгое ветхозаветное требование сексуальной чистоты (Мф. 5:27-30; 19:1-12), однако впервые указывается, что мужчин и женщин надлежит судить по одним и тем же законам (Мф. 5:32; Мк. 10:11-12). Лука часто помещает рядом эпизоды, в которых мужчинам и женщинам отведены сходные роли. И Елисавета, и Захария возносят хвалу Богу, исполнившись Святого Духа (Лк. 1:41-45, 67-79). И Симеон, и Анна пророчествуют, что в лице Христа они видят спасение для Израйля (Лк. 2:25-38). Недужным

мужчинам и женщинам одинаково даруется исцеление (Лк. 13:10-17; 14:1-6). В притчах о горчичном зерне и закваске (а также о пропавшей овце и потерянной драхме) говорится об одном и том же, однако пол действующих лиц меняется с мужского на женский (Лк. 13:18-21; 15:1-10). Очевидно, Лука хочет подчеркнуть то, что Бог заботится об обоих полах, и Иисус обращается к обоим из них. В истории встречи Иисуса с самарянкой, возможно, выражается Его стремление преобразить жизнь для многих обездоленных тех дней. Несмотря на полную неприемлемость для той культуры любого общения между иудейским святым и сексуально неразборчивой самарянкой, Иисус вступает в беседу с нею, подтверждает ее достоинство как личности и приводит ее к вере в Себя и к служению благовествованию (Ин. 4:1-42).

Книга Деяний. С наступлением дня Пятидесятницы исполняется то, что было предречено Иоилем о равном излиянии Духа (Деян. 2:17-21). Пророчествуют как мужчины, так и женщины. Христианское пророчество во времена после служения новозаветных священнописателей не дополняет канон и не противоречит ему, а лишь выражает духовные истины применительно к конкретным обстоятельствам жизни Божьего народа. В той степени, в которой современное проповедничество предполагает этот духовный дар, получивших его женщин следует поощрять в этом служении. В книге Деяний упоминается также христианка с выдающимся даром учительства, Прискилла, которая со своим мужем Акилой помогла Аполлосу узнать и начать проповедовать верное учение (Деян. 18:26). Поскольку ее имя чаще ставится впереди имени ее мужа, а не наоборот (ср. Деян. 18:18, 19), она, вероятно, пользовалась большей известностью.

В книге Деяний женщины продолжают получать разнообразные духовные благословения. Как и в Евангелии, с ними совершаются чудесные исцеления (служанка — Деян. 16:16-18) и воскресения (Тавифа — Деян. 9:36-42). Лидия упоминается первой среди жителей Европы, обращенных в веру (Деян. 16:11-15); готовность Павла проповедовать для группы чтящих Бога женщин, в которой не было ни одного мужчины, сама по себе выступает достойным подражанием Иисусу, преодолевавшему социальные барьеры. Дамарь, женщина, находится

среди тех немногих, кто с верою откликнулся на речь Павла в ареопаге (Деян. 17:34).

Послания. Точно так же, как в Ветхом Завете женщинам доставались разнообразные руководящие роли за исключением одной, в оставшейся части Нового Завета женщины фигурируют в качестве самых разных духовных руководителей, но только не в качестве пресвитеров или епископов. Однако исполнение женщинами руководящих обязанностей было гораздо более распространенным и признанным явлением, нежели в ветхозаветную эпоху. Павел называет Фиву *diakonos* (вероятно, «диако-нисса») и *prostatis* (скорее всего, «патронесса, хранительница») Кенхрейской церкви. 1 Тим. 3:11 правильней понимать как наставления относительно женщин, исполняющих обязанности диакона, а не жен диаконов (со стороны Павла было бы непоследовательно обратить внимание на жен диаконов, но не на жен епископов!). Юния (Юний) из Рим. 16:7, скорее всего, была женщиной, и она названа апостолом. Это типичное для писаний Павла обобщенное значение термина — *apostol* как миссионер и основатель церквей.

Хлоя в Коринфе (1 Кор. 1:11) и Нимфа {синод. «Нимфан»} в Колоссах (Кол. 4:15) — это женщины, чьи дома играют важную роль (а тот факт, что их дома обозначаются по имени этих женщин, подразумевает, что в них отсутствовал глава-мужчина). «Избранные госпожи» в 2 Ин. 1:1, 13 почти наверняка обозначают домашние церкви, хотя вполне вероятно, что хозяйками этих церквей были реально существовавшие христианки (что более очевидно в случае Нимфы). Павел причисляет Евдию и Синтию к своим сотрудникам (Флп. 4:2-3) и часто хвалит женщин, которые много потрудились в служении (Рим. 16:6, 12). В 1 Тим. 5:2 указано почитать престарелых христианок. Встречающийся здесь термин, *presbyter* {синод. «стариц»}, представляет собой слово *presbyteros*, «старейшина», в женском роде, однако контекст и параллельное место в Тит. 2:3, где используется более однозначный термин *staraia* женщина (*presbytis*), заставляют предположить, что он употребляется не в таком узком смысле. В Тит. 2:4-5 указывается также, что старицам надлежит наставлять молодых женщин в благочестии, чтобы те были, в частности, «попечительными о доме».

В сфере домашних дел жены должны по-прежнему повиноваться своим мужьям, так как главой семьи является муж (Еф. 5:22-24; Кол. 3:18). Попытки истолковать термины *glava* (*kephale*) и *повиноваться* (*hypotassō*) так, чтобы убрать малейший намек на власть и доминирование (например, с помощью переводов «источник» и «считаться, прислушиваться» соответственно) оказались неубедительными с точки зрения как чисто лексического подхода, так и контекстуального. Наставление в Еф. 5:21 о повиновении христиан друг другу выглядит непоследовательным, если понимать его так, что каждый из верующих должен подчиняться всем остальным; правильной рассматривать этот стих как предварение для всех трех ситуаций повиновения, описанных в Еф. 5:22 — 6:9. Однако в наставлении Павла мужьям в Еф. 5:25-33 их власть переосмыслена радикально, особенно по сравнению со сходными древними «домостроями». Главенство мужчины означает теперь большую ответственность, а не большие привилегии. А учитывая добровольность вступления в брак, тем, кто не готов принять на себя эти обязанности главенства и подчинения, вообще не следует торопиться с браком. В принципе, наилучшее толкование выражения «как с немощнейшим сосудом» (1 Пет. 3:7) предполагает, по-видимому, не физическую или эмоциональную хрупкость женщины, а такую добровольно избранную для себя роль подчиненного с соответствующей большей «уязвимостью».

Два места в посланиях, не содержащие прямых указаний о том, что женщинам делать или чего не делать, предполагают, тем не менее, далеко идущие следствия. В 1 Кор. 12:7, 11 сказано, что Дух Божий разделяет Свои духовные дары, «как Ему угодно», и это, несомненно, подразумевает «независимо от пола». Это означает, что Павел вполне допускает не только служение женщин в качестве апостолов, пророков и учителей, но и то, что они будут говорить языками, творить чудеса, станут евангелистами и пастырями/пастухами (1 Кор. 11:5; 12:8-10; Еф. 4:11) — по сути, будут применять любой духовный дар, который Бог изберет дать им. В Гал. 3:28 сказано даже больше, там говорится, что во Христе «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского». На основе этого высказывания еще

нельзя доказать, что Павел считал распределение социальных ролей между мужчинами и женщинами чем-то преходящим; в конце концов, очень похожие высказывания встречаются и в недвусмысленно патриархальных раввинистических источниках. Однако связанный с крещением контекст (Гал. 3:27) действительно свидетельствует, что Павел подразумевает здесь нечто большее, нежели равноправный доступ к спасению. Как вступительный обряд, который совершался и над женщинами тоже (в отличие от иудейского обрезания), крещение служило публичным подтверждением равенства мужчин и женщин, подсказывающим нам, что Церкви следует продолжить поиск внешних, наглядных форм для демонстрации этого равенства.

Ограничения на руководящую роль женщины. Несмотря на многочисленные указания относительно раскрепощения, привилегий, свободы и равноправия женщин, характерные для большей части новозаветного учения, три отрывка выделяются тем, что предполагают определенные ограничения на руководящую роль женщины в Церкви, видимо, по аналогии со взаимоотношениями мужа и жены в семье. По крайней мере, именно так они истолковывались традиционно, на протяжении почти всей истории Церкви, в соответствии с полным отсутствием женщин на высших и наиболее влиятельных постах церковного служения (хотя роль женщин на всех остальных руководящих должностях была более значительной, чем обычно показано в учебниках по истории Церкви). Сегодня, однако, приверженцы христианского феминизма подвергают серьезному сомнению традиционное толкование всех трех этих отрывков.

В 1 Кор. 11:3-16 Павел указывает, что женская голова должна быть покрыта (платком или длинными волосами) в знак почтения женщины к ее духовному главе — мужу. В подоплеке этого запрета, по видимому, лежит неприемлемость в рамках данной культуры простоволосых или коротко остриженных женщин (что зачастую предполагало сексуальную распушенность). Но формулируется также некий вневременной принцип: «Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа» (1 Кор. 11:8-9). Это положение сразу же уточняется с помощью напоминания о взаимозависимости мужей и жен во Христе (1 Кор. 11:11-12),

однако сомнительно, чтобы эти стихи подразумевали обратимость высказываний из 1 Кор. 11:8-9. Хотя и не прямо связанное с вопросами управления Церковью, это указание на параллельность в организации семейной и церковной жизни, по-видимому, служит основой для учения Павла в двух нижеследующих отрывках.

В 1 Кор. 14:33-38 Павел предписывает женщинам сохранять в церкви молчание. С учетом 1 Кор. 11:5 этот запрет не может быть абсолютным. Многие считают его ограниченным исключительно рамками той эпохи (и относящимся, скажем, к сплетницам, крикливым или малообразованным женщинам), но сам Павел обосновывает это предписание Законом (1 Кор. 14:34) и ни слова не говорит о подобных культурных феноменах. Другие рассматривают 1 Кор. 14:33-35 как принятую у коринфян поговорку, которую Павел критикует в стихах 1 Кор. 14:36-38, однако в этом сравнительно новом толковании игнорируются отличия по длине, стилю и содержанию от всех прочих коринфских поговорок (например, 1 Кор. 6:12-13; 7:1; 8:1). Поскольку в остальных двадцати из двадцати одного случая употребления слова *говорить* (*ladeo*) в главе 1 Кор. 14 подразумеваются языки, пророчества, их толкование и оценка, по-видимому, правильной считать, что и здесь имеется в виду одна из этих форм речи. Учитывая, что первые три из этих форм суть духовные дары, что ближайший контекст связан с отношением к актам пророчества (1 Кор. 14:29-33), и что окончательная ответственность за правильное оценивание таких актов возлагается (предположительно) на все мужское руководство коринфской конгрегации, предпочтительнее толковать запрет Павла говорить исключительно в контексте взвешиваемой реакции Церкви на совершающиеся акты пророчества.

Текст, который обсуждается наиболее горячо — это 1 Тим. 2:8-15. Здесь Павел не позволяет женам ни учить, «ни властвовать над мужем» (1 Тим. 2:12) в церкви (1 Тим. 3:15). И снова, этот запрет не может быть абсолютным (вспоминая Деян. 18:26), а с учетом склонности Павла к гендиадисам, к сочетанию синонимических оборотов в главе 1 Тим. 2 (ср. 1 Тим. 2:1, 2, 3, 4, 5, 7 и так далее), вполне вероятно, что слова *учить* и *властвовать* дополняют друг друга — Павел запрещает «властно учить». В связи с

различием между всеми мужчинами-епископами и диаконами (очевидно) как мужского, так и женского пола в 1 Тим. 3:1-13, стих 1 Тим. 2:12, по-видимому, означает, что женщины не могут занимать высшие посты в рамках данной церковной структуры (что, возможно, приблизительно соответствует старшим пасторам в современных конгрегационально управляемых церквях). И опять же, сторонники эгалитаризма регулярно предлагают разнообразные исторические объяснения (самое примечательное — наличие в Ефесе ереси, 1 Тим. 1:3-7) для обоснования данного предписания Павла, которое поэтому рассматривается как ограниченное конкретной культурной ситуацией. Но собственные разъяснения Павла указывают на очередность создания (1 Тим. 2:13); что касается явных упоминаний о роли женщин в ефесской ереси, то во всех пастырских посланиях встречается лишь указание на их роль жертв, но не распространителей этой ереси (2 Тим. 3:6-7).

Заключение. В обозримом будущем христиане, несомненно, будут спорить относительно роли женщины в современной семье и Церкви. Указания Писания достаточно неоднозначны, чтобы оставался простор как для сторонников дополняющей роли женщины, так и для сторонников равенства полов. Обвинения в том, что один из этих подходов является еретическим, необоснованным и деструктивным. История Церкви дает мало оснований для уверенности, что в конечном счете христиане придут к согласию именно благодаря экзегетике, а не благодаря тенденциям развития светского общества. Но верующие в Библию христиане должны противостоять этой стихии и стараться основывать свои взгляды на как можно более правильном понимании Писания. Может статься, наиболее приемлемым вариантом останется совместное служение, когда общее руководство сохраняется за мужчиной, однако женщины сердечно приглашаются соучаствовать и реализовывать свои пастырские дары. Точно так же и в семье, если у мужей действительно сохраняется особая власть, они должны использовать ее исключительно на благо своих жен.

Крейг Л. Бломберг

См. также: ЕВА; СЕМЬЯ; ЖИЗНЬ И ОТНОШЕНИЯ; ГОЛОВА; БРАК; ЛИЧНОСТЬ; СЕКСУАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА; ВЛОВА.

Литература: A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*; G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles*; E. Cantarella, *Pandora's Daughters*; D. Dockery, *CTR* 1 (1987): 363-86; R. B. Edwards, *The Case for Women's Ministry*; E. S. Fiorenza, *In Memory of Her*; M. Hayter, *The New Eve in Christ*; J. B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*; *ISBE* 4:1089-97; W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*; R. C. and C. C. Kroeger, *I Suffer Not a Woman*; A. Mickelsen, ed., *Women, Authority and the Bible*; J. Piper and W. Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*; A. B. Spencer, *Beyond the Curse*; J. Stott, *Issues Facing Christians Today*; L. Swidler, *Biblical Affirmations of Woman*; P. Tribbe, *Texts of Terror*; R. A. Tucker and W. Liefeld, *Daughters of the Church*; L. Wilshire, *NTS* 34 (1988): 120-34; B. Witherington, *NTS* 27 (1981): 593-604.

ЖЕСТОКОСЕРДИЕ, ОЖЕСТОЧЕНИЕ (HARDENING, HARDNESS OF HEART)

В Писании при определении человека как целого используются различные анатомические понятия, но чаще всего упоминается сердце. Сердце, которому часто синонимична «душа», является средоточием чувств (Пс. 24:1; Пр. 14:10; Ис. 66:14; Ин. 14:1; Рим. 9:2), ума (Пр. 16:1; Лк. 9:47), нравственности (Пс. 57:3; Рим. 1:24), способности человека сделать выбор (Вт. 8:2; Лк. 21:34; Деян. 11:23) и его религиозной жизни (Вт. 6:5; Иер. 31:33; Рим. 10:9-10; Гал. 4:6). В сущности, сердце представляет всю личность человека, со всеми его отличительными особенностями в качестве думающего, планирующего, стремящегося, чувствующего, поклоняющегося и социально взаимодействующего существа. И разумеется, когда какой-то человек не живет в соответствии с волей Бога, ни что иное как сердце его именуется черным, непокорным, черствым, бесчувственным и идолопоклонническим. В сердце трудится Бог; поэтому человеческие сердца могут быть нежными и мягкими или твердыми словно камень. Именно в таком контексте следует понимать жестокосердие или ожесточение сердца. Состояние сердца свидетельствует об общем отклике человека на окружающую его жизнь и на религиозные и нравственные требования Бога. Таким образом, жестокосердие указывает на негативное состояние, когда человек не замечает, не признает или отвергает предложенную Богом благодать войти в его жизнь.

Иисус упоминает жестокосердие (*sklērokardian*) как качество, укоренившееся в людях, которое Бог учитывает, когда имеет с нами дело (Мф. 19:7-8; Мк. 10:4-5). Сердце человеческое лукаво более всего и не поддается исцелению (Иер. 17:9); оно черство, но не обязательно ожесточено. Ожесточение сердца дополняет прискорбное бесчув-

ствие, предопределенное нашей наследственностью. Так, попав на плодородную почву наших от рождения черствых сердец, грех может еще больше ожесточить их (Дан. 5:20; Еф. 4:18; Евр. 3:12). Люди могут сами ожесточать свое сердце — в греховном непокорстве, ропща на обстоятельства или же по чистому своеволию (Исх. 9:34-35; 2 Пар. 36:13; Зах. 7:12; Евр. 3:15). Про некоторых людей, таких как фараон и египтяне (Исх. 7:3; 9:12), Сигон, царь Есевонский (Вт. 2:30) и живущие в Гаваоне евеи (Нав. 11:19-20), говорится, что их сердца ожесточил Бог. Здесь кроется какая-то загадка, но, по-видимому, эти люди настолько закоснели в своем непокорстве Богу, что Бог Своим вмешательством усугубил их ожесточение, дабы исполнить Свой замысел вопреки этому ожесточению и одновременно воспользовавшись им и через него. Сделать так — прерогатива Бога, потому что Он — Бог (Рим. 9:18-21). То, что эти люди несли нравственную ответственность за состояние, в котором находились, есть богословская данность, и вдобавок мы предостережены не ожесточать свои сердца подобно им, а такая заповедь не имела бы смысла, если бы ожесточение происходило исключительно по воле Божьей (1 Цар. 6:6).

Ожесточение Израиля как нации свидетельствует о ряде особых обстоятельств. В Псалтири незаконные названы ожиревшими сердцем (Пс. 16:10; 72:7; 118:70). Бог говорит Исаии, что Израиль, с его огрубевшим сердцем, не признает в Исаии Божьего пророка, когда тот обратится к народу (Ис. 6:9-10). Эти слова Иисус (Мф. 13:14-15) и Павел (Деян. 28:25-27) считали пророчеством, указывающим на то, что Израиль отвергнет в лице Иисуса Мессию Божьего. Согласно Павлу, ожесточение Израиля открывает путь для благовествования язычникам (Деян. 28:28) и не было предопределено Богом как окончательное, но лишь до времени, пока войдет полное число язычников; тогда будет спасен весь Израиль (Рим. 11:25-27).

Для верующих, как ветхозаветных (Пс. 94:8), так и новозаветных (Евр. 3:8, 15; 4:7), жестокосердие Израиля выступает предостережением и призывом не поступать подобным образом. Иисус однажды говорил об этом, упрекая Своих учеников за окаменение сердца (Мк. 8:17-21).

В конечном счете жестокосердие человеческого может быть исцелено только Божьей благодатью. Именно Он возрождает нас, берет наше сердце каменное и дает нам сердце из плоти (Иез. 11:18-21).

Уолтер А. Элуэлл

См. также: СЕРДЦЕ.

Литература: B.S.Childs, *Exodus*, pp. 170-75; L.J. Kuypers, *SJT* (1974): 459-74; H. Räisänen, *The Idea of Divorce Hardening*; K.L. Schmidt, *TDNT*, 5:1028-31.

ЖЕСТОКОСТЬ, ЗЛОДЕЯНИЯ, НАСИЛИЕ, БЕСЧИНСТВО, РАЗОРЕНИЕ, ПРОИЗВОЛ, ОБИДА (VIOLENCE)

Ветхозаветные термины, которые в первую очередь связаны с данным понятием, — это *hāmās*, *gāzal* и *ʾāšaq* (и производные от них). Главным среди них является слово *hāmās*. Основной новозаветный термин — это *bia*, хотя употребляется он нечасто. Понимание данного феномена не следует основывать на изолированных прочтениях того, что представляется нам повествованиями о злодеяниях.

Слово *hāmās* впервые появляется в Пятикнижии в Быт. 6:11, 13: «наполнилась земля злодеяниями». Хотя смысл термина в главе Быт. 6 не уточняется, акты жестокости (убийства) уже происходили (Быт. 4:8, 23). Иаков называет мечи Симеона и Левия «орудиями жестокости» (Быт. 49:5), это очевидная ссылка на истребление ими жителей Сихемских (Быт. 34).

Сара воспринимает зачатие Измаила как причиненную ей обиду (Быт. 16:5). В книге Завета распространение пустых слухов приравнивается к словесному бесчинству (Исх. 23:1 {синод. — «быть свидетелем неправды»}).

У старших пророков понятие жестокости тоже связано с убийством — в повествовании о Гедоне, когда священнописатель называет убийство братьев Авимелеха «злодеянием» (Суд. 9:5, 24 {в Синодальном переводе это деяние никак не характеризует}). Сущность «бед» во 2 Цар. 22:3, где Давид славит Бога за избавление от оных, остается не уточненной, хотя здесь вполне может подразумеваться физическое насилие, вплоть до убийства.

У последних (младших) пророков понятие приобретает двойственный оттенок — как физического, так и нефизического/этического бесчинства. Жалоба Иеремии на то, что ему приходится кричать «о насилии» и разорении (Иер. 20:8), вызывает особый ин-

интерес, так как не исключено, что в нее заложены двойной смысл. С одной стороны, пророчество Иеремии предсказывает жестокости вавилонского завоевания; в контексте этой жалобы пророк только что возвестил священнику Пасхору, сыну Еммерову, что тот отправится в вавилонский плен (Иер. 20:1-6). Последующее разрушение Иерусалима и храма вавилонянами, которое оплакивается в книге Плача Иеремии, названо негодованием Яхве (Пл. II. 2:6). Кроме того, провозглашение этого пророчества побуждает Пасхору, сына Еммерова, к насильственным действиям по отношению к Иеремии. С другой же стороны, с точки зрения пророка само его пророчество представляется некоей словесной жестокостью. Иеремия также отождествляет со злодеянием притеснение беззащитных — сироты, вдовы и пришельца (Иер. 22:3).

В драматическом видении главы Иез. 8 бесчинство предстает как языческое идопоклонство, ставшее характерной чертой Израиля (Иез. 8:17). В Иез. 45:9 «князья Израилевы» обличаются в обидах и угнетении, причиняемых собственному народу; судя по контексту, речь идет о непомерных налогах, взимаемых с сообщества завета (ср. Неем. 5:1-5).

Построенное на игре контрастов обвинение, выдвинутое Амосом против Сиона и Самарии, которые отдалают {синод. «считаете далеким»} день бедствия, но приближают «торжество насилия» (Ам. 6:3), является неоднозначным, но, возможно, подразумевает правление/царство насилия, контекстуально связываемое с угнетением обездоленных (ср. Ам. 3:9-10; Ам. 4:1). Употребление данного термина {синод. «неправда»} Михеем в Мих. 6:12 предполагает в нем дополнительный смысл словесного беззакония, когда пророк указывает, что жители «говорят ложь», и что «язык их есть обман». В трех из шести случаев употребления данного термина у Аввакума речь идет о разорении страны (Авв. 2:8, 17 [дважды]). В двух из этих трех случаев разорение страны сопряжено с кровопролитием (Авв. 2:8, 17). В числе обличаемых Софонией современных ему руководителей сообщества завета указаны священники, обвиняемые в попрании Закона (Соф. 3:4). Культовые бесчинства, по-видимому, и являются объектом ненависти Яхве в Мал. 2:16 {синод. «если ты ненавидишь ее»}.

В Псалтири данный термин встречается 14 раз, в основном в неопределенных контекстах. Однако в двух псалмах он употребляется в смысле словесного бесчинства (Пс. 26:12; 34:11) — здесь, по-видимому, можно проследить некоторую параллель с Исх. 23:1 и Вт. 19:16. Этот же смысловой оттенок может лежать в основе двойного упоминания в книге Притчей насилия, которое укрывается в устах беззаконных (Пр. 10:6, 11 {синод. «уста беззаконных заградит насилие»}). Госпожа Мудрость просто говорит, что согрешающий против нее «наносит вред душе своей» (Пр. 8:36).

Следанный нами обзор употребления термина *hāmās* показывает, что он может обозначать как физическое, так и нефизическое/этическое бесчинство. Однако в позднем словоупотреблении можно выделить также смысловые оттенки словесного и культового бесчинства.

В Пятикнижии термин *gāzal* употребляется для обозначения сопряженного с насилием захвата/ограбления/похищения — для действий, которые, хотя и рассматриваются в качестве насильственных, могут как предполагать, так и не предполагать причинение физического вреда. Рабы Авимелеха «отняли» колодец Авраама, но о физическом вреде патриарху ничего не сказано (Быт. 21:25).

Сходное употребление термина обнаруживается у старших пророков, когда в Суд. 9:25 утверждается, что жители Сихемские «грабили» всякого, проходившего по дороге. Вероятно, священнописатель книги Судей вкладывает смысловой оттенок этического бесчинства в свое упоминание сынов Вениамина, которые похитили себе жен из девушек, плывавших в хоровах (Суд. 21:23). То, что данный термин иногда связан с физическим насилием, демонстрируется его употреблением в 2 Цар. 23:21 (ср. 1 Пар. 11:23).

Некоторые из младших пророков осуждают различных руководителей Израиля, так как те, с помощью манипулирования законом, а иногда и физического насилия, грабят бедных (Ис. 3:14; 10:2; Иер. 22:3; Мих. 2:2; 3:2; Мал. 1:13).

Употребление данного термина в литературе о мудрости сходно с обличениями пророков; в одном из наставлений мудрости указывается не грабить бедного, потому что он беден (Пр. 22:22; ср. Иов 20:19; 24:2, 9, 14). Ироническим образом, у злых людей

«похищен» сон {синод. «пропадает сон»}, пока они не совершат злое дело (Пр. 4:16).

С концептуальной точки зрения, термин *‘āšaq* параллелен термину *gāzal* тем, что зачастую предполагает нефизическое насилие. Самуил объявляет, что он никого не «притеснил» (1 Цар. 12:2-3); контекст, по-видимому, предполагает такие действия, как вымогательство/взяточничество, которых пророк, выполняя свои обязанности в соответствии с заветом, никогда не совершал.

Осия обвиняет Ефрема в том, что тот «любит обижать», что сочетается с образом торговца с неверными весами в руке (Ос. 12:7). Иезекииль говорит, что у ближнего насилием вымогают корысть (Иез. 22:12); пророк обвиняет соотечественников и в том, что они пришельцу «делают обиду» (Иез. 22:7). Различные допленные и после-пленные пророки употребляют данный термин со сходным смысловым оттенком этического бесчинства.

Словесное бесчинство тоже входит в диапазон значений данного термина; во времена Исаии израильтяне исповедуются в том, что говорили клевету (Ис. 59:13; ср. Пс. 72:8).

Для литературы о мудрости тоже характерно, что речь в основном идет об этическом бесчинстве. В обыгрывающей контраст притче противопоставляются те, кто теснит бедного, и кто благотворит нуждающемуся (Пр. 14:31); про того, кто обижает бедного, чтобы умножить свое богатство, сказано, что он обеднеет (Пр. 22:16). Кохелет в том контексте, где притеснение сочетается со взяточничеством, утверждает, что оно делает мудрого глупым (Ек. 7:7).

С точки зрения контекстов, слова *gāzal* и *‘āšaq* в буквальном смысле идут бок о бок, так как во многих местах встречается их сочетание. В Лев. 6:2, 4 сочетание *gāzal* и *‘āšaq* переведено как «похитил» и «отнял» {синод. также «обманет»}. Контекст здесь — продолжающееся обсуждение жертвы повинности, в предварении к которому говорится о ненамеренных грехах. То, что в Лев. 6:1-7 речь идет о жертве повинности за грехи намеренные, явствует из описываемых ситуаций. Примечателен тот факт, что насильственное — в прямом или переносном смысле — присвоение собственности своего ближнего расценивается как грех перед Яхве.

Эти два термина снова сочетаются в Лев. 19:13, где наставления «не обижай» и «не грабительствуй» появляются в связи с указанием не задерживать расчет с наемным работником до утра (ср. Вт. 24:14).

Михей обличает современных ему правителей, которые «пожелают полей, и берут их силою» (Мих. 2:2); возможно, это насилие завершается тем, что они «отнимают» дом (Мих. 2:2). Хотя ни один из рассматриваемых нами терминов не используется священнописателем, история Навуфея и Ахава, по-видимому, представляет собой классическую иллюстрацию к описанной Михеем ситуации в ее крайнем выражении. Здесь в ситуации «пожелают и берут» не используется такое средство, как вымогательство. Ахав отбирает «поле» с помощью злодейского убийства (3 Цар. 21).

Псалмопевец призывает не надеяться на «грабительство» (*‘āšaq*) и не тщеславиться «хищением» (*gāzal*) (Пс. 61:11). В литературе о мудрости эти термины сочетаются точно таким же образом. Кохелет знает, что правителям свойственно совершать «притеснение» (*‘āšaq*), и что во многих областях страны встречается «нарушение» (*gāzal*) суда и правды (Ек. 5:8).

Диапазон значений, выявленный при исследовании употребления основного термина *hāmās*, представляется парадигматическим, образцовым, в то время как последние два термина несут смысл физического и нефизического (этического) бесчинства, но не передают более специфические смысловые оттенки этического бесчинства, описанные выше.

Следует отметить, что связанные с насилием термины и его повествовательные описания встречаются в Евангелии, в книге Деяний и в посланиях реже, чем в более древних книгах Библии.

В многократно обсуждавшемся тексте Мф. 11:12 описывается, как Христос использовал две формы термина *bia*, говоря, что «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его». Существуют попытки истолковать это как позитивное наставление. Однако в контексте речь идет о вопросе относительно Христа, который задал находящийся в темнице и вскоре после того убитый Иоанн Креститель, так что эти слова, по-видимому, правильной истолковывать как уничижительный отзыв о противниках Иоанна и Христа, и об их делах. При таком прочтении в ут-

верждении выявляются смысловые оттенки, связанные как с физическим, так и с нефизическим насилием. Описанные Лукой слова Христа в Лк. 16:16 сходны с тем, о чем рассказывается у Матфея. В других случаях употребления Лукой данного термина (Деян. 2:2; 5:26; 21:25; 27:41) говорится о насилии, которое предполагает или потенциально предполагает те или иные формы физического вреда.

Джон И. Лоулор

См. также: СУД; ПРАВДА; PROVIDENCE БОЖИЕ; ВОЙНА; ГНЕВ БОЖИЙ.

Литература: P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*; J. Ellul, *Violence: Reflections from a Christian Perspective*; H. Haag, *TDOT*, 4:478-87.

ЖИВОТНЫЕ

(ANIMALS)

Бог как Творец и опора жизни. Животные, как и всё в мире, созданы Богом. В Быт. 1 удовлетворенность Бога сотворенным миром неоднократно выражается фразой: «И увидел Бог, что это хорошо». Бог благословил животных (Быт. 1:22), а в конце шестого дня творения «увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Для воды, воздуха и земли было хорошо, что на них обитают живые существа. Очевидно, что Бог ценит животных самих по себе и ради них самих, и Бог находит в них радость и удовольствие для Себя. Животные не созданы исключительно для блага человека, и они заслуживают уважения как совершенное творение Бога. Бог отвечает на жалобы Иова, указывая на горных коз, на льва, орла, на таинственных левиафана и бегемота (Иов 39:1 — 41:26). Это животные дикие, они не используются человеком и находятся вне его интересов, однако они хорошо знакомы Богу и радуют Его сами по себе.

Как явствует из Пс. 103, Бог есть опора для всего живого, поэтому все создания, включая человека, зависят от Бога. В этом псалме животные изображаются как создания, сотворенные вместе с человеком, а не низшие; и существуют они не для человека. Животные ценны для Бога, Который ради Своих целей сотворил эти неповторимые существа, питает их и радуется им (ср. Иов. 12:10; Пс. 35:7; Пс. 144:16; Иона 4:11; Лк. 12:24). Иисус подтверждает ценность животного мира в Лк. 12:6: «Не пять ли малых птиц продаются за два ассария? и ни одна из них не забыта у Бога».

Бог как Творец является Господом для всего мира, в том числе для животных, «ибо Господня земля, и что наполняет ее» (1 Кор. 10:26; ср. 1 Пар. 29:11; Пс. 73:13-14; 88:12). Таким образом, псалмопевец может сказать за Бога: «Мои все звери в лесу, и скот на тысяче гор, знаю всех птиц на горах, и животные на полях предо Мною» (Пс. 49:10-11; ср. Исх. 13:12; Иов 41:3). Будучи сотворены Богом, все существа, в том числе животные, должны восхвалять Бога (Пс. 148:7-10; 150:6; ср. Отк. 5:13). Служение Христа по созданию, поддержанию и примирению всех существ распространяется также на животный мир (Кол. 1:16-17).

Животные и надежда на грядущее преображение. Надежда на грядущее преобразование распространяется и на животных. Исаия говорит о дне Господа следующими словами: «волк будет жить вместе с ягнцем, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Ис. 11:6). Таково видение грядущего преобразования и гармонии, когда все творение обновится (ср. Ис. 35:9; 65:17, 25; 66:22; Ос. 2:18; Иоиль 2:22; Еф. 1:9-10; Отк. 21:1-4). В Рим. 8:19-22 Павел говорит о стенаниях всей твари и о «надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению». Спасение человека неотделимо от освобождения других созданий, в том числе животных. Человек подлежит искуплению *наряду* с другими живыми существами, а не отдельно от них. Однако грядущая реальность нового творения уже имеет начало во Христе. Христиане теперь должны жить так, чтобы соответствовать новому царству, и потому призваны разделять ценности и цели этого царства, в том числе гармонию с живыми существами, — то есть сохранять и развивать возрожденное мироустройство.

Человечество и животные. Бог дал человеку владычество «над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:28; ср. Пс. 8:7-9). Царь Израиля был владыкою над своим народом, но предполагалось, что он будет действовать как пастух, обеспечивающий благополучие тех, кто вверен его заботам (Вт. 17:14-20; 2 Цар. 5:2; Пс. 71). Представление о владычестве в Быт. 1:28 подразумевает мудрое управление, ответственность и заботу о животном мире. В Быт. 1:29 человеку в пищу

даются растения, то есть его владычество в Быт. 1 не несет никаких неприятных последствий для животных. Более того, в отношении своего правления человек ответствен перед Богом, потому что сотворенный мир по-прежнему принадлежит Богу. Таким образом, владычество не является лицензией, позволяющей безгранично эксплуатировать животных и природу. Однако грехопадением были подорваны принципы человеческого господства, а гармония и покой творения нарушены (Быт. 3:14-15, 17-19).

В Быт. 1 человек уникален, поскольку лишь он один создан по образу и подобию Божьему. В Быт. 2:20 оказывается, что животные не способны быть подходящими товарищами для Адама. Тем не менее между человеком и животными существует очень сильная связь, так как они были созданы в один и тот же день (Быт. 1:24-31), а согласно Быт. 2:7, 19, и человек, и животные сотворены из земли. Таким образом, человек не может быть независимым от сотворенного мироустройства. Благодаря этой близости человечества и животных о свойствах этих двух разновидностей живых существ зачастую говорится в одних и тех же выражениях. Например, как животные, так и люди зависят от божественного провидения (Пс. 103:11-31; Лк. 12:22-24), и животные подвергаются Божьему суду наравне с людьми (Быт. 6:7; Исх. 9:1-7; Иер. 14:5, 6; Соф. 1:2, 3).

Использование животных и обращение с ними. Животные должны служить людям, например, при передвижении (1 Цар. 16:20; Есф. 8:10, 14) или для изготовления одежды (Быт. 3:21). Они также являются признаком богатства (Быт. 24:35; Иов 1:13-21). В Быт. 1:29 в качестве пищи для человека предлагаются только растения, а в картине райского сада в Быт. 2 изображены мирные отношения между животными и Адамом. Только после грехопадения и потопы Бог позволил Ною и его семье использовать живые существа в пищу, за исключением их крови (Быт. 9:1-4). Иудеям можно было питаться только чистыми животными (Лев. 11), но Иисус всю пищу объявил чистой (Мк. 7:17-23; ср. Деян. 10:10-16). Вегетарианство никогда не являлось ни обязательным, ни запрещенным, и очевидно, что Павел считал использование мяса в пищу вполне допустимым для христиан (Рим. 14:1-4; 1 Кор. 8:7-10). Бог прекрасно

осведомлен о разрушительных устремлениях павшего человека, поэтому в Быт. 9:8-17 заключает завет со всеми живыми существами, в том числе с животными. Тем самым была закреплена неизменная забота Бога о всем творении.

В Ветхом Завете для принесения в жертву предназначались определенным образом отобранные животные (Исх. 12:1-8; Лев. 4; 16), а в иных случаях использовалась и их кровь, например, для помазания священника (Исх. 29).

Ряд заповедей требуют заботиться о животных. Животные разделяют некоторые привилегии богоизбранного народа, поэтому правило субботнего отдыха распространяется и на них: «Шесть дней делай дела твои, а в седьмой день покойся, чтобы отдохнул вол твой и осел твой» (Исх. 23:12; ср. Лев. 25:7; Вт. 5:14). Далее, волю, когда он молотит, нельзя заграждать рот (Вт. 25:4; см. цит. в 1 Кор. 9:9 и 1 Тим. 5:18, где эта заповедь применяется по отношению к людям), а упавшему волу нужно помогать подняться (Вт. 22:4; ср. Лев. 22:27-28; Вт. 22:6-7, 10). Иисус ссылаясь на заботу людей о своих животных в день субботний (Мф. 12:11-12; Лк. 13:15; 14:5) и этим оправдывал исцеление больных в субботу. Чувство ответственности за благополучие животных обобщенно излагается в Пр. 12:10: «Праведный печется и о жизни скота своего». Таким образом, наше отношение к животным должно в некоторых аспектах следовать тем же фундаментальным принципам, которыми мы обязаны руководствоваться в отношениях с ближними.

Аналогии из животного мира. Поскольку в Библии люди все время имеют дело с животными, они нередко используют для иллюстрации своей мысли параллели из животного мира. Благодаря этому речь становится более яркой и образной.

Определенные качества животных зачастую используются для образного описания дел Бога. В Ос. 13:7-8 мы читаем, что Бог обратится против Израиля и «как лев, как скимен будет подстерегать при дороге. Будет нападать на них, как лишенная детей медведица, и раздирать вместилище сердца их». В Ис. 31:5 находим: «Как птицы — птенцов, так Господь Саваоф покроет Иерусалим, защитит и избавит, пощадит и спасет». При описании заботы Бога используются сравнения из области животноводства. Например, в Ис. 40:11 читаем: «Как

пастырь Он будет пасти стадо Свое; агнцев будет брать на руки и носить на груди Своей, и водить дойных» (ср. Пс. 22). В Ин. 10:14 Иисус говорит: «Я есмь пастырь добрый, и знаю Моих, и Мои знают Меня». Вожди народа Божьего могут сопоставляться с пастухами (Иез. 34; Деян. 20:28; ср. 1 Пет. 5:1-4).

Народ неоднократно сравнивается с паствой — в основном из-за того, что стадо овец легко может сбиться с пути и рассеяться, а овцы неспособны сами позаботиться о себе и найти дорогу домой. В Ис. 53:6 читаем: «Все мы блуждали как овцы, совратились каждый на свою дорогу». Подобным же образом о народе Израиля говорится как об овцах Божьих (Пс. 73:1; Пс. 99:3; Иер. 23:1; Мф. 9:36; Ин. 21:15). Этот же образ используется у Ин. 1:29 несколько по-другому: «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира». В Откровении Иисус постоянно называется Агнцем.

Зачастую животные лучше знают, что правильно, и таким образом посрамляют людей. Об этом говорится в Ис. 1:3 («вол знает владетеля своего, и осел ясли господина своего; а Израиль не знает [Меня], народ Мой не разумеет») и в Иер. 8:7 («и аист под небом знает свои определенные времена, и горлица, и ласточка, и журавль наблюдают время, когда им прилететь; а народ Мой не знает определения Господня»).

Свойства животных могут заимствоваться при метафорическом описании человека. Лев упоминается как олицетворение силы (Пс. 16:12; Иез. 19:2-6; Ам. 3:12; Отк. 5:5); дикая медведица — свирепости (2 Цар. 17:8); телица — упрямства (Ос. 4:16); ягненок — кротости, особенно когда его ведут на заклание (Ис. 53:7; Иер. 11:19; Деян. 8:32); олень — символ постоянства в испытаниях (2 Цар. 22:34; Пс. 17:34); «зверь» является воплощением зла (Отк. 11:7; 13:1-3). Собаки, как правило, метафорически обозначают нечто отрицательное, поскольку псы питаются падалью и переносят заразу (3 Цар. 21:23-24; Мф. 7:6; Флп. 3:2; 2 Пет. 2:22; Отк. 22:15). Слава может улетать, подобно птице (Ос. 9:11); любое животное можно укротить, но только не язык человеческий (Иак. 3:3, 5, 7-8). Осленок символизирует мир, и Иисус въезжает в Иерусалим на осленке, а не на коне, который ассоциируется с войной.

Точно так же Иисус использует образы животного мира в Своих притчах и поуче-

ниях. В Мф. 10:16 Иисус говорит: «Вот, Я посылаю вас, как овцы среди волков: итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби». А в Своей скорби по Иерусалиму Иисус сказал: «Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф. 23:37). В Мф. 25:31-46 поучения Иисуса основаны на том факте, что овец и козлов зачастую очень трудно отделить друг от друга.

Пол Требилко

Литература: S. Bishop, *Themelios* 16:3 (1991): 8-14; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*; F. Bridger, *Tyn Bul* 41 (1990): 290-301; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*; T. Cooper, *Green Christianity: Caring for the Whole Creation*; W. Granberg-Michaelson, *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth*; R. Griffiths, *The Human Use of Animals*; A. Linzey, *Christianity and the Rights of Animals*; A. Linzey and T. Regan, *Animals and Christianity: A Book of Readings*; R. Murray, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*.

ЖИЗНЬ

(LIFE)

Бог (Яхве) как источник и провиденциальная опора жизни. Согласно Быт. 2:7, «создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою». Это «дыхание жизни» еще не отличает человеческое существо от других животных, а может быть — и от растительных организмов, насколько можно судить по Быт. 1:29-30. Когда Бог объявил Свой суд над современниками Ноя, истреблению от потопа должна была подвергнуться всякая плоть, в которой есть «дух жизни» (Быт. 6:17; 7:15, 21-23). Дыхание жизни отличает живых от мертвых, а не человека от животных (Ек. 3:18-19). Во всем Писании Бог последовательно изображается как даритель жизни, отличающий живые существа от неодушевленных предметов (Рим. 4:17).

Жизнь обусловлена непрекращающимся провиденциальным «дыханием» от Бога. Когда Бог прекращает это дыхание, жизни больше нет. «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих... отнимешь дух их — умирают, и в персть свою возвращаются» (Пс. 103:24, 29). Смерть часто описывается как прекращение этого божественного действия (Быт. 25:8; Мк. 15:37). Именно по этой причине псалмопевец заключает: «Все дышащее да хвалит Господа!» (Пс. 150:6; ср. Рим. 1:20-21).

Качество и продолжительность жизни. Между рождением и смертью, сотворением и прекращением жизни живые существа может ждать жизнь различного качества и разной продолжительности. С одной стороны, Творец является верховным владыкой над всеми днями жизни. Он посылает бедность и богатство, унижает и возвышает, делает нищих князьями и князей нищими (1 Цар. 2:6-9). По этой причине те, кто живет верою, могут не беспокоиться, так как пребывают в твердой уверенности, что Бог позаботится о них (Мф. 6:25-34; Лк. 12:22-31). Заботясь, человек не может удлинить свою жизнь даже на один час (Мф. 6:27). «Дней лет наших семьдесят лет, а при большей крепости восемьдесят лет; и самая лучшая пора их — труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим» (Пс. 89:10). Долгая жизнь рассматривалась как свидетельство Божиего благоволения (Исх. 20:12; Вт. 5:16; Пс. 20:5; 90:16; Пр. 10:27; Ис. 65:20), так что умереть в среднем возрасте считалось несчастьем (Ис. 38:10-14; Иер. 11:22; Пл.И. 2:21). С другой стороны, обстоятельства жизни и ее качество могут ухудшиться или совсем испортиться случайно, из-за неблагоприятной ситуации или из-за поступков неправедных или небрежных людей. В таких случаях униженные вызывают к помощи и милосердию Бога. Заботы, богатства и удовольствия (Мк. 4:19; Лк. 12:15) могут осложнить и даже испортить жизнь ничуть не меньше, чем голод, болезни, беды и грех.

Жизнь как выбор. В третьем обращении Моисея к Израилю (Вт. 29:1 — 30:20) он призывает израильтян заново утвердить свой завет с Богом. Им предстоит сделать выбор, притом нетрудный, так как Бог предложил им «жизнь и добро, смерть и зло... благословение и проклятие. Избери жизнь» (Вт. 30:15, 19). В сходной манере Иисус Навин обращается после овладения землей обетованной к следующему поколению (Нав. 24:14-15).

Выбор не всегда заключается в послушании или непослушании, а скорее сводится к предпочтению мудрости, которая в итоге приносит здоровье, благополучие, почет и лучшее качество жизни (Исх. 15:26; Пр. 3:22; 4:13, 22; 6:23; 8:35; 10:17, 28; 19:23; 21:21; 22:4; Ек. 9:9-10). Такой человек получает *shalom* и мир от Бога (Пр. 14:30; Гал. 1:3). Этот выбор выступает сущностной основой псалмов и Блаженств Иисуса (Мф.

5:3-11). Обетованная благословенная жизнь обусловлена подчинением отдельно-го человека и/или сообщества воле Божьей (Мф. 7:24-27).

Святость жизни. В физическом смысле жизнь ассоциируется с кровью животного (Лев. 17:11-14; Вт. 12:23). Пока есть кровь, есть и жизнь. Когда кровь вытекает из тела, уходит и жизнь. Эта связь так сильна, что закон запрещает есть кровь или мясо с кровью (Быт. 9:4; Лев. 17:12, 14; Вт. 12:23; Деян. 15:20, 29). Кровь животных может также стать искуплением за преступления и грехи народа Божиего (Лев. 16:14-19). Жизнь и кровь жертвы замещают жизнь и кровь поклоняющегося Богу, хотя и не вполне, из-за чего возникает необходимость в совершенной жертве Христа (Пс. 48:7-9; Евр. 10:1-4).

Бог требует благоговения перед человеческой жизнью (Пс. 138:13-14) и запрещает убийство (Исх. 20:13; Вт. 5:17; Мф. 5:21). Насильственно пролитая кровь требует ответственности и справедливого наказания (Быт. 4:10-11; 9:5-6; Исх. 21:23; Лев. 24:17-22; Вт. 19:21; Мф. 5:38). Иисус, обобщая такое понимание жизни, включает в него не только физическую жизнь и осуждает гневные слова, брань и оскорбления (Мф. 5:22), так как они ранят и губят душу, самоуважение и благополучие человека. Нарушитель подлежит осуждению. Божие благоволение в особенности обращено к нищим, увечным, слабым, угнетенным, а также к детям, обещая им надежду и новую жизнь.

Грех и духовная смерть. Смертное человечество было создано по образу Божию (Быт. 1:26-27) и получило возможность жить вечной жизнью во взаимоотношениях с Творцом (Быт. 2 — 3). Главным и самым существенным аспектом жизни в раю был доступ к дереву жизни посреди Едемского сада (Быт. 2:9). Существовала одна заповедь: «от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь». Когда Ева и Адам послушались искусителя и нарушили эту заповедь, стев плод с запретного дерева, они навлекли проклятие на себя (Быт. 3:16-19), своих потомков (Рим. 5:12-14; 1 Кор. 15:21-22) и на все творение (Быт. 3:17; Рим. 8:19-22). Род человеческий утратил невинность, научившись отличать добро от зла, и более того — из-за непокорства

утратил такую привилегию, как постоянный доступ к дереву жизни (Отк. 2:7; 22:2, 14, 19), а с ним и вечную жизнь. Итогом стала духовная смерть, отлучение от дерева жизни и разрыв взаимоотношений с Богом. Род человеческий был предназначен к смерти, как и все живое, но теперь у него не оставалось иной надежды. Духовная смерть царствовала от Адама до Христа (Рим. 5:14, 21; 1 Кор. 15:20-26).

Евангельская Благая Весть. Жизнь является центральной темой четырех евангелий. Иоанн так объясняет свое намерение написать четвертое евангелие: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31).

Иисус объявляет, что только Он — те тесные врата, узкий путь, которые ведут в жизнь (Мф. 7:13-14; Ин. 10:7, 9; 14:6). Как Сын Божий Он участвовал в творении (Ин. 1:1-4) и пришел дать новую жизнь, новое рождение (Ин. 3:3, 5, 7; 6:33, 51) всем, верующим в Него (Ин. 3:16). О тех, кто испытал новое рождение, говорится, что ранее они были мертвы (Лк. 15:32; Ин. 5:21). Итак, Иисус единолично стоит в центре истории как «Начальник жизни» (Деян. 3:15). Эта жизнь почти синонимична входу в Царство Божие и возобновлению взаимоотношений Бога с человеком, предусмотренных при сотворении. Когда Иисус исцелял недужных, изгонял злых духов и очищал прокаженных, Он восстанавливал в жизни ее изначально предусмотренное физическое здоровье (Лк. 4:8-19; 6:8-10). Когда Он проповедовал евангелие Божие, Он стремился спасти и возродить духовную жизнь, утраченную из-за греха Адама.

Вечная жизнь. В Ветхом Завете заключены только начатки представлений о вечной жизни. В псалмах нередко раскрывается глубинное стремление получить дозволение предстать перед Богом, что отличается от земного, временного поклонения Богу в святынище или храме. В Пс. 70:9 псалмопевец молится о днях своей старости и просит не избавления от смерти, а чтобы Господь не отверг его, когда силы его оскудеют и приблизится смерть. Самую проникновенную надежду на вечную жизнь выражает благочестивый Иов (Иов 19:25-27). Это упование, которое, как кажется, разрывает оковы смерти, в более апокалиптическом звучании выражено в Ис. 65:17-19. Даниил предвидит воскресение и суд, ожидающие

тех, кто пробудится для вечной жизни или для вечного поругания и посрамления (Дан. 12:1-3). Смерть, однако, означает обычно, что человек переходит в таинственное подземное царство по ту сторону шеола (преисподней) и ада.

В новозаветных представлениях о жизни начиная с Иисуса преобладает ее метафизическое или духовное значение, ее неуничтожимость, преодолевающая физическую смерть и могилу. Эта жизнь более важна, нежели еда, питье и одежда (Мф. 6:25; Лк. 12:22-33), и более ценна, нежели физическое здоровье и благополучие. Данное различие становится яснее, когда Иисус заповедует ученикам отвергнуться себя, взять крест свой и следовать за Ним (Мк. 8:34 и параллельные). Возникает несоответствие, даже конфликт, между нынешним физическим существованием с его страстями и духовной жизнью, которая продолжится после физической смерти. Всякий, кто ради Христа потеряет свою нынешнюю жизнь или отречется от нее, обретет вечную жизнь, жизнь в грядущем веке (Мк. 8:35-37 и параллельные; Мк. 10:30 и параллельные; Ин. 12:25). Богатый юноша «из начальствующих» хотел унаследовать жизнь вечную, но для него слишком высока была цена отвержения от нынешней жизни, заключающаяся в том, чтобы продать все свое имущество и раздать нищим ради сокровища на небесах (Мк. 10:17-31 и параллельные).

«Жизнь вечная» (*zōēn aiōnion*) становится употребительным выражением в писаниях Иоанна. Иисус — это жизнь (Ин. 1:4; 5:26; 11:25; 14:6; 1 Ин. 1:2) и податель жизни (Ин. 5:40; 6:33, 35, 48, 51, 63; 10:10; 17:2; 1 Ин. 5:11-12) для всех, верующих в Него (Ин. 1:7; 3:15, 16, 36; 6:40; 11:26; 12:46). Начало жизни в качестве сына Божиего сравнивается с новым рождением (Ин. 3:3-8; 1 Ин. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18), которое не зависит от хотения человека, но есть итог божественного духовного действия (Ин. 1:13; 3:5-8; 6:63). Это переход от смерти к жизни, которая становится явью, реальностью. Эта жизнь доступна всем, верующим в Иисуса, Сына Божиего.

Согласно учению Павла, смерть Иисуса на кресте открывает путь для примирения с Богом, и именно воскресение Господа Иисуса Христа дает жизнь всем, кто верует (Рим. 5:10; 6:3-4; Гал. 2:20). Те, кто полу-

чил от Бога незаслуженный дар жизни (Рим. 5:15; 6:23), двигаются в триумфальной процессии, по всему миру распространяя познание Евангелия Христова (2 Кор. 2:14). Они ходят в обновленной жизни (Рим. 6:4; 7:6), и благодать Бога воцарилась в их смертных телах через праведность к вечной жизни Иисусом Христом (Рим. 5:21; 6:13, 22). Действующий в них Дух Божий дает жизнь, мир и свободу (Рим. 8:6, 11; 2 Кор. 3:6), которые в этом мире засвидетельствованы их любовью друг к другу.

Мелвин Г. Шумейкер

См. также: ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ; НОВАЯ ЖИЗНЬ.

Литература: G. R. Beasley-Murray, *SJT* 27 (1974): 76-93; G. Bornkamm, *Early Christian Experience*; F. F. Bruce, *SJT* 24 (1971): 457-72; R. Bultmann, G. von Rad, and G. Bertram, *TDNT*, 2:832-75; J. C. Coetzee, *Neot* 6 (1972): 48-66; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*; A. J. Feldman, *The Concept of Immortality in Judaism Historically Considered*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*; H. H. Rowley, *The Faith of Israel*; R. Schnackenburg, *Christian Existence in the New Testament*; V. Taylor, *ExpT* 76 (1964-65): 76-79; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*.

ЖИТЕЛЬСТВО см. ГРАЖДАНСТВО

ЖРЕБИЙ см. НАСЛЕДСТВО

З

ЗАБОТА

(CARE)

В Ветхом Завете встречаются несколько слов на иврите, которые переводятся как *забота* или схожие слова (*беспокойство*, *тревоги*). В 1 Царств, когда Самуил помазал Саула на царство, он предсказал ряд знамений, долженствующих засвидетельствовать благоволение Бога к Саулу, главным из которых являлось сошествие на него Духа Божьего. А первым знамением была встреча с двумя людьми, сказавшими Саулу: «Нашлись ослицы, которых ты ходил искать, и вот отец твой, забыв об ослицах, беспокоится о вас, говоря: что с сыном моим?» (1 Цар. 10:2).

Такое содержание понятия *забота*, доходящее до степени беспокойства, было подхвачено в Новом Завете. Как и в Ветхом Завете, интонация при этом может быть или одобрительной, или осуждающей. В Новом Завете преобладает неодобрительное отношение к заботам. Наиболее распространенное греческое слово, которое переводится как *забота*, — это существительное *merimna* (и глагол *merimnaō*).

В Мф. 13:22, в притче Христа о четырех семенах, упавшее в терние семя олицетворяет собой человека, для которого «забота века сего» заглушила слово. Скрытый смысл притчи заключается в том, что излишняя углубленность в мирскую суету отвлекает от преданности Богу. Поскольку все мирское преходяще, преувеличенная забота о мирском приводит к излишней поглощенности им, и вследствие этого человек меньше заботится о вечном; в результате Слово не укореняется в почве.

В Евангелии от Луки верующих предупреждают, что им нужно ждать пришествия Господня, «чтобы сердца ваши не отягались... заботами житейскими» (Лк. 21:34).

Во 2 Кор. 11:23-27 Павел перечисляет свои страдания, составляющие его славу перед «высшими апостолами». Помимо страданий от внешних причин, «забота о всех церквях» и «изнеможение», возникающее из-за его хлопот о тех, кого он любит, являются отличительным признаком Павла как истинного апостола. Можно понять, что его заботы становятся для него в определенном смысле бременем.

Еще одно греческое слово, переводимое как *забота*, — *melō*. Оно, в зависимости от контекста, может также означать или беспокойство, или искреннюю опеку. В 1 Петра используются одновременно и глагол *melō*, и существительное *merimna*: «Все заботы (*merimna*) ваши возложите на Него, ибо Он печется (*melō*) о вас» (1 Пет. 5:7).

Забота, доходящая до беспокойства, рассматривается как вредная и несовместимая с верой в Бога. В Мф. 6:25 сказано: «не заботьтесь для души вашей». Человек по необходимости уделяет внимание тому, чтобы обеспечить себя пищей и одеждой. Тот факт, что те же самые слова, означающие заботу, переводятся как *беспокоиться*, свидетельствует, что источником беспокойства может оказаться благоразумная заботливость, дошедшая до чрезмерности. Когда желания переходят некий разумный предел и человек думает лишь о преходящем существовании вместо вечной жизни, последствия могут оказаться самыми печальными. Тревожность с ее отрицательными последствиями может сказаться, например, на состоянии здоровья. Избыточный стресс способен вызвать разнообразные болезни. Заботы не могут прибавить даже одного часа к жизни (ср. Мф. 6:27) и потому являются лишь пустой тратой времени. Библейская вера заключается в том, чтобы доверяться Богу, когда человек не

способен изменить ситуацию. Пустые умствования, которым предаются в бездеятельности или панике, диаметрально противоположны как иудейским, так и христианским представлениям о вере.

Павел пишет филиппийцам: «Не заботьтесь ни о чем» (Флп. 4:6). Слово *merimnao* здесь не предполагает, что не надо обращать внимания ни на что. Напротив, Павел советует: «...Всегда в молитве и прошении с благодарением открывайте свои желания пред Богом». Иными словами, благодарность, являющаяся составной частью веры, поможет устранить причины беспокойства.

Эрик У. Адамс

См. также: БЕСПОКОЙСТВО.

Литература: G.R.Collins, *Overcoming Anxiety*; B.Narramore and B.Counts, *Freedom from Guilt*; C.Osborn, *Release from Fear and Anxiety*; P.Tournier, *Guilt and Grace*.

ЗАВЕТ

(COVENANT)

Слово *завет* редко встречается в разговорном языке, однако распространено в юридических, социальных (бракоразводных), религиозных и богословских контекстах.

Представление о завете. Английское слово *covenant* (завет) имеет латинское происхождение (*con venire*) и означает «сойтись, прийти к одному». Это значение предполагает, что две стороны или большее их количество встречаются, чтобы заключить договор, прийти к согласию о взаимных обещаниях, условиях, правах и обязанностях. В религиозных и богословских кругах нет полного единодушия относительно того, как в точности понимать смысл этого библейского термина. В библейских контекстах он используется в разных значениях. В политическом смысле его можно перевести как *договор*; в социальном контексте он может означать соглашение о пожизненной дружбе; он также может относиться к брачным узам.

Библейские слова, которые чаще всего переводятся как *завет*, — это слово *berît* в Ветхом Завете (встречается примерно двести восемьдесят раз) и слово *diathêkê* в Новом Завете (по меньшей мере, тридцать три раза). Вопрос о происхождении ветхозаветного слова — спорный; некоторые считают, что своим возникновением оно обязано обычаю совместной трапезы (Быт. 26:30; 31:54); другие ставят акцент на рассечении животного пополам (Быт. 15:17); а третьи усматривают в качестве исходных значе-

ния «восприятия» или «определения». Наиболее приемлемым значением этого ветхозаветного слова представляется «обязательство»; понятие завета относится к двум или более сторонам, связанным взаимными обязательствами. Позднее мы рассмотрим это представление об обязательствах более полно.

Соответствующее новозаветное слово обычно переводится как *завет*, однако иногда оно переводится как *завещание*. Это греческое слово обычно означает «властвовать» или «распоряжаться» в своих или чужих интересах. В нем скрыто просматривается неравенство сторон.

Общепринятое представление о взаимных обязанностях сторон или их связанности взаимными обязательствами подтверждается тем, как используется слово *berît*. Когда Авимелех и Исаак решили уладить свой земельный спор, они заключили договор, союз или завет жить в мире. Он был подтвержден клятвой (Быт. 26:26-31). Иисус Навин и жители Гаваона клятвенно обязались жить в мире между собой (Нав. 9:15), хотя Яхве заповедал, чтобы народ Израиля не вступал ни в какие союзы с народами, живущими в земле Ханаанской (Вт. 7:2; Суд. 2:2). Соломон и Хирам заключили взаимное соглашение жить и трудиться в мире друг с другом (3 Цар. 5:12). Завет взаимной дружбы между Давидом и Ионафаном был заверен клятвой (1 Цар. 20:3, 16-17). Брак является договором (заветом) о жизни супругов.

Упомянутые выше заветы заключались между двумя равноправными сторонами; это означает, что договорные отношения были равными и двусторонними. Соглашение закреплялось клятвой обеих сторон в виде обещания выполнять принятые на себя обязательства, располагая равными правами и неся равную ответственность. Поскольку завет, заключаемый между двумя людьми, был двусторонним, некоторые библеисты заключают из этого, что и завет, который Яхве установил с людьми, тоже был двусторонним. Это не так. Бог инициировал Свой завет, определил его составные части и утвердил его с людьми. Такой завет был односторонним. Люди являются в нем восприимчивиками, а не составителями; не предусмотрено, чтобы они вносили свои предложения о взаимных обязательствах; они призваны принять завет в том виде, в каком он предложен, соблюдать его так,

как это требуется, и получать результаты, которые Бог исполнит по обетованию.

Ученые, изучая найденные археологами таблицы, узнали, что правовые договоры между царями (сюзеренами) и их подданными (вассалами) существовали уже во времена библейских патриархов, Моисея, Иисуса Навина, судей и первых израильских царей. Эти договоры записывались на таблицах для того, чтобы установить длительные взаимоотношения, предопределенные и утвержденные сюзереном. Будучи один раз записаны, договоры не могли быть изменены или отменены, хотя могли разрабатываться дополнительные их части и следствия из них. Не могло ли быть так, что библейские авторы заимствовали у язычников во времена, когда был написан Ветхий Завет, форму таких договоров, в том числе самописание сюзерена и его деятельности (включая ту, что делается в пользу вассалов), заявления о намерениях, условия, а также гарантии благополучия в случае покорности и угрозы в противном случае? Такие правовые договоры включали в себя пункты о возможности продления и пункты с требованиями сюзеренов по отношению к детям вассалов; эти договоры закреплялись клятвой или сопровождалась особой церемонией ратификации, например, рассечением пополам вола, коровы или совместной трапезой по совершении договора.

Небиблейские договоры предназначались для многих целей, две из которых заслуживают особого внимания. Сюзерен заявлял, что в качестве победителя и господина вассалов он пощадил их в битве, освободил их ввиду смягчающих обстоятельств, даровал им жизнь и обеспечил их благополучие. И это было незаслуженной поблажкой. В завете сюзерен оговаривал также административные функции: он общал вассалом, как будет править ими и что они должны делать, чтобы проявить свою покорность. Эти две цели — напоминание об освобождении и сведения о порядке повседневного управления — проявляются и в завете Бога Яхве с Его народом, но совершенно другим способом.

Договоры, как политические, так и библейские, не возникали (и не действовали) в вакууме. Договоры предполагали наличие царя, его владений, обычаев, народа, а нередко и промежуточных инстанций. Дого-

воры были важным средством управления царством.

Не обращались ли библейские священнописатели к языческим источникам, когда писали о заключении завета Богом Яхве с Его народом и Его отношениях с последним? В Библии не встречается ни малейшего намека, что это было так. Существует заметное сходство между библейскими и небиблейскими заветами. Наиболее удовлетворительной и приемлемой представляется позиция, согласно которой Бог Яхве — источник и создатель всей концепции и самого феномена завета. В Свои дела творения и созидания Он включил и отношения завета. Эти отношения присущи человеческой природе; Бог насадил их зародыши и выращивает их. Языческие цари, в своей гордости и самодовольстве, облакали в конкретные формы то, как Бог Яхве устроил и сохранял созданный им мир. Такое объяснение требует ответа на три важных вопроса. Когда Бог Яхве впервые установил завет? Какова была природа этого первоначального завета? Не устанавливал ли Бог Яхве, согласно библейскому откровению, после первоначального еще и другие заветы?

Ветхий Завет. Слово, обозначающее на иврите «завет», в Быт. 1 — 5 не появляется. Некоторые библеисты считают это свидетельством того, что в ранней истории человечества заветов не существовало. Некоторые ученые утверждают, что идея завета впервые зародилась в умах израильтян после того, как они подошли к горе Синай. Чтобы объяснить упоминания заветов в рассказах о Ное и патриархах, они прибегают к некорректным предположениям, будто бы поздние редакторы книги Бытия вставили в нее понятие завета с целью дать исторические подтверждения и свидетельства тому, во что позже уверовали израильтяне. Другие ученые, считающие книгу Бытия записью откровения Яхве, также встречаются с трудностями, когда предполагают, что Яхве установил Свой завет при сотворении мира, — главным образом, из-за отсутствия прямых языковых указаний.

Библия свидетельствует, что Бог установил завет при сотворении мира. В Ос. 6:7 упоминается, что Адам нарушил завет. Иеремия говорит про завет о дне и завет о ночи, которые никто не может разрушить (Иер. 33:19-20); предполагается, что эти заветы были установлены при сотворении,

когда Бог отделил свет от тьмы и отвел солнцу и луне их место и предназначение (Быт. 1:3-5, 14). Когда Бог Яхве впервые говорил с Ноем, Он сказал, что истребит человечество с лица земли (Быт. 6:7). Однако Бог уверил Ноя, что сохранит Свой завет и продолжит его. Поэтому Ноем не было нужды бояться, что замыслы Бога о Своем всемирном царстве и способы управления им изменятся после потопа. Но почему же тогда, если Бог установил завет при сотворении мира, слово *завет* отсутствует в Быт. 1 — 2? Те, кто предпочитает говорить только о завете благодати, кратко и не впрямую упомянутом в рассказе о Ное (Быт. 6 — 9), считают, что некоторые основополагающие элементы завета благодати были сформированы, когда Бог Яхве обещал победу семени женщины (Быт. 3:14-16). Когда Бог Яхве установил завет с Давидом, как это изложено во 2 Цар. 7, термин *завет* не употреблялся, однако Давид, ссылаясь на то, что сказал и сделал Яхве, говорит: «Завет вечный положил Он со мною» (2 Цар. 23:5; ср. Пс. 88:4). Подобно тому как входящие в завет элементы упоминаются в рассказе об обетовании Давиду (2 Цар. 7), эти составляющие завет элементы отражены и в Быт. 1 — 2.

Основополагающие элементы завета присутствуют в Книге Бытие. Бог в Своем откровении о сотворении явил Себя Творцом. Были составлены исторические записи Его дел. Он сотворил носителей Своего образа, посредством этого установил и поддерживал близкие отношения мужчины и женщины с Собой и сделал так, чтобы они отражали Его (как зеркало) и представляли Его среди сотворенного мира. Человечеству были поставлены условия и даны наказания. В качестве носителей образа Божьего люди будут пребывать в близком и покорном общении со Своим Творцом; суббота должна была закрепить это. Люди будут плодиться, размножаться и наполнять землю; происходит это благодаря созданию семьи; человек оставляет своих родителей и прилепляется к жене (Быт. 2:24). Став одной плотью, муж и жена заводят детей. За счет прибавления семей образуется общество. Таким образом, этот социальный наказ являлся составной частью завета. Таков же был и культурный наказ; мужчина и женщина должны были облагораживать творение (*subdue*, «покорять», NIV {синод. Быт. 1:28 — *обладать*}) и править им. Когда Бог

увидел все, что Он создал, Он утвердил это не с помощью обета или церемонии ратификации, а просто возвестив, что все «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Он подтвердил это и Своим отдыхом от дел, установив седьмой день в качестве дня отдыха, святости и благословения (Быт. 2:1-3).

Бог Яхве сделал больше; Он обещал Свое благословение. Бог благословил Адама и Еву; тем самым Он предоставил им возможность и право служить в качестве исполнителей Его завета. Он позаботился о том, чтобы обеспечить их всем необходимым (Быт. 1:28-30). Он также предусмотрел возможность неподчинения — в случае, если люди съедят плод с древа познания добра и зла (Быт. 2:17). Таким образом, идеи благословения (жизни) и проклятия (смерти) здесь также присутствовали. Об этом запрещении съесть нечто говорят как о предвосхищении заповедей, но также и как о составной части «завета дел». Все возрастающее число библистов на основании свидетельства Библии приходит к убеждению, что предпочтительней говорить о завете творения и что все, ранее рассматривавшееся в качестве элементов «завета дел», является не чем иным, как составной частью завета творения.

Участники завета Яхве подверглись искушению сатаны. Они усомнились в словах Яхве; они поверили в ложь. Они пали. Они нарушили отношения завета между ними и Яхве. Затронуто оказалось все творение, ведь оно тоже пострадало от последствий греха Адама и Евы. Вся тварь тоже начала стенать (Рим. 8:22). Но Яхве не порвал Свой завет с творением и его распорядителями. Он пришел к падшим, пристыженным и униженным носителям образа Божьего и приступил к восстановлению человечества для общения с Собой и для служения Себе. Яхве, по благодати не отменивший Свои заповеди относительно человечества, дал понять, что Адам и Ева по-прежнему могут существовать в согласии с ними. Духовное общение было восстановлено в силу уверенности Яхве, что семя женщины будет побеждать сатану и семя сатаны. Был подтвержден социальный наказ: Адам и Ева, став одной плотью, будут иметь потомство, однако они будут и страдать. Сохранил силу и культурный наказ, однако теперь для его выполнения придется трудиться в поте лица. Все элементы завета творения были сохранены. Затем Яхве добавил новое измере-

ния к этим отношениям завета. Он объявил в предварительной форме о Своем замысле полного искупления и возрождения носителей образа Божьего в их царственной, священнической и пророческой роли со всеми сопутствующими правами и обязанностями. Яхве раскрыл, как это будет сделано, добавив к Своему завету творения обетования искупления и возрождения вместе с подразумевающимися условиями веры и послушания. Он установил то, что широко известно в качестве завета благодати.

Следует правильно понимать случившееся. Бог установил всеобъемлющие и связывающие отношения (завет) со Своим творением, причем человечество становится центральным участником второго завета, не выходящего за пределы контекста и за структурные рамки завета творения. Бог Яхве, продолжая раскрывать Себя и то, как будет установлен второй завет «искупления/возрождения», никогда не выходил за пределы контекста и за структурные рамки завета творения. Поскольку завету благодати придавалось непосредственное и «заповеданное свыше» непреходящее внимание после того, как Бог Яхве раскрыл Свои планы, касающиеся Царства, цели Царства и формы его установления, многие библеисты сосредоточились именно на нем, при этом не замечая, не понимая и не веря, что его положение и роль не выходят за пределы контекста и за структурные рамки завета творения, который Яхве определенно сохранил и продолжал сохранять, осуществляя и выполняя Свои намерения и замыслы относительно Своего вечного Царства.

В Быт. 6 — 9 Ной изображается в качестве человека, преданного завету. Находясь в среде очень греховного и испорченного общества, которое Бог вознамерился истребить, Ной вел богопослушный образ жизни. Что касается семейного положения, то у него была жена и три сына; он был непорочен, и окружающим не в чем было его упрекнуть. С точки зрения духовной, Ной находился в постоянном общении с Богом. Он ходил пред Богом и был праведен; он жил в соответствии с волей Божьей (Быт. 6:9-10; 7:1). Получив указание построить ковчег, он проявил себя одаренным слугой Божьим, разбирающимся в материальных и культурных аспектах жизни (Быт. 6:14-16; 7:5). Яхве уверил Ноя, что Его завет творения и производный от него завет искупле-

ния и возрождения по благодати будут сохранены с ним самим и его семьей (Быт. 6:18). После того как потоп истребил испорченное человечество и отступил, верный завету Ной поклонился Богу; он воздвиг алтарь и принес жертву. Яхве откликнулся на поклонение Ноя и решил продолжить Свои отношения со вселенной (Быт. 8:20 — 9:17). Было повторена часть наказов завета творения; некоторые изложены более развернуто. В подтверждение Своего завета творения с человечеством Бог сказал, что в него включены все живые существа (Быт. 9:9-10); Бог устанавливает в качестве наказания за убийство смерть (Быт. 9:5-6); человечеству разрешено питаться мясом (Быт. 9:2-3). Эти обетования, касающиеся продолжения завета творения, несомненно, подразумевают в качестве следствия, что Яхве продолжит и Свой завет искупления/возрождения по благодати. Продолжаться завет будет, в частности, через Сима, которого Бог Яхве благословил стать строителем шатра, куда сможет войти даже потомок Хама Ханаан. Потомство Иафета выиграет от такой преемственности и укрепит ее. Так Бог Яхве сохраняет и развивает Свой завет с Ноем и его потомками.

После того как Бог Яхве дал абсолютные гарантии Ною и его сыновьям в том, что завет творения будет сохранен, прямых ссылок на этот завет почти не встречается. Но факт его существования и его роль прослеживаются постоянно и последовательно.

Яхве, открывшийся Авраму как Всевышний, дает ему обетования завета: духовное благополучие, потомство в виде великого народа, возвеличивание имени Аврама, распространение благословения через него всем племенам земным. Яхве добавляет к обещаниям благословения предупреждение о том, что будут прокляты все проклинающие и отвергающие Аврама и его Всемогущего Бога.

Процесс заключения завета длился на протяжении всей жизни Аврама. Когда Аврам обеспокоился из-за возможной размолвки с Лотом и ухода Лота (Быт. 13 — 14), Яхве уверил Аврама в Своем неизменном присутствии и защите («Я твой щит») и сказал о благословенном духовном будущем, уготованном Им для Аврама («награда твоя весьма велика» — Быт. 15:1). Аврам признавал, что под его великим будущим подразумевается потомство; он спросил об этом.

Яхве уверил Аврама, что потомство его будет многочисленно (Быт. 15:5). Таким образом, продолжение завета было обеспечено. Было дано и дополнительное обетование: что Аврам будет владеть обширными землями (Быт. 15:7). Церемония ратификации завета была осуществлена в видении Аврама, в котором предсказывались благословения мира для Аврама и проклятия (наказания) для тех, кто поработит семя завета (Быт. 15:12-21). В Быт. 15 содержится ряд элементов завета: 1) верховное присутствие Яхве; 2) гарантированное процветание Аврама; 3) продолжение завета с многочисленным потомством; 4) место для жизни и служения среди народов; 5) проклятия на противников благословенного; 6) ответная вера и благословение оправдания.

Процесс установления завета продолжился после того, как Аврам дал греховное согласие на предложение Сары взять себе служанку, египтянку Агарь, в качестве наложницы (Быт. 16). Яхве явился Авраму и дал дальнейшие разъяснения о завете искупления/возрождения по благодати, находящемся в рамках и в контексте завета творения.

Яхве раскрыл Себя в качестве непобедимого, могущественного и возвышенного Бога. Яхве подчеркивает условия завета: «ходить предо Мною» (пребывать в постоянном, ежедневном духовном общении с Богом), «быть непорочным» (жить среди своих близких честно, в соответствии с волей Бога). Под этими условиями подразумевалась осведомленность Яхве о недостатке у Аврама веры и покорности по отношению к Всевышнему Владыке и о его грехе вступления в отношения с Агарью. Аврам согрешил в духовном и социальном плане, но Яхве по благодати подтвердил Свой завет (заветы) с Аврамом. Используемый в еврейском языке глагол означает «давать» {синод. *поставлю* — Быт. 17:2}. Продолжение завета с Аврамом было дано по благодати Яхве. Аврам ответил смирением и поклонением (Быт. 17:3). Далее составные части завета были повторены. Авраму было обещано многочисленное потомство; его потомки дадут начало многим народам и будут царями. Этот акцент на преумножении семени Аврама закрепляется изменением его имени на Авраам и уверением, что завет с его потомством будет вечен. Эти взаимоотношения жизни и любви между Яхве и Авраамом с его семенем были закреплены

обещанием «и буду им Богом» (Быт. 17:8). Этими словами Яхве уверяет Авраама в Своем постоянном присутствии, в Своей доступности, в Своей надежной помощи и в Своей неизменной любви, поддержке и утешении во всех жизненных обстоятельствах. Авраам также получил уверения, что будет владеть землей (Быт. 17:7-8). К условиям ходить пред Богом и быть непорочным Яхве добавил заповедь делать обрезание всем потомкам мужского пола, которые, в свою очередь, будут иметь потомство. В контексте обещания о преумножении семени Авраама Яхве дополнил завет названием обрезания (Быт. 17:11), которое во веки должны были делать все его потомки и которое Яхве считал знаком завета между семенем Авраама и Собой. Обрезанию придавалось такое явное значение в завете Яхве с Авраамом и его потомками, что о последнем говорили как о «завете обрезания» (Быт. 17:13 {синод. «завет Мой на теле вашем»}). Это был не какой-то отдельный завет, а столь важная составная часть завета искупления/возрождения, что к ней относились как к символу всего завета (часть была представителем целого). Кроме этого, в контекст принятия Богом Яхве потомства Авраама в качестве Его народа входило представление о божественном избранничестве. Авраам просил, чтобы его сын Измаил рассматривался в качестве продолжателя завета, однако Яхве торжественно заявил, что им будет Исаак, сын, который родится у Сары (Быт. 17:15-21).

После того как Бог проверил клятву Авраама о покорности (Быт. 22:1-6), Он повторил и подтвердил составные части Своего завета (Быт. 22:17-18). Основополагающее значение имеет утверждение Яхве «за то, что ты послушался гласа Моего» (Быт. 22:18). Акцент на послушании является серьезным свидетельством того, что завет с Авраамом не следует рассматривать в целом как завет обетований с ответной верой. При всей важности обетований и веры они не могут преуменьшить значение условий: оставить, пойти, не бояться, ходить пред Богом, быть непорочным, сделать обрезание, принести в жертву своего сына. Авраму никогда не предоставлялось возможности выбора: принять указание Бога или отвергнуть его. В качестве «вассала» он получал законы, уставы, приказы, распоряжения, указания и повеления (Быт. 26:5). Завет Яхве с Авраамом характеризовался обе-

тованиями и законами. Как неотделимы друг от друга обетования и законы, так неотделимы друг от друга и вера с послушанием.

Поскольку Яхве обещал, что Его завет искупления/возрождения, входящий в более широкий контекст завета творения, должен быть продлен с Исааком (Быт. 17:19-20), и поскольку Авраам был послушен Яхве и соблюдал его законы (Быт. 26:5), Яхве, соответственно, подтвердил Свой завет с Исааком (Быт. 26:3-4, 24).

То, что завет Яхве с патриархами был заветом благодати, подчеркивается взаимоотношениями Яхве с Иаковом, который был избран несмотря на свое коварство (Быт. 25:29-34), обман (Быт. 27:19) и хитрые козни (Быт. 30:31-43). Избрание для предоставления прав и обязанности завета основывается не на личных достоинствах человека, но зависит лишь от верховной воли и от милости Яхве (Рим. 9:10-18).

Бог Яхве подтвердил завет с Иаковом во всех его аспектах и деталях. Иаков получил заверения в этом, когда спасался бегством от Исава; подтверждения присутствия Яхве были выражены словами: «Я с тобою», «сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь», «возвращу тебя в сию землю», «Я не оставлю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе» (Быт. 28:15). Получив такие заверения, Иаков мог жить, странствовать, трудиться и процветать в любом месте вселенского царства Яхве, ведь Яхве подтвердил намерение сохранить и поддержать Свой завет творения и производный от него завет искупления/возрождения. Иаков, проживая в доме своего дяди Лавана, обрел счастье в том, что исполнились данный при творении наказ плодиться и размножаться и входящее в завет обетование многочисленного потомства (Быт. 29:31 — 30:24). Иаков был благословен также процветанием (реализация культурного аспекта завета творения; Быт. 30:25-43; 35:23-26). Возвратившись по указанию Яхве в землю своих отцов (Быт. 31:3), Иаков получил заверения Яхве, что обетования завета остаются в силе. Когда пришло время противостояния с Исавом, для Иакова решающее значение имели отношения завета Яхве с его предками и обетования, данные им, а также ему самому (Быт. 32:9-12). После борьбы Иакова с Господом он получил имя Израиль, потому что победил в этой борьбе (Быт. 32:28; 35:10) и был благословен (Быт. 32:29). При

возвращении Иакова в Вефиль Бог Яхве снова подтвердил Свой завет с ним, уверив Иакова, что Он — Эль Шаддай {синад. «Бог Всемогущий»}, и, заповедав ему плодиться и размножаться (Быт. 35:11), обещая, что от него произойдут народы и цари (Быт. 35:11) и что он получит землю для себя и своих потомков (Быт. 35:12). Когда Иаков уже некоторое время владел землей и получил предложение отправиться в Египет, Яхве объяснил ему, что это не будет нарушением завета (Быт. 46:3-4). Наоборот, это входило в замысел Яхве во исполнение сказанного в завете с Авраамом о том, что Израиль четвереста лет проведет в чужой стране (Быт. 15:13-14), в которой один из сыновей Израиля, Иосиф, послужит своего рода мессией, посредником в завете, и Иуда, по предсказанию, станет предком Давида (служителя завета), а также Христа (Быт. 49:8-12).

Книга Исход начинается с утверждений завета. Потомство патриархов возросло в числе, как это и было обещано (Исх. 1:2-5). Израильяне выполняли заповедь плодиться и размножаться и сделались чрезвычайно многочисленны (Исх. 1:7). Но они лишь с большим напряжением (из-за того, что были порабощены) могли выполнять культурный и духовный наказы. Реальность была такова, что израильяне как целое, по-видимому, забыли о требуемых от них по завету вере и послушании. Они плакали и стонали о своих бедах, и Яхве услышал их (Исх. 2:23-24). Категорически подтверждается, что Бог Яхве помнил Свой завет с патриархами (Исх. 2:24). Это доказывает и Его призыв к Моисею стать таким посредником завета, который должен будет способствовать избавлению Израиля от рабства и обретению им свободы. Яхве раскрывает Себя как Господь завета с патриархами (Исх. 3:6) как Сущий (Исх. 3:14), Который пребудет с Моисеем (Исх. 3:12), когда тот станет способствовать исполнению обетования Яхве Аврааму о том, что его потомки будут выведены из чужеземного рабства (Исх. 3:8). Моисей получил повеление творить чудеса перед сомневающимися израильянами, так чтобы они уверовали, что их Бог завета призвал Моисея стать «ветхозаветным искипителем» (Исх. 4:1-7).

После того как Яхве унизил и парализ могущественный Египет, Он установил второе таинство завета, Пасху, праздник в память избавления Израиля от рабства, во

время которого отцы должны были наставлять своих детей в праведных делах и словах Яхве (Исх. 12:24-28).

Полностью завет с Израилем был подтвержден на горе Синай.

Первая стадия этого процесса состояла в следующем. Во-первых, Яхве раскрыл Себя в качестве хранителя завета и избавителя, в качестве направляющего и защищающего Бога Израиля, избравшего его для Себя. Он подтвердил это обязательство жизни и любви (Исх. 19:3-4).

Во-вторых, Он поставил всеобъемлющее условие: соблюдать Его завет. Это условие было разъяснено позднее. Израилю не было предоставлено возможности выбора: подчиняться или не подчиняться. Напротив, Яхве раскрыл, каким образом будут поддерживаться плодотворные и всеобъемлющие отношения завета. Израиль, полностью подчиняясь выраженным в завете требованиям Яхве, получит исполнение обетований.

В-третьих, обетования были сделаны в виде четырех утверждений, подразумевающих под собою и ответственность. 1) Израиль познает жизнь, любовь и благословение от того, что будет драгоценной собственностью Яхве — избранным среди остальных народов. 2) Израиль станет царством, царственным народом, детьми в семье Всемогущего Господа, Владыки вселенского царства. Подразумевается, что к Израилю должны перейти все царственные права, благословения и обязанности. 3) Израиль, в качестве царства, должен быть по своему характеру святым и проявлять святость в своем служении. Израильтяне должны понимать себя как людей, находящихся и совершающих служение в присутствии Яхве, как представителей всех народов земли. Таким образом, они должны были осознать свою задачу в завете — быть посредниками в передаче благословения. 4) Израиль должен быть святым, преданным и посвященным народом. В качестве сознательного народа, руководимого Яхве, израильтяне должны были избегать греха и распутства и бороться с ними, свидетельствовать о чистоте, могуществе и величии своего святого Господа перед всеми народами (Исх. 19:5-6).

В-четвертых, израильтяне отвечали, как это положено в завете: «Мы сделаем все, что велел Бог». Они не сказали: «Мы решили сделать так» (у них не было выбора) или

«Мы попробуем»; они изъявили полную преданность.

В-пятых, Моисей был еще раз утвержден в качестве посредника между Яхве и Израилем. Он должен был говорить с народом от лица Яхве и быть представителем народа перед Яхве. Израильтяне должны были доверять ему как представителю Яхве; доверие их было подкреплено тем, что они слышали Яхве, провозглашавшего Свою волю (Исх. 19:9).

В-шестых, израильтяне должны были посвятить себя Яхве, хотя им и надлежало находиться на удалении от горы Синай (Исх. 19:10-15).

Второй стадией процесса обновления и подтверждения завета стало то, что Яхве объявлял закон, а народ его слушал. Сначала были объявлены десять заповедей; это были всеохватные принципы, управляющие каждым аспектом жизни в Царстве. Первые четыре из них касались природы Царя Яхве и того, когда и как следует Его почитать и поклоняться Ему. В них разъяснялось, каким образом жизнь и поклонение Богу могут удовлетворять требованиям, выраженным в духовном наказе завета творения. Следующие три были посвящены выполнению социального наказа, а последние три — культурного. Внутренняя взаимосвязь заповедей показывала, какой должна оказаться жизнь в Царстве для всего верного и послушного народа завета. Например, воровство приносит вред соседям (социальный вред), являясь при этом актом неподчинения Яхве (духовный аспект) в области культуры.

За объявлением десяти заповедей последовали разъяснения и приложения. Были даны указания, как поклоняться (Исх. 20:22-26), соблюдать закон субботы, а также когда, для чего и как праздновать три главных праздника (Исх. 23:10-19). Было разъяснено, как обращаться с работниками, рабами, с получившими увечье и с нарушителями закона (Исх. 21:1-36; 22:16 — 23:9). Были добавлены и указания о владении собственностью, о соответствующих правах, о наказаниях и о порядке возмещения ущерба.

После того как законы были провозглашены, народ получил заверения, что Яхве будет наставлять и защищать его, приведет в обетованную землю, где израильтяне должны будут оставаться верны завету с Яхве и не заключать союза ни с народами, живу-

щими в той стране, ни с их богами (Исх. 23:20-33). Это было строгое напоминание доверять Яхве, верить в Него и любить только Его.

Моисей рассказал израильтянам все, что Яхве дал им в качестве указаний и законов. Народ во второй раз дал торжественный ответ, обещав выполнить все, что сказал Яхве. Этот ответ, выражающий доверие и послушание, был дан стихийно (Исх. 24:3).

Моисей затем записал все разъяснения, приложения, подтверждения и положения об ответственности (Исх. 24:4). Такая письменная фиксация завета придавала ему постоянство и авторитетность. Будучи записан, завет не мог быть изменен; однако он мог приобрести более развернутый вид и более полное выражение.

Третьей стадией процесса обновления и подтверждения Богом Яхве завета, который Он первоначально установил с Адамом, Ноем и патриархами, была широко-масштабная церемония ратификации (Исх. 24:4-18). Она состояла из воздвижения жертвенника, который должен был служить местом фактического доверительного общения Яхве и народа. Затем были принесены жертвы. Кровь собрали и половиной ее окропили алтарь. Далее Моисей зачитал все, что он записал в книге завета, на что Израиль в третий раз дал свой стихийный ответ: «Все, что сказал Господь, сделаем, и будем послушны». Последовал кульминационный момент церемонии; народ был окроплен кровью завета. Таким образом через кровь, вмещающую жизнь, но также напоминающую о смерти жертвы, народ, как целое, был озаменован и запечатлен в качестве драгоценной собственности Яхве. Произошло заключение священного союза. Яхве, как Муж, принял потомство патриархов в качестве Своей невесты. Финалом ратификации завета стало то, что Яхве начертал десять заповедей на каменных скрижалях и отдал их Моисею. Вся церемония кончилась тем, что Яхве явил Себя во всей славе, грозном величии и могуществе как «огонь поядающий» (Исх. 24:17).

Израильтяне недолго оставались верны своей клятве завета. Пока Моисей получал указания относительно порядка поклонения (сооружение скинии, ее внутреннее устройство, помазание Аарона и его сыновей в качестве священников), израильтяне сделали себе кумира и поклонились ему (Исх. 32:1-6). Такое нарушение завета вызвало

гнев Яхве; Он сказал, что обрушит на израильтян проклятия завета (Исх. 32:9-10). Моисей, однако, выступил в качестве посредника завета; большая часть народа был пощажена (Исх. 32:28, 35).

Завет был заново подтвержден, когда Моисей продолжил обращение к народу и Яхве объявил, что Он — истинный Яхве, полный сочувствия и благодати, долготерпеливый, человеколюбивый, верный, прощающий, праведный и справедливый (Исх. 34:6-7). Были повторены обещания того, что Он сделает, и добавлены условия, относящиеся непосредственно к текущему положению дел. Был повторен призыв поклоняться только Яхве, Который как Бог ревнитель не потерпит соперников (Исх. 34:14). Яхве еще раз приказал израильтянам соблюдать предписанные праздники (Исх. 34:18-26). Прощенный народ, которому Яхве подтвердил Свое обетование жизни и любви со всеми вытекающими из него следствиями и тонкостями, касающимися многочисленных аспектов жизни, должен был быть народом счастливым, народом, у которого есть чему радоваться в установленные праздничные дни.

В контексте подтверждения Яхве Его завета с Израилем появляются ссылки на два других завета. В Лев. 2:13 была дана заповедь «не оставляй жертвы твоей без соли завета Бога твоего». Далее выражение «завет соли» встречается, когда Яхве заверяет священников и левитов, что их потомки всегда будут получать себе пропитание от жертвоприношений (Чис. 18:19). Обновления и цели этого завета соли не упомянуты. Из контекста можно понять, что предписанные заветом приношения необходимо посолить и принять другие меры предотвращения порчи, чтобы еда могла хорошо сохраниться до тех пор, пока ее не съедят семьи священников и левитов. Таким образом, одна из деталей жизни, трудов и поклонения в завете, а именно, еда для тех, кто не получил больших земельных участков в Ханаане, упоминалась для ссылки на весь завет как целое. Соль символизировала постоянство завета; по этой причине завет с Давидом тоже называется заветом соли (2 Пар. 13:5).

Сходным образом, не почитать и не соблюдать субботу означало нарушить весь завет (Исх. 31:13, 16; см. также Неем. 9:14; 10:31, 33; 13:15-22; Ис. 56:2-6; Иер. 17:19-27). Соблюдение субботы было категориче-

ским условием праведной жизни и поклонения в соответствии с заветом.

В рамках завета Яхве с народом Израиля был сделан «частный» завет со священниками. Упоминается, что завет этот вечный. Поскольку один из сыновей Аарона проявил большое рвение в соблюдении требований завета Яхве о святой жизни, было дано заверение, что священническая служба навечно будет прерогативой потомков Аарона (Чис. 25:10-13).

Когда израильтяне приготовились войти в землю, обещанную их предкам патриархам, Моисей, посредник между Израилем и Богом Яхве, произнес несколько пространств речей, составивших содержание Второзакония.

Еврейское слово, означающее «завет», встречается у него двадцать семь раз. Один раз оно переведено как *союз* (Вт. 7:2); во многих случаях оно входит в выражение «ковчег завета». В некоторых контекстах о законе говорится как о завете (Вт. 4:13; 9:9, 11, 15; 29:1).

В своих обращениях Моисей вспомнил множество важных событий, случившихся во время странствий Израиля в пустыне (Вт. 1 — 3), в которых поведение израильтян отнюдь не было похвальным, но Яхве оставался верен: Он «благословил тебя... покровительствовал тебе во время путешествия твоего» (Вт. 2:7). Моисей потребовал, чтобы народ тоже оставался верен завету с Богом Яхве (Вт. 4:13) и помнил Яхве как Бога ревнителя, требующего абсолютной преданности (Вт. 4:24). Моисей подчеркнул, что Яхве милостив; Он не забудет завет, сделанный с их праотцами и подтвержденный клятвой. Яхве заключил с ними завет, потому что полюбил их и избрал для Себя их потомков (тот самый народ, к которому обращался Моисей) (Вт. 4:37). Напомнив израильтянам о характере и делах Яхве (это два существенных аспекта завета), Моисей потребовал, чтобы народ соблюдал постановления и законы Яхве (Вт. 4:1), не прибавлял и не убавлял, а соблюдал заповеди (Вт. 4:2), «прилепился к Господу» (Вт. 4:4), исполнял и хранил законы (Вт. 4:6) и являл этим свою мудрость и разум (Вт. 4:6). Израильтяне должны были искать своего Бога Яхве всем сердцем и всей душой (Вт. 4:29). Этот призыв к любовному послушанию сопровождался повторением десяти заповедей (Вт. 5); Моисей заповедует любить

Яхве, хранить волю Его в своем сердце и обучать этому детей (Вт. 6:4-9).

Моисей разъясняет и растолковывает, как следует понимать и исполнять завет любви, заключенный между Яхве и патриархами (Вт. 7:12), а также соблюдать его во всех аспектах жизни. Повторяется напоминание о любви Яхве, об избрании Им израильтян и о Его призыве быть святым народом (см. в особенности Вт. 7 — 11). Снова описаны места и способы поклонения и празднования особых дат завета (Вт. 12 — 13; 16; 26). Повторяются указания о решении социальных и правовых вопросов в соответствии с требованиями завета Яхве (Вт. 14-15; 17; 19 — 24). Высказываются заверения, что Яхве обеспечит израильтянам руководителей/посредников завета — царей, священников и пророков (Вт. 17:14 — 18:22). После этого разъяснения закона с повторяющимися упоминаниями благословений, которыми вознаграждается послушание (см. в особенности Вт. 8), Моисей еще раз призывает народ Яхве быть святым, слушаться гласа Яхве, ходить по путям Его и стать в чести, славе и великолепии выше всех народов (Вт. 26:16-19).

Составной частью завета — в дополнение к самораскрытию Господа, рассказу о делах Его, условиях и призыву к послушанию, заверениям и обетованиям — являются благословения и проклятия. Моисей выразительно излагает их; сначала он перечисляет проклятия (Вт. 27:14-16), которые должны повторить левиты и на которые народ должен отозваться словом *аминь* («да будет так»). Моисей в общей форме излагает благословения (Вт. 28:1-14; 30:1-20), о которых упоминал раньше. С живописными подробностями он рассказывает, какие проклятия падут на голову Израиля, если народ будет непослушен (Вт. 28:15-68).

Прежде чем завершить обращения, напоминающие о завете, Моисей назначает Иисуса Навина своим преемником (Вт. 31:1-8), записывает все, о чем проповедовал, и помещает книгу закона при ковчеге (Вт. 31:9-29), сочиняет песнь, в которой превозносятся характер и дела Яхве, описываются грехи Израиля и их трагические последствия (Вт. 32:1-43), а также благословяет народ Израиля (Вт. 33). Затем Моисей говорит израильтянам, что, когда они предстали перед Яхве, они вступили в завет с Ним, потому что Яхве подтвердил Свой за-

вет, сделанный первоначально с патриархами.

Иисус Навин подтвердил этот завет израильтян после того, как они овладели землей Ханаанской. Он рассказывает о делах Бога Яхве, предпринятых ради Израиля (Нав. 24:1-13). Он призывает израильтян бояться Бога и служить Ему с неизменной верностью (Нав. 24:14-23). Народ отвечает: «Господу, Богу нашему, будем служить, и гласа Его будем слушать» (Нав. 24:24). Иисус Навин перечисляет в «книге закона Божьего» постановления и законы, причем, несомненно, те, которые подходят к обстоятельствам оседлой жизни. Иисус Навин не изменял то, что записал Моисей; он лишь повторил, детализировал и приспособил к новой ситуации то, что Яхве дал через Моисея.

В период судей Яхве заверяет Израиль, что никогда не нарушит Свой завет, установленный с праотцами (Суд. 2:1). Израиль постоянно нарушает завет, но Яхве остается верным. Он помогает израильтянам, когда они раскаиваются и взывают к Нему. В Библии нет ссылок на церемонии обновления завета, хотя некоторые библеисты считают, что Самуил руководил обновлением завета в Галгале. Это произошло, когда Саул был избран царем и Самуил произнес свою прощальную речь (1 Цар. 11:14 — 12:25). Обновление завета было отмечено новым значительным шагом в откровениях Бога Яхве. Как и во всех церемониях дополнения, обновления и подтверждения завета, в которых Яхве ниспосылал Свои откровения, во времена Самуила и Давида было дано еще одно важное откровение. Оно относилось, в частности, к роли главного посредника завета в лице царя, обещанного еще через Моисея. Самуил начал процесс дополнения и обновления завета с помощью обновления царства в Галгале и помазания Давида в качестве избранного царя Бога Яхве (1 Цар. 16:1-13).

Кульминация дополнительного откровения и расширения Божьего завета наступает, когда Яхве обращается к Давиду через пророка Нафана (2 Цар. 7:1-17). Данное Давиду откровение начинается с упоминания о том, что Яхве обитал среди Своего народа со времен Моисея. Здесь наличествует прямая связь с заветом патриархов, который был расширен и ратифицирован на горе Синай (2 Цар. 7:5-8).

Существенными дополнительными чертами в завете с Давидом являются следующие. Пастух Давид был избран, чтобы стать царем (2 Цар. 7:8; ср. Пс. 77:70-72). Формула завета «Я с тобою» повторяется. Яхве обещает Давиду победу. Имя Давида будет прославлено. Для Израиля будет устроено место, ему обещаны победы, спокойствие и мир. Давиду будут наследовать его потомки. Сыны его тоже сделаются царями. Престол сыновнего царства будет установлен вовеки. Яхве будет Отцом, а он, Давид, — Его сыном. Грехи Давида будут наказываться (проклятия завета). Любовь Яхве никогда не ослабевает (обязательство любви). Этот установленный с Давидом завет был началом исполнения пророчества Иакова относительно Иуды (Быт. 49:8-12) — что от него произойдет царь. Более полное и окончательное осуществление пророчеств Иакова и Нафана произошло в Иисусе Христе, Совершителе нового завета.

Соломон, сын Давида, с первых лет правления выказывал признание и верность Яхве и завету Яхве с династией Давида. Особенно это проявилось, когда Соломон заложил храм; храм служил постоянным выражением обетования завета «Я твой Бог; Я с тобою». Большинство из царей, наследовавших Соломону, за исключением таких, как Иосафат, Езекия и Иосия, были нарушителями завета. Нельзя считать, что у их отступничества были удовлетворительные причины или что эти цари отошли от Бога по невежеству, поскольку в псалмах, многие из которых были написаны в период царства, неоднократно упоминается завет (по меньшей мере, двадцать раз). И более того, пророки призывали царей и народ помнить о завете, всеобъемлющем завете творения и искупления/возрождения, со всеми его замечательными элементами и серьезными предостережениями.

Цари Иудеи, такие, как Ахаз, игнорировали предостережения пророков, не верили им и отвергали их, но Яхве через Своих глашатаев завета, пророков, продолжал выполнять Свои обетования, касающиеся завета и обещанного Ходатая завета для народа Израиля.

Пророки неоднократно предупреждали, что Яхве будет верен Своему завету даже в отношениях с теми, кто постоянно его нарушает и попирает, и пошлет на них проклятия завета. Иеремия красноречиво пре-

достерегает о надвигающемся роке пагубы и запустения.

Новый Завет. Иеремия, предсказывая, что проклятия завета будут неминуемо осуществлены посредством плена, говорит также о несомненном продолжении завета (Иер. 30:1 — 33:26). Он дает абсолютную гарантию, что Израиль и Иуда будут возвращены из плена (Иер. 30:3); Яхве вновь явит Свою милость (30:18; «пошлет благополучие» — NIV). Он будет любить Свой народ вечной любовью и по-прежнему будет для него Отцом (Иер. 31:3-9). Яхве утрит слезы и даст надежду на будущее (Иер. 31:15-17), потому что дом Израиля будет засеян (Иер. 31:27-30). Будет установлен обновленный завет (Иер. 31:31-34). Он станет так же надежен и ненарушим, как завет Яхве с Давидом, левитами (Иер. 33:15-18) и творением (Иер. 33:19-26). Об обновленном завете Иеремия говорит в контексте завета Яхве с творением, завета с патриархами (Иер. 33:21), с Израилем на горе Синай и в пустыне (левиты рассматриваются как часть целого), завета с Давидом (Иер. 33:15, 26). Иеремия не говорит о разрыве прежних заветов. Он дает понять, что завет Яхве, устанавливаемый, дополняемый и соблюдаемый в различных ситуациях, — это один и тот же продолжаемый завет. Ближиться время, когда завет будет обновлен, дополнен и применен совершенно иным способом. Поэтому Иеремия говорит о том, что переводится как «новый завет» с Израилем и Иудой (Иер. 31:31): он будет не похож на завет, заключенный на горе Синай (Иер. 31:32). Следует подчеркнуть несколько важных моментов. 1) Еврейское слово, которое переводится как «новый», в основном означает нечто, уже существовавшее раньше, но появившееся в иной (новой, обновленной) форме, как, например, говорят о новолунии — фазе, когда луна приобретает особый вид. 2) Главное содержание завета с патриархами, Израилем и Давидом останется и в будущем завете. «Я... буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер. 31:33). 3) Закон останется центральной частью завета (Иер. 31:33), но записан он будет в умах и сердцах людей завета. 4) Яхве остается неизменен; Бог по-прежнему будет в состоянии прощать и забывать (Иер. 31:34).

В этом обновленном будущем завете исполнятся обетования, сделанные в ветхозаветный период. Самое большое изменение

произойдет в том, что касается посредника завета. Это будет уже не человек, подобный Моисею, Давиду, первосвященникам или великим пророкам, таким, как Исаия. Иисус Христос, прототипами Которого были эти ветхозаветные посредники, станет Посредником нового завета. Он освятит, наполнит и установит навеки этот обновленный завет. Он сделает это, став Первосвященником, приносящим Себя в жертву в качестве Пасхального Агнца. Все эти моменты Он объемлет в Своих утверждениях: «Это Я» и «Я есмь» (Ин. 4:26; 6:35; 8:12; 9:5; 10:7, 9, 11, 14; 11:25; 14:6; 15:1, 5), которыми отождествляет Себя с Яхве, сказавшим, призывая Моисея стать посредником завета в ветхозаветную эпоху: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14), а также в утверждении: «Сие есть Кровь Моя нового завета» (Мф. 26:28). В Послании к евреям разъясняется, что Иисус и Его Кровь — существенные элементы нового завета (Евр. 9:11 — 10:18).

Предсказанный Иеремией обновленный завет был возведен Иисусом Христом. Этот завет начинает целую новую эпоху, осеняет ее на всем протяжении и достигает времен вечного Царства Христа и Отца. Последняя часть этого обновленного завета устремлена в будущее, в вечность, в которой небеса и обновленная земля соединятся в восстановленном и обретенном Едеме. Иезекииль называет это заветом мира (Иез. 34:25). Этот завет будет полным завершением завета творения. На полях больше не будет диких зверей; в лесах станет безопасно; дождь благословения прольется на сады и поля (Ис. 11:6-9). Этот завет мира будет начат, наполнен и доведен до совершенства обетованным потомком Иуды, о Котором Исаия говорит как о Ветви и Отрасли Давидовой (Ис. 11:1), а Иезекииль — как о Божьей волей поставленном Пастыре, рабе Господнем Давиде (Иез. 34:23-24). Установленные при сотворении Вселенной отношения жизни и любви, когда Господь поместил в Едем Адама и Еву в качестве Своих посредников, подверглись нападению сатаны, были нарушены людьми, однако всегда соблюдались Богом Яхве, и они будут полностью восстановлены, всесторонне усовершеншены и найдут окончательное воплощение в посредническом служении Сына Яхве, Иисуса Христа.

Джерард Ван-Гронинген

См. также: ЦЕРКОВЬ; ИЗРАИЛЬ.

Литература: Н. Buis, *The Encyclopedia of Christianity*, 4:219-29; W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation*; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1;

M. J. Kline, *The Structure of Biblical Authority*; idem, *The Treaty of a Great King*; D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant*; T. E. McComiskey, *The Covenants of Promise*; J. Murray, *The Covenant of Grace*; O. P. Robertson, *The Christ of the Covenants*; G. Van Groningen, *Messianic Revelation in the Old Testament*; G. Vos, *Biblical Theology*; J. Zinkand, *Covenants: God's Claims*.

ЗАВИСТЬ, РЕВНОСТЬ

(ENVY)

Грех, заключающийся в желании иметь благословения и заслуги других людей и особенно — духовные дары и блага Царства Христова, которые безвозмездно, по благодати, даны народу Божьему. К ветхозаветным примерам зависти относятся ревность братьев Иосифа к тому благоволению, которого Иосиф удостоился у Бога (Быт. 37:12-36; Деян. 7:9), и злоба Саула из-за физических и духовных достоинств Давида (1 Цар. 18). Зависть неизбежно ведет к разрушению и деградации личности, к ухудшению физического, духовного и эмоционального состояния (Иов 5:2; Пр. 14:30). Без контроля она постепенно приводит к пагубному, полному угрызений совести образу жизни (Пр. 27:4), а в конце концов — к отчуждению от Бога (Рим. 1:28-32).

В зависти проявляется коварство греха и порочность человечества, отдалившегося от искупительной благодати Бога. Будучи плотским грехом, зависть характеризует жизнь невозрожденных людей. Зависть принадлежит к чертам *прежнего* образа жизни христиан (Рим. 13:8-14; Тит. 3:3). Те, кто увлечен завистью и раздорами, отгорожены от Царства Божьего (Гал. 5:19-26). Действительно, природа невозрожденных людей всегда склоняет их к зависти, проявляясь в свойственном неверующим отвержении Бога, Его истины и Его воли в том, что касается человеческого поведения (Иак. 3:14-16).

На пути истинной мудрости верующим дается совет избегать общества безбожных людей (Пр. 24:1). Зависть перечислена среди плотских грехов, которые надлежит победить благодаря силе Святого Духа (1 Пет. 2:1; 1 Кор. 3:3; 2 Кор. 12:20). «Да не завидует сердце твое грешникам; но да пребудет оно во все дни в страхе Господнем» (Пр. 23:17). Любовь должна преодолеть зависть (1 Кор. 13:4).

В качестве примера из прошлого: праведный суд Яхве над Едомом был отмерен в соответствии с мерой зависти Едома к Божьему народу (Иез. 35:11). Однако милость Божья привела к прекращению вра-

жды между Ефремом и Иудой благодаря праведным делам Божьего спасения (Ис. 11:13). Во времена земного служения Мессии евреи именно из зависти отвергали Его и предали в руки Пилата для распятия (Мф. 27:18). Тем не менее по провидению и предопределению Бога злым замыслом предназначалось стать орудием Божьего искупления Его избранных через пролитие крови Иисуса Христа.

Павел указывает, что Благая Весть Евангелия иногда проповедется по зависти и любопрению (Флп. 1:15). И все же, несмотря на завистливость лжеапостолов, Павел радуется проповеди о Христе. Подобно Христу, апостол в своем евангельском служении испытал на себе ненависть и зависть иудеев (Деян. 13:45). Это не отвратило его от уготованной ему Богом миссии. Случалось, однако, что ложные учения вели к разногласиям и зависти среди Божьего народа (1 Тим. 6:4). Истинная и неподдельная любовь к Богу и к Его слову побуждает учеников Христа проповедовать и защищать истину Божью. Исполненная любви, самоотверженная преданность Христу и Его Царству рассеивает грехи зависти и ревности.

Марк У. Карлберг

См. также: АЛЧНОСТЬ.

ЗАКВАСКА

(LEAVEN)

В Новом Завете существительное, обозначающее «закваску», — *zimē*, а глагол «заквашивать» — *zimō*. Существительное встречается одиннадцать раз, а глагол — четыре раза. В Новом Завете встречаются, однако, всего лишь три действительно различных случая употребления понятия *закваска*.

Первый случай — это притча о закваске (Мф. 13:33; Лк. 13:20-21). Данная притча учит, что Царство Божие подобно закваске, которую положили в тесто. Иисус говорит о том, что малое и неприметное начало Божиего Царства, осуществляющееся через Сына Божиего, однажды обернется величием. Хотя притча не разъясняет, как это произойдет, она подразумевает будущее воцарение Иисуса в качестве Сына Человеческого.

Второй случай — это предостережение Иисуса Своим ученикам (Мф. 16:5-12; Мк. 8:15; Лк. 12:1-12). В Евангелии от Марка (Мк. 8:11-15) предостережение Иисуса по-

мещено после того эпизода, когда фарисеи требовали от Иисуса знамения с неба. После краткого ответа Иисуса, что роду сему знамение не дано, Он с учениками отправился на лодке через море Галилейское. И в лодке Иисус высказал это предостережение ученикам, на самом деле имея в виду те настроения и тот подход, которые были характерны для фарисеев и Ирода. Из последующей беседы (Мк. 8:16-21) становится очевидным, что то отношение фарисеев, о котором предостерегал Иисус, суть слепота, неспособность узнать в Иисусе Мессию. Иисус несколько раз спрашивает учеников: «Как же не разумеете?» (Мк. 8:21). И существенно, что после того как Иисус совершает второе чудесное исцеление — слепого человека (Мк. 8:22-26 — первое исцеление в Мк. 7:31-37), Петр наконец-то исповедует, что Иисус есть Мессия (Мк. 8:27-30). Для Марка, следовательно, закваска символизирует упрямый отказ принять Иисуса как Мессию.

Матфей (Мф. 16:1-6) помещает предостережение Иисуса в тот же самый контекст, что у Марка, но вносит некоторые особые нюансы. Матфей отмечает, что в ответе Иисуса на требование фарисеев и саддукеев содержались несколько метафорических высказываний о знамениях погоды и ссылка на «знамение Ионы» (Мф. 16:4). В беседе с учениками, состоявшейся после того, как они переправились на другой берег, Иисус предостерегает о закваске фарисейской и саддукейской. Относительно высказывания Иисуса Матфей поясняет (Мф. 16:12), что ученики в конце концов поняли: Иисус подразумевал учение (*didache*) фарисейское и саддукейское. Матфей не сообщает о чудесных исцелениях, но сразу рассказывает об исповедании Петра, что Иисус есть Мессия. Общее построение Матфеем своего повествования, с явным разъяснением относительно учения в Мф. 16:12, по-видимому, подразумевает, что символическое значение «закваски» в его Евангелии сводится к неприятию фарисеями и саддукеями Иисуса. Значение, в сущности, такое же, как и у Марка, однако у Матфея не отражена одна тонкость: ученикам трудно было распознать природу Иисуса, проявившуюся в двух чудесных исцелениях.

Лука в своем Евангелии помещает предостережение Иисуса (Лк. 12:1-12) в контекст большого центрального раздела, повествующего об учительском посещении Иисусом

Иерусалима (Лк. 9:51 — 19:44). Лука только что рассказал о пророчестве Иисуса против фарисеев и книжников (Лк. 11:37-53) и сообщает теперь, что собралась огромная толпа. Иисус предостерегает Своих учеников относительно закваски фарисейской, которая, как отмечает Лука, есть лицемерие (Лк. 12:1). Таким образом, Лука указывает, что суть предостережения Иисуса — лицемерие фарисеев. Лука затем иллюстрирует это словами Иисуса о том, что все тайное рано или поздно раскроется (Лк. 12:2-3). И существенно, что Лука дальше цитирует высказывание Иисуса о том, что надлежит иметь страх Божий и не бояться гонений от человеков (Лк. 12:4-5). Вслед за этим Лука приводит слова Иисуса об исповедании Его перед человеками (Лк. 12:8-10) и обещание ученикам, что Святой Дух поможет им во времена гонений (Лк. 12:11-12). Итак, в Евангелии от Луки предостережение Иисуса о закваске фарисейской связано, по-видимому, с подготовкой к временам гонений.

Третий случай употребления понятия *закваска* в Новом Завете обнаруживаем в посланиях Павла. В своем, как считается, самом первом послании Павел приводит пословицу: «Малая закваска заквашивает все тесто» (Гал. 5:9). Данную пословицу Павел вспоминает, чтобы убедить галатов удалить из своей церкви опасное лжеучение иудействующих. «Закваска» здесь символизирует это лжеучение, несущее вред истинному христианству.

Та же пословица и та же символика — в 1 Кор. 5. Здесь Павел настоятельно призывает коринфян изгнать из церкви занимающихся кровосмешением. В ходе своей аргументации Павел восклицает: «Разве не знаете, что малая закваска квасит все тесто?» (1 Кор. 5:6). Затем он разъясняет, что «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5:7). Он упоминает «закваску порока и лукавства» (1 Кор. 5:8). Павел имеет в виду, что, подобно тому как древний Израиль на Пасху должен был удалять из своих домов всю закваску, ныне Церковь, верующий Израиль, должна очиститься от всякого греха и зла, чтобы поклониться Богу, празднуя новую Пасху причастия Господня. Здесь закваска символизирует собою грех, который оскверняет верующего и препятствует Церкви поклоняться Богу. 1 Кор. 5:1-8 также напоминает нам, что ветхозаветные представления (закваска и

квасное упоминаются в Ветхом Завете двадцать два раза) и изначальный смысл «закваски» восходят к Пасхе, описанной в Исх. 12 — 13, а также к указаниям, данным в Левите и Второзаконии. Во всем Ветхом Завете и вплоть до I века по Р. Х. закваска символизировала развращенность, осквернение и грех.

Хоберт К. Фаррелл

Литература: R. A. Cole, *Galatians*; F. E. Gaebelin, *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 8; L. Morris, *1 Corinthians*; R. Young, *Analytical Concordance to the Bible*.

ЗАКЛЯТОЕ

(DEVOTE, DEVOTED)

В еврейском языке то, что посвящено исключительно Богу, обозначалось существительным *herem*. Значение корня — «отделение» и «исключительность». Тот же смысл выражается арабским словом *harem* (также в *Harem el-Shariff*, «благородное жилище», храмовая гора). Такая собственность принадлежит исключительно Яхве и может использоваться по определенному предназначению или откладываться для уничтожения. Он может поступать с ней, как Ему будет угодно.

Все заклётое есть самая великая святость Господа, и эту собственность нельзя продавать или выкупать, как в случае обычных подношений и даров по обету (Лев. 27:28-29). Все заклётое принадлежит Аарону и его сыновьям в качестве представителей Бога (Числ. 18:14). Этой же привилегии были удостоены сыновья Садока (Иез. 44:29).

Добыча из Иерихона принадлежала исключительно Яхве. Металлы отправились в сокровищницу дома Господня (Нав. 6:18, 23); все живое было убито, а остальное сожжено (Нав. 6:20, 23). Израильяне потерпели неудачу под Гаем, потому что Ахан удержал у себя часть этой добычи (Нав. 7:1-5); у них было убито тридцать шесть человек. Иисус Навин позднее указывал, что гнев обратился на все общество, и Ахан «не один... умер за свое беззаконие» (Нав. 22:20). Впоследствии Ахана называли «наведшим беду на Израиля» и переименовали его в Ахара («возмутитель»; 1 Пар. 2:7).

Завоевание земли обетованной. Свыше половины случаев использования глаголов и существительных с корнем *hrm* относятся к истреблению народов, связанному с завоеванием Палестины. Это не означает, что Ветхий Завет одобряет межрасовое насилие. Во времена, когда мера беззакония

аморреев еще не наполнилась (Быт. 15:16), отношения между двумя народами были нормальными, даже сердечными. Истребление хананеев произошло в основном во время завоевания земли обетованной.

Авраам был в союзе с амореями (Быт. 14:13). Лучший друг Иуды и его жена принадлежали к народу хананеев (Быт. 38:2, 12; 1 Пар. 2:3). Иуда взял Фамарь, местную девушку, в жены своему сыну (Быт. 38:6-11). Истребление хананеев в Сихеме было осуждено Иаковом с использованием того же самого слова *возмущение*, которое позднее использовал Иисус Навин (Быт. 34:30). Позднее он наложил на своих сыновей проклятие за эту жестокость (Быт. 49:5-7). Небезынтересно отметить, что первые женщины, упомянутые в Новом Завете, хананеянки (Мф. 1:3, 5).

Когда Давид взял Иерусалим, он не стал убивать неевреев (2 Цар. 5:6-9). Он не стал отнимать землю у Орны, но торговал с ним как с равным (2 Цар. 24:21-24). Также и Соломон не стал истреблять хананеев, когда смирил их (3 Цар. 9:21). Ни один из пророков не упрекнул его за милость к этим людям. Наоборот, Осия предсказывал падение дома Ииуя за массовое кровопролитие в долине Изреельской (Ос. 1:4). Некоторые из убитых Ииуем были, по-видимому, хананеями (некоторые из семидесяти сыновей Ахава были наполовину финикийцами).

Важно отметить, что эти убийства происходили не по националистическим мотивам. В Ветхом Завете неевреев истребляют не из-за их национальной принадлежности, а из-за вреда, который они могут причинить. Это истребление было важно для сохранения чистоты религии Моисея и тем самым имело принципиальное значение для искупления всего мира (Вт. 20:16-18; Пс. 105:34-39). Когда вера в Яхве достаточно окрепла, чтобы противостоять культам Ваала, истребление прекратилось.

Необходимо также отметить, что Ветхий Завет не оправдывает жестокостей военного времени. В Ветхом Завете установлены правила для обращения с пленниками (Вт. 21:10-14). Под защиту взяты даже деревья (Вт. 20:19-20). Осуждается жестокость сверх того, что необходимо в рамках обычных военных действий (Ам. 1 — 2). В 4 Цар. 6:21-23 царю запрещают убивать своих пленников, он должен кормить их и позволить им вернуться домой. Даже совет-

ники Венадада знали, что цари Израиля славятся своим милосердием к врагам (3 Цар. 20:31). То, что великий воин не мог быть идеальным слугой Бога, видно по тому, как Бог отказал Давиду, пролившему слишком много крови, в возможности строить храм (1 Пар. 22:8).

После завоевания. При помощи слова *herem* выражался запрет идолопоклонства (Исх. 22:20, «истреблен»). Отдельные люди или целые селения, практикующие язычество, должны были подвергнуться уничтожению (Вт. 7:26; 13:16-18). Своей верностью Яхве Израиль получал защиту от других народов. Неверность же означала поражение и смерть (Вт. 28:25-26). Любая попытка нарушить завет могла вызвать гибель всего народа и поэтому по справедливости наказывалась смертной казнью.

Амаликитяне подпали под этот приговор за жестокости, совершенные ими во время странствований в пустыне (Вт. 25:17-19). Саул потерял царство из-за того, что не выполнил эту заповедь (1 Цар. 15:22-23). В осуждающей речи Самуила, по-видимому, подчеркивается, что правила священной войны не предусматривают принесение добычи в жертву Яхве.

Пророки накладывали заклятие (*herem*) на других врагов Израиля — таких, как Венадад (3 Цар. 20:42), Вавилон (Иер. 50:21, 26; 51:2), Египет (Ис. 11:15 — если только в этом случае данное еврейское слово не переводить как «иссушит»), Едом (Ис. 34:2, 5) и другие народы (Мих. 4:13). Контекст некоторых из этих мест свидетельствует, что указанные народы могут быть символом народов в последней битве против сил сатаны. Многие апокалиптические образы заимствованы из этих разделов.

Пророк Малахия заканчивает свою книгу обетованием о том, что Бог пришлет пророка Илию для исправления семейных взаимоотношений, так что не возникнет необходимости в проклятии *herem* (Мал. 4:6). Иисус понимает это как ссылку на служение Иоанна Крестителя (Мк. 9:12). Христос выговаривает Иакову и Иоанну за их предложение низвести огонь с неба на самарянское селение (Лк. 9:54). Павел указывает, что уничтожение плоти для спасения души происходило во владениях сатаны (1 Кор. 5:5). Захария предвидит день, когда уже не останется ничего заклятого (Зах. 14:11).

Пол Фергюсон

См. также: ПРОКЛЯТИЕ; ГИБЕЛЬ; ВОЙНА.

Литература: N. Lohfink, TDOT, 5:180-203; A. Malamat, *Biblical Essays; Mari and the Early Israelite Experience*; E. Ullendorff, *Documents from Old Testament Times*; M. Unger, *Archaeology and the Old Testament*.

ЗАКОН

(LAW)

Природа библейского закона. Обычно слово *закон* переводится еврейский термин *tora*. Слово *tora*, употребленное в Ветхом Завете двести двадцать раз, означает, точнее говоря, «наставления». Для нас слово *закон* обычно подразумевает общественные правовые нормы, охраняемые государством. Однако в Ветхом Завете нередко встречаются такие нравственные наставления, которые вряд ли могли бы стать объектом государственного регулирования (например, Исх. 20:17; 23:4-5); в которых умалчивается о вмешательстве государства (Исх. 21:2-6); в которых правоохранителем указан Бог, а не государство (Исх. 22:21-27). Вдобавок, обозначение «закон» для некоторых ритуальных указаний выглядит неприемлемым.

Библейское гражданское право отличалось от «позитивного права» современной юриспруденции, которая старается регулировать правовые нормы с исчерпывающей детальностью. Библейские законы имеют недостаточно общий характер, чтобы считать их «кодексом», и служат лишь парадигматической иллюстрацией, примером (это не жесткие установления) справедливых решений, к которым может прибегнуть судья, формулируя их в соответствии с конкретными обстоятельствами. Например, в то время как за определенные преступления в качестве высшей меры наказания предусмотрена смертная казнь, судья, учитывая смягчающие вину обстоятельства, может на вполне законных основаниях сохранить преступнику жизнь. На это явно указывается в случае непредумышленного убийства (Исх. 21:12-14), а в других местах нечто подобное подразумевается. Так, хотя в Исх. 21:15 сказано: «Кто ударит отца своего или свою мать, того должно предать смерти», абсурдно было бы применять это правило к рассерженному карапузу.

Многие библейские указания изложены в виде обобщенных принципов, без юридических тонкостей. Например, в субботу запрещено «работать», однако определения, что именно понимать под «работой», не приводится. Такая неоднозначность, допускавшая некоторую гибкость, в фарисейском

иудаизме рассматривалась как недостаток. В попытках гарантировать, чтобы смысл заповедей никоим образом не нарушался, рабби разработали вторичные, очень жесткие, правила, следуя которым, человек теоретически мог рассчитывать, что никогда не нарушит и сами библейские заповеди. Это называлось «оградой закона». Такие внебиблейские правила (например, о субботнем пути), исчерпывающе изложены в Талмуде, однако эта обременительная «традиция» противоречит духу библейского закона (Мф. 15:3; 23:4).

Важным законом является *lex talionis* — «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб» (Исх. 21:22-25; Лев. 24:19-20; Вт. 19:15-21), который иногда неправильно трактуют как узаконение варварского обычая личной мести и нанесения увечий. Напротив, это выражение того совершенно справедливого принципа, что законное наказание должно соответствовать преступлению, а также ограничение допускаемого возмездия. Виновный в утрате другим человеком глаза, в принципе, заслуживает того, чтобы самому лишиться глаза. Однако на практике виновный обычно удовлетворяет пострадавшую сторону с помощью выкупа, пропорционального тяжести увечья, вместо причинения ему *talion* в буквальном смысле. Отметим, что подобное «искупление» предусмотрено в Исх. 21:29-30, а «возмездие» в своем буквальном смысле отсутствует в Исх. 21:18-19 и в Исх. 21:26-27, где такого его употребления можно было бы ожидать. Возможность выкупа была, по видимому, настолько доминирующим вариантом, что понадобилось специально запрещать ее (Чис. 35:31). Иисус, в согласии с Лев. 19:18, учит терпеливо переносить страдания, и не применять *lex talionis* для удовлетворения личной мстительности (Мф. 5:38-42).

Ветхозаветный корпус законов. Законы (традиционно их насчитывают шестьсот тринадцать) сконцентрированы в определенных местах Пятикнижия. Некоторые из них получили особые наименования.

Десять заповедей были даны на горе Синай (Исх. 20:1-17) и повторены в проповеди Моисея свыше сорока лет спустя (Вт. 5:6-21). Формулировки Декалога (традиционные «делай то-то, не делай того-то») являются аподиктическими, то есть безоговорочными; Бог как Царь диктует приказы Своим подданным. Эти десять заповедей состав-

ляют минимум нравственных и религиозных требований, предъявляемых к тем, кто состоит с Богом во взаимоотношениях завета.

Так называемая «книга завета» (Исх. 20:22 — 23:33, частично повторяется в Исх. 34:10-26) состоит из культовых, нравственно-этических и гражданских установлений. Большая часть гражданских установлений дана в казуистической формулировке клинописных кодексов: «Если произошло А (это *protasis*, условие), то юридическим последствием будет Б (это *apodosis*, следствие)».

Во Второзаконии установлений множество. В главах Вт. 5 — 11 выделены общие требования подчиняться Богу; в главах 12 — 15 даны конкретные указания для различных областей жизни (поклонение Богу, праздники, должностные лица теократического государства, убийство, военные дела, половая сфера и так далее). Структура Книги Второзаконие повторяет структуру договоров II тысячелетия до Р. Х., в которых законы соответствуют оговоренным в трактате (в завете) условиям. Тематические части в главах Вт. 12 — 15 в своем порядке следуют очередности десяти заповедей.

Культовые установления, касающиеся скинии, жертвоприношений, священников, ритуальной чистоты, праздников, этнической и религиозной святости (особенно в половой и социальной сфере; ср. Лев. 18 — 26, так называемые «Законы святости»), рассеяны по нескольким книгам, от Бытия до Чисел, а Левит почти полностью состоит из материалов такого рода. Кое-кто называет эти законы «Священническим кодексом», исходя из более чем спорного предположения, будто бы некогда они входили в отдельный сборник.

Кодексы библейские и клинописные. Ученые часто сравнивают библейские гражданские установления с современными им кодексами древнего Ближнего Востока, которые находят археологи. В число таких небиблейских кодексов входят Законы Ур-Намму из Ура (приблизительно 2112 — 2095 гг. до Р. Х.), Липит-Иштара из Иссина (около 1925 г. до Р. Х.), десять шумерских законов (около 1800 г. до Р. Х.) неизвестного происхождения, Законы Эшнунны (около 1800 г. до Р. Х.), Законы Хаммурапи (около 1750 г. до Р. Х.), Эдикт Аммисадуки (около 1650 г. до Р. Х.), Среднеассирийские

законы (около 1100 г. до Р.Х.), Хеттские законы (не позднее 1200 г. до Р.Х.) и Нововавилонские законы (VII в. до Р.Х.).

По тематическому охвату и формулировкам библейские гражданские установления напоминают небиблейские кодексы. Например, нанесение беременной женщине побоев, приведших к выкидышу (случай сам по себе достаточно специфический), предусмотрено как в Хеттском кодексе, шумерских законах пар. 1-2, пар. 209-214 кодекса Хаммурапи, в Средне-Ассирийских законах пар. A21,51-52, так и в Исх. 21:22-25. Наблюдаются также параллели в законах о рабах и бодливом скоте, а в одном (но только одном) случае библейский закон совпадает с клинописным кодексом: кодекс Эшнунна пар. 53 и в Исх. 21:35. Этих параллелей недостаточно, чтобы считать библейские законы простым заимствованием из древних ближневосточных кодексов. С другой стороны, уж слишком тесно увязаны между собой эти параллели, чтобы объяснять их случайностью. Целесообразней будет заключить, что в Библии явно прослеживается осведомленность о небиблейских памятниках законодательства, а зачастую видна и склонность подбирать сходные юридические ситуации, для которых приводится нравоучительный комментарий. Коль скоро существующее в том или ином своде установление вполне справедливо, в Библии оно с готовностью принимается (например, Исх. 21:35). Таким образом, сравнение с клинописными текстами достаточно полезно; однако, как правило, различия тут более информативны, чем точки соприкосновения.

Эти различия запечатлены идеологические различия между Израилем и Месопотамией. Клинотписные тексты носят по преимуществу светский характер, в то время как в Библии свободно сочетаются нравственные, общегражданские и культовые установления и гораздо чаще приводятся религиозные обоснования для полюбовного улаживания конфликтов. Хотя считается, что власть Хаммурапи была утверждена богом Шамашем, но Шамаш — не более чем хранитель безличностной вселенской истины, к которой прибегают Хаммурапи для разработки своих законов, лишь косвенно связанных с божеством. А в Библии закон исходит непосредственно от Бога; Моисей здесь только посредник. Библейский закон предназначен для просвещения народа,

«переплавки» национального характера и прославления Яхве в качестве справедливого законодателя; клинописные кодексы предназначались для прославления создавших их царей и были лишены просветительского значения, так как хранились в храмах, вне свободного доступа, в виде клинописных таблиц, которые могли читать лишь особо образованные люди.

Идеологические различия прослеживаются также в том, что библейские законы устанавливают ограничения на власть царя (Вт. 17:14-20, в то время как клинописные кодексы соответствуют неограниченной монархии. Библейские законы отличаются и тем, что они выше оценивают человеческую жизнь по сравнению с имуществом. Так, клинописные законы требуют до тридцатикратного возмещения нанесенного воров ущерба и казни вора в случае его неплатежеспособности (пар. 8,265 кодекса Хаммурапи; пар. 57-59,63,67,69 Хеттского кодекса); библейский закон ограничивает возмещение ущерба пятикратным размером и запрещает убивать вора (Исх. 22:1-4). Сходным образом, клинописные кодексы не проводят принципиального различия между случаями, когда вол забодает раба или другого вола, являющихся чужой собственностью (пар. 53-55 кодекса Эшнунна); в библейских установлениях эти два случая выделены в различные юридические положения (Исх. 21:28-31, 35-36), и такая структура подразумевает, что идеологический вред, причиненный человеку, классифицировался по совершенно иной категории, нежели вред, причиненный животному.

Клинотписные кодексы сходятся с библейскими установлениями в осуждении убийства, прелюбодеяния и кровосмешения (пар. 1,129,157 кодекса Хаммурапи); однако библейский закон отличается тем, что относит многие религиозные грехи (так называемые «преступления без пострадавших») и преступления против семьи к деяниям, наказуемым смертной казнью.

«Закон» и «завет». Все библейские законы помещены в контекст завета Бога с Израилем. Взаимоотношения с Богом устанавливаются благодаря завету, а не благодаря соблюдению закона — как благодаря заключению трудового договора, а не выполнению определенной работы устанавливаются взаимоотношения найма. В Быт. 15 завет был установлен не по «закону», а по благодати Божьей и благодаря тому, что

Авраам поверил Богу (хотя позже он в каком-то смысле соблюдал «законы», Быт. 26:5). Так и Израиль — он тоже установил взаимоотношения с Богом не благодаря соблюдению «закона». Заповеди даются людям, которые уже «спасены» (Исх. 20:2 {синод. «вывел тебя... из дома рабства»}) благодаря взаимоотношениям завета, основанного на благой любви Бога и вопреки отсутствию у Израиля достоинств (Вт. 7:7-9; 9:4-6). «Законничество», которое превращает соблюдение закона в средство спасения, в учении Ветхого Завета не встречается.

Роль закона не в том, чтобы контролировать завет. Закон запрещает то, что способно разрушить взаимоотношения с Богом (например, поклонение иным богам). Закон указывает направления, по которым должна проявляться ответная любовь к Богу, и разъясняет, как собрать полный урожай с благословенной нивы взаимоотношений с Богом. С какой-то точки зрения, изложенные в завете обетования безусловны; однако, если иметь в виду отдельного человека, этих благословений можно лишиться из-за непослушания. Непослушание не может автоматически отменить завет, точно так же, как грубость мужа по отношению к жене, с которой он обещал быть нежным, не отменяет их брак. И все же непослушание вредит взаимоотношениям и может стать препятствием для получения благословений. В пустыне целое поколение израильтян из-за своего непослушания было лишено благословений завета (обетованной земли), однако завет продолжал оставаться в силе.

Закон при новом завете. Новозаветные высказывания о Ветхом Завете трудно привести к общему знаменателю. С одной стороны, некоторые утверждения Нового Завета свидетельствуют, что при новом завете весь закон в каком-то смысле утратил силу (Рим. 6:14 — «вы не под законом»; Рим. 10:4 — «конец закона — Христос»). Прямое применение культовых законов в Новом Завете явно отрицается. Законы о пище, об обрезании, о жертвоприношениях, о храме и о священстве подлежат замене (Мк. 7:19; 1 Кор. 7:19; Евр. 7:11-19, 28; 8:13; 10:1-9). Христос Плотию Своею упразднил заповеди и установления, разобщавшие евреев и неевреев (Еф. 2:15). Из этих утверждений диспенсационалисты выводят такое освобождение от обязательств: христи-

ане не подчиняются Моисееву закону и даже десяти заповедям, а находятся под законом Христовым (Гал. 6:2; 1 Кор. 9:21).

С другой же стороны, закон не может быть полностью устаревшим, так как в Новом Завете подтверждается его действительность. «Все Писание... полезно» (2 Тим. 3:16-17), в том числе — ветхозаветный закон. Христос пришел не нарушить закон, но исполнить (Мф. 5:17-20). Закон есть воплощение истины, которая назидает (Рим. 2:18-19). Закон «духовен» и «свят», он указывает нам на грех, определяя его; поэтому Павел находит в нем удовольствие (Рим. 7:7-14, 22). Закон добр, если употреблять его законно (1 Тим. 1:8), и не противоречит обетованиям Божиим (Гал. 3:21). Верую закон не уничтожается, но христиане утверждают закон (Рим. 3:31), они исполняют его требования, живя по духу (Рим. 8:4) и в любви (Рим. 13:10). Когда Павел утверждает, что женщина должна быть в подчинении, «как и закон говорит» (1 Кор. 14:34), или приводит цитату из десяти заповедей (Рим. 13:9), когда Иаков упоминает закон любви (Иак. 2:8; цитата из Лев. 19:18) или осуждает лицепрятие, прелюбодеяние, убийство и злословие (Иак. 2:9, 11; 4:11), а Петр цитирует Книгу Левит «будьте святы, потому что Я свят» (1 Пет. 1:16, из Лев. 19:2), подразумевается, что закон, или по крайней мере часть его, остается действительным.

Один из аспектов проблемы заключается в том, что не все «законы» есть сущности одного порядка. Иисус называет суд, милость и веру «важнейшим в законе» (Мф. 23:23). На аналогичные различия указывали и пророки, утверждавшие, что культовые условности менее важны, чем благопристойное обращение с людьми, и что обрядность без покаяния ничего не значит. То, что всем обрядовым установлениям даже в Ветхом Завете придавалось второстепенное значение, подготовило путь для их упразднения во Христе.

Богословы завета традиционно выделяли в законе три категории: нравственные, гражданские и ритуальные установления. Нравственные законы (например, десять заповедей) основаны на неизменном характере Бога, им свойственна непреходящая обязательность. Гражданские законы (например, Исх. 21 — 23), хотя они и могут служить иллюстрацией к законам нравственным, исторически были ограничены

пределами теократического государства Израиля и для церкви необязательны. Ритуальные законы (например, о жертвоприношениях) были даны в предвосхищение Христа и утратили свое значение после Его первого пришествия. Трудности при таком подходе возникают из-за того, что деление на «нравственные, гражданские и ритуальные» категории искусственно. Нередко имеет место смешение этих категорий: установление о ритуальной субботе среди «нравственных» законов (Исх. 20:8), ритуальные правила о пище среди законов «гражданских» (Исх. 21:28; 22:31), «нравственные» обоснования гражданских (Исх. 22:21, 26-27) и ритуальных законов (Исх. 20:26). При рубрикации законов как «нравственных», «гражданских» и «ритуальных» неизбежно прослеживается определенная субъективность.

Другой подход предлагает теонмия, или христианский реконструкционизм. Теонмисты стремятся к созданию теократического государства, в котором Моисеевы гражданские законы снова были бы действенными для современного общества. Однако такой подход недостаточно учитывает богословские и культурные изменения, внесенные новым заветом. Некоторые законы стали оторванными от жизни и не могли осуществляться в их буквальной трактовке уже в ветхозаветные времена. Правило юбилейного года, требующее возврата собственности первоначальному владельцу или его потомкам через каждые сорок девять лет, по всей видимости, *никогда* не имело силу закона, поскольку (среди прочих причин), когда Израиль контролировал территорию, никаких записей о первоначальных владельцах не существовало. Более того, хотя для общества земледельцев с родоплеменным строем правило юбилейного года имело практическое значение, оно уже заметно устарело ко времени урбанизации Израиля при монархии и, бесспорно, неприменимо в современном мобильном урбанистическом обществе. Некоторые законы предполагают наличие особых институтов, например, долгового рабства (Исх. 21:2-11), или существование специфических пород животных (Исх. 29:22 — курдючные бараны), или рассчитаны на климат Палестины (праздники отмечаются в конце сбора урожая, Лев. 23:33-39), из-за чего оказываются невыполнимыми в других культурах. Часть законов, как представля-

ется, привязана к специфическому богословскому контексту Ветхого Завета. Смертная казнь за нарушения ритуала обосновывается особой святостью Израиля, живущего рядом со скинией Божьей. Из-за таких нарушений на народ может немедленно обрушиться Божий гнев. Однако Церковь — это не нация и не стан вокруг скинии.

Примеры толкования ветхозаветных законов в Писании показывают, что библейские священнописатели искали и находили в законах вечные религиозные и нравственные принципы, применимые даже тогда, когда из-за изменения исторической, культурной и богословской ситуации буквальное толкование было невозможным. Ездра применял закон, запрещавший брак с хананеями, которые исторически уже не существовали, в его расширенном смысле — как запрет на брак с чужеземцами нехананейского происхождения, потому что *в той ситуации* действовал тот же самый принцип (брак с чужеземцами ведет к религиозной ассимиляции), хотя буква закона об этом умалчивала (Езд. 9:1-2; ср. Вт. 7:1-5).

Новозаветные священнописатели тоже толковали закон расширенно, выявляя его принципы, дух закона. Из установления Вт. 25:4 («не заграждай рта волу, когда он молотит») Павел выводит, что труженик должен быть вознагражден за свой труд, и применяет этот принцип к труженикам Христовым (1 Кор. 9:9-14). В 1 Тим. 5:18 Павел снова цитирует Вт. 25:4, на этот раз — в параллели с поучением Иисуса (Мф. 10:10), как два одинаково авторитетных источника. Сходным образом, принцип установления истины по показаниям не менее двух или трех свидетелей (Вт. 19:15), изначально предназначавшийся лишь для судебных разбирательств, в расширенном смысле применяется для церковных совещаний (2 Кор. 13:1). А положение о том, что верующие не должны быть под одним ярмом с неверными, следует из закона, относящегося к пахотным животным (2 Кор. 6:14; ср. Вт. 22:10).

В 1 Кор. 5:1-5, 13 Павел, основываясь на Лев. 18:29, подтверждает, что кровосмешение, в Ветхом Завете караемое смертной казнью, безнравственно и заслуживает наказания. Члены церкви, занимающиеся кровосмешением, должны быть исключены из общины, чтобы не нарушить святую жизнь Церкви. Павел сохраняет нравствен-

ный принцип закона, однако с учетом изменившегося — в смысле искупления — состояния верующих не стремятся применять изначально предусмотренную законом санкцию.

Закон и сегодняшние христиане. Моисеев закон сохраняет для христиан свою ценность по нескольким причинам.

Закон подготавливает грешников к Благой Вести. Никто не может достигнуть вечного спасения делами закона (Гал. 2:16), потому что никто не может исполнять закон безукоризненно (Рим. 3:23), а нарушение какой-нибудь одной части закона делает человека виновным во всем (Иак. 2:10; ср. Рим. 2:25; Гал. 3:10). Спасение же есть дар, приобретаемый через веру, а не от дел (Рим. 4:4-5; Еф. 2:8-10; Флп. 3:9). Тем не менее закон предназначался для того, чтобы вести нас к Христу (Гал. 3:24). Благодаря закону грешник осознает грех (Рим. 3:20; 7:7; 1 Ин. 3:4). Закон дает повод к непослушанию (Рим. 5:20; 7:13), тем самым делая каждого человека полностью ответственным перед Богом за нарушение Его нравственных требований (Рим. 3:19; 4:15; 5:13; 7:8-10). Таким образом, закон показывает грешникам, что для искупления их от осуждения законом они нуждаются в посреднике (Гал. 3:13). Следовательно, закон является существенной предпосылкой для подготовки грешника к принятию Благой Вести.

Закон как руководство для христианской жизни. Верующий, живущий по духу, соблюдает праведные требования закона (Рим. 8:3-4), следуя заповеди любви, которая есть исполнение закона (Рим. 13:8-10; Гал. 5:14; Мк. 12:31; ср. Лев. 19:18). Как свидетельствует толкование ветхозаветных законов в Новом Завете, нравственные аспекты закона продолжают определять, какое поведение будет для христиан правильным или неправильным. Ветхозаветный закон дополняет новозаветную нравственность, трактуя некоторые проблемы, не рассмотренные в Новом Завете напрямую. Божии заповеди были даны для жизни (Рим. 7:10), и связанные с законом обетования жизни сохраняют силу (Еф. 6:2-3; ср. Исх. 20:12).

Моисеев закон имеет ценность для юриспруденции. Закон, охраняемый государством, противодействует злым делам (1 Тим. 1:9-10). Библейские гражданские законы, хотя они и не полностью применимы при

новом завете, по крайней мере, заставляют задуматься об улучшении современной юриспруденции. Библия трактует воровство и убийство как основания для судебного преследования со стороны жертвы (или родственников жертвы), а не со стороны государства, и требует выплаты денежного возмещения пострадавшим, а не тюремного заключения и взысканий в пользу государства. Можно поспорить, не лучше ли такая система, чем современная, в которой пострадавшие зачастую не получают ничего, а меры наказания малоэффективны для исправления и чрезвычайно дороги. Библейские установления о смертной казни дают пищу для размышлений о том, какие преступления и сегодня допустимо отнести к категории, где в качестве наказания возможна смертная казнь (например, умышленное убийство), а какие преступления никогда не следует относить к этой категории (например, преступления против собственности).

Закон типологически указывает на Христа. Закон типологически указывает на Христа во многих своих аспектах. В нравственных и гражданских установлениях отражается праведность Христа и Его Царства, а в обрядовых законах проявляется Его святость. Скиния служит прообразом присутствия Христа среди Его народа; жертвоприношения предвосхищают смерть Иисуса на кресте. Священство служит прообразом священнических функций Иисуса. Вся система культа со скинией, жертвоприношениями и священниками предвосхищает единение с Христом через искупление. Предусмотренные законом наказания — это прообраз суда Христова; истребление хананеев — прообраз суда над адом. Заповеди относительно овладения обетованной землей предвосхищают будущее Царство Божие, небеса и благословение во Христе.

Джо М. Спринкль

См. также: ЗАПОВЕДЬ; ПОВЕЛЕНИЯ; УСТАНОВЛЕНИЯ; ТРЕБОВАНИЯ; УСТАВ; ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ; СУД.

Литература: G. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics*; W. S. Barker and W. R. Godfrey, eds., *Theonomy: A Reformed Critique*, H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and the Ancient Near East*; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*; D. A. Dorsey, *JETS* 34/4 (Sept. 1991): 321-34; H. H. Esser, *NIDNTT* 2:438-51; M. Greenberg, *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, pp. 3-28; idem, *Studies in Bible*: 1986, pp. 3-28; idem, *Religion and Law*, pp. 101-12, 120-25; H. W. House and T. Ice, *Dominion Theology: A Blessing or a Curse?*; W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*; idem, *JETS* 33/3 (Sept. 1990): 289-302; G. E. Mendenhall, *Religion and Law*, pp. 85-100; Dale Patrick, *Old*

Testament Law; V. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*; R. J. Rushdooney, *The Institutes of Biblical Law*; R. Sonsino, *Judaism* 33 (1984): 202-9; J. Sprinkle, *A Literary Approach to Biblical Law: Exodus 20:22 — 23:19*.

ЗАКОН ХРИСТА

(LAW OF CHRIST)

Выражение «закон Христов» появляется только в Гал. 6:2, хотя оно также подразумевается формулировками 1 Кор. 9:21. В обоих местах затруднительно определить его точный смысл. В Послании к галатам Павел энергично доказывает, что данный на Синае закон не распространяется на тех, кто верует в Христа, будь они евреи или неевреи (Гал. 2:15-21; 3:10-14, 23-26; 4:4-5; 4:21 — 5:6). Затем апостол призывает галатов к этичному поведению, наставляя их поступать по духу (Гал. 5:16), водиться духом (Гал. 5:18) и исполнять «закон Христов» (*ho nomos tou Christou*), нося бремена друг друга (Гал. 6:2). В 1 Кор. 9 Павел указывает, что христиане из любви к немощным братьям и сестрам должны воздерживаться от предъявления своих прав. Для иллюстрации Павел рассказывает в 1 Кор. 9:19-23, что он среди иудеев придерживался некоторых иудейских обычаев, хотя и не находится под иудейским законом, а среди неевреев — некоторых нееврейских обычаев, хотя он не чужд закона пред Богом, но «подзаконен Христу» (*ennomos Christou*).

Из этих двух текстов с очевидностью следует, что Павел использует данное выражение для обозначения чего-то отличного от закона, который был получен Израилем на горе Синай и который большинство иудеев считали своим особым достоянием.

Разобраться нам помогут книги пророков. В Ис. 42:1-4 читаем, что избранный Отрок Божий однажды утвердит на земле суд, и «на закон Его будут уповать острова». Если толковать этот отрывок как ссылку на Мессию, то мы можем перефразировать его, сказав, что Христос, когда придет, будет учить закону Божию язычников («острова»). Сходным образом, в Иер. 31:31-34 предсказывается наступление времени, когда непокорные израильтяне получают новый завет, при котором закон будет написан на их сердцах и потому будет выполняться (ср. Иез. 36:26-27).

Учение Иисуса, хотя и преемственное с законом, данным на горе Синай, суверенно вводит новый закон. В некоторых случаях Иисус подкрепляет требования заповедей (Мф. 5:17-48), а в других считает их утра-

тившими силу (Мк. 7:17-19). Однажды, когда Его спросили, какая из всех заповедей первая, Иисус, в духе иудейской мудрости того времени, ответил (Мк. 12:32-33), что прежде всех прочих заповедей надобно любить Бога всем сердцем и возлюбить ближнего своего, как самого себя (Мк. 12:28-31). Однако Он разошелся с традицией, включив в значение термина *ближний* даже презираемых самарян (Лк. 10:29-37).

Павел верит, что жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа отмечают исходную точку нового Божиего завета (2 Кор. 3:1-18; Гал. 4:21-31; ср. Рим. 8:2). Подобно Исаии, он убежден, что этот завет охватывает и неевреев (Гал. 3:7-20), и, подобно Иеремии, считает, что новый завет освобождает Израиль от проклятий, которые прежний Синайский завет предусматривал за непослушание (Гал. 3:10-13). С учетом этого вполне возможно, что Павел рассматривал учение Иисуса в качестве нового закона. В таком случае многочисленные параллели между этическими наставлениями Иисуса и Павла (например, 1 Кор. 7:10-11 и Мк. 10:2-9; 1 Кор. 9:14 и Лк. 10:7; Рим. 14:1-23 и Мк. 7:18-19) можно считать намеренными, а не чисто случайными. Собственное поучение Павла исполнять закон Христов, нося бремена друг друга, является одновременно сжатым изложением учения Иисуса о сути закона и указанием на то, что в учении Иисуса исполнились чаяния пророков.

Фрэнк Тильман

См. также: ГАЛАТАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ; ПАВЕЛ, АПОСТОЛ.

Литература: C. H. Dodd, *More New Testament Studies*; R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*.

ЗАКОННИЧЕСТВО

(LEGALISM)

Термин *законничество* обычно означает излишнюю сосредоточенность на форме в ущерб содержанию. Хотя сейчас он употребляется в переносном смысле применительно ко всем областям человеческой жизни, его богословское происхождение, по видимому, относится к XVII веку, когда Эдвард Фишер использовал его для обозначения «того, кто прибегает к Закону в деле оправдания» (1645). В языках Библии эквивалентных терминов не существовало. Тем не менее сама идея встречается в обоих Заветах.

Ветхий Завет. В иудаизме весь Ветхий Завет может называться законом — такое словоупотребление отражено и в Новом Завете (Ин. 10:34; 1 Кор. 14:21; Гал. 4:21-22). С этой точки зрения относящиеся к закону в строгом смысле слова части Ветхого Завета помещены в повествовательный контекст, предназначенный для того, чтобы рассказать о деяниях Бога для Своего народа и тем самым дать израильтянам Тору, наставления в том образе жизни, которого хочет от них Бог. Повествовательный контекст закона существует для рассказа о том, что Бог избрал Израиль в качестве Своего народа (Быт. 12:1-3; Вт. 1:1 — 4:49), в то время как сам закон — это и предписания относительно образа жизни, которого Бог ждет от Своего народа, и картина такой жизни, исполненной радости и удовлетворения. Говоря кратко, закон является частью завета и представляет собой одновременно благой дар Бога Своему народу и средство для благодарного отклика израильтян (Исх. 19:3-6; Вт. 7:1-16; 26:1-19). Таков позитивный аспект закона в Ветхом Завете. Очевидно, что закон может быть также нарушен или искажен. Искажение (отличающееся от прямого нарушения) сводится к буквальному соблюдению предписаний при непонимании или отрицании подразумеваемого ими значения. Пророки особенно строго осуждали чрезмерную сосредоточенность на тонкостях обряда жертвоприношения при отсутствии внутреннего послушания, проявляющегося в справедливости, милосердии и смирении (1 Цар. 15:22-23; Ис. 1:10-20; Ам. 2:6-8; 4:4-5; 5:21-24; Мих. 6:6-8). В период после плена эта опасность только усилилась. Ведь с уничтожением монархии закон сделался средоточием жизни нации, и соблюдение его стало знаком принадлежности к Божию народу. То, что закон основывается на благодати Бога в завете, никогда не было полностью забыто (Езд. 9:5-7), как не было утрачено и ощущение истинного благочестия (Пс. 118, *passim*) и понимание, что простое соблюдение формальностей без подлинного благочестия бессмысленно (Пр. 15:8-9; 21:3). Тем не менее, закон легко мог приобрести самостоятельное значение, так что его соблюдение стало бы рассматриваться в качестве условия Божьей благодати, а не как отклик на нее. Уже Иеремия понимал, что испорченность человеческого сердца, не испытывавшего внутреннего обно-

вления, делает невозможным согласие с законом (Иер. 31:31-34). Возросшее внимание к закону в период после плена усилило опасность, о которой предостерегали ранние пророки: сосредоточенность на букве закона в ущерб его духу. Эта угроза сохранялась для иудаизма первого христианского столетия несмотря даже на то, что иудаизмом было признано — простого соблюдения закона недостаточно (М. Ber. 2.1), и покаяться остается насущной необходимостью.

Новый Завет. В греческом языке, как и в еврейском, нет слов, обозначающих «законничество». И все же представляется очевидным, что критика такого отношения к закону, которое можно было бы назвать «законничеством», составляет существенный элемент учения Нового Завета. Здесь можно выделить три различных направления.

Законничество и учение Иисуса. Центральным положением в учении Иисуса было то, что с приходом Сына Человеческого в значительной мере проявляются Царство Божие и его сила (Мф. 12:28; Мк. 1:14-15). Тем самым отрицались наиболее характерные черты иудейской религии: самоотжествление богоизбранного народа, храм и благочестивый образ жизни, имевшие своим средоточием закон. Иисус и подтверждал, и критиковал закон. Хотя Он регулярно посещал синагогу (Лк. 4:16), Он не колебался, опровергая законы о чистоте (Мк. 7:1-19) или жесткое толкование закона о дне субботнем (Мк. 3:1-6). Несогласие с этим Он осуждал как пренебрежение волей Божьей в угоду внешней набожности (Мк. 7:1-23). Его толкование закона свидетельствует о проницательности, выявляющей под поверхностным смыслом закона самую его суть (Мф. 5:21-48). Более того, Иисус подразумевает, что эта сущность закона одновременно раскрывается и исполняется через Него, и тем самым набожность законников оказывается разоблаченной и осуждается.

Законничество и ранняя церковь. Проблема законничества приобрела острую форму, когда благовестие, выйдя за пределы иудаизма, проникло в языческий мир. Формально вопросы оставались теми же самыми, что и во времена Иисуса: смешение с язычниками, соблюдение обрядности и прежде всего, принятие ритуального знака принадлежности к Божию народу — об-

резания. Однако содержание проблемы было более острым: возможно ли для язычников спасение без соблюдения закона (Деян. 11:3; 15:1)? Собор в Иерусалиме подтвердил, что спасение возможно (Деян. 15:11, 13-14), и пытался преодолеть практические трудности, возникающие вследствие такого решения (Деян. 15:28-29), хотя и неясно, насколько успешно.

Законничество и учение Павла. Хотя Павел иногда отзывается о законе (Рим. 7:7, 12, 14), в том числе и обряде обрезания (Рим. 3:1-2; 4:10-12), в положительном смысле, он также говорит о нем негативно. Закон бессильн освободить от греха (Рим. 8:3; Гал. 3:21-22) и служил лишь временным средством до пришествия Христа (Гал. 3:19). Более того, продолжать придерживаться его и дальше будет не только бесполезно, но и опасно, поскольку закон требует неукоснительного исполнения, на которое не способен никто (Гал. 3:10-12). Таким образом, соблюдать закон — одновременно тщетно и вредно. В качестве замены или дополнения веры в Христа закон приводит к законничеству. Оправдание перед Богом возможно только через веру в Христа распятого (Рим. 8:3; Гал. 2:16; 3:13-14). Такие представления о законе как причине законничества горячо оспаривались. Тем не менее имеются данные о течении в иудаизме, в котором «дела закона» рассматривались как путь к праведности (например, кумранский текст 4QMMT). Сходным образом, в литературе периода Второго храма встречаются свидетельства о том, что грех определялся содержанием закона и божественное вмешательство в эсхатологический день рассматривалось как единственное средство исцеления. Хотя в употреблении Павлом термина *дела* виден широкий диапазон значений — от добрых дел до дурных (см. двоякое употребление в Еф. 2:8-10), значимое выражение «дела закона» зачастую появляется при явном противопоставлении их вере в Христа как средству спасения (Рим. 3:20-22, 28; Гал. 2:16; 3:2, 5, 10). Следует отметить, что в нескольких из этих случаев в контексте присутствует также понятие самохвальства (Рим. 3:27; Гал. 2:20; ср. Гал. 6:13). В этих примерах, по-видимому, подразумеваются «правильные дела», то есть дела, совершаемые для того, чтобы похвалиться перед Богом. Имеющие в своей основе надежду спастись благодаря собственным усилиям человека, такие дела

представляют собой антитезис Божию спасению по благодати, принесенному распятым Христом. Упование лишь на Христа, Который Своей смертью исполнил закон, — это единственное средство освободиться от требований закона и тем самым избежать законничества.

А. Р. Дж. Дисли

См. также: ИАКОВА: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ; ОПРАВДАНИЕ; ДЕЛА ЗАКОНА.

Литература: D. J. Moo, *WTJ* 45 (1983): 73-100; T. R. Schreiner, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law*; F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Romans and Galatians*; idem, *Paul and the Law: A Contextual Approach*; J. A. Fitzmyer, *According to Paul*.

ЗАКОНЫ см. УСТАНОВЛЕНИЯ

ЗАПОВЕДЬ, ПОВЕЛЕНИЕ

(COMMAND, COMMANDMENT)

Термин *заповедь* в Писании (как правило, евр. *mišwā*; греч. *entolē*) относится к приказам или повелениям, отданным высшей властью. Во множественном числе это слово по большей части относится к законам Моисеевым.

Заповеди давались для блага Израиля (Вт. 10:13), поскольку любовь Бога в завете распространялась на тех, кто их соблюдал (Исх. 20:6; Вт. 7:9). Подчинение вело к благополучию, безопасности, присутствию Бога, долгожительству, владению землей, процветанию рода и всевозможным благословениям (Лев. 26:3-13; Вт. 5:29 — 6:2, 17-18; 17:18-20; 28:1-14). Непослушание же влекло за собой беды, болезни, поражение, неурожай, плен, проклятия и укоры (Лев. 26:14-20; Вт. 28:15-68; Пс. 118:21). Поскольку Израиль был непослушен, эти угрозы осуществились в истории. Для искупления грехов «по неведению» требовались очистительные (за грех) жертвы (Лев. 4; Чис. 15:22-31).

Люди в состоянии соблюсти Божьи заповеди (Вт. 30:11-14). Авраам *по сути* соблюдал Божьи «повеления, уставы и законы» (Быт. 26:5) даже до того, как они были открыты через Моисея, — благодаря тому, надо полагать, что жил верой. Благочестивые люди любят и изучают Божьи заповеди, верят в них, потому что в них содержится драгоценный свет истины, делающий человека мудрым (Пс. 18:8-9; 118:47-48, 66, 73, 98, 151). Мудрый относится к Божьим заповедям как к светильнику (Пр. 6:23) и следует им в предвидении неминуемого суда.

Чтущие закон носили в качестве напоминания кисти, символизирующие соблюдение Божьих заповедей (Чис. 15:38-40). В благополучии человек может забыть о заповедях (Вт. 8:11-14), а в бедствиях проверяется его готовность им подчиняться (Вт. 8:2; Суд. 3:4; ср. страдания Иова в Иов 23:12). Даже пророку-чудотворцу не позволялось отвлекать людей от исполнения заповедей (Вт. 13:4).

Надеющиеся на спасение соблюдают Божьи заповеди (Пс. 118:166), поскольку это важно для «праведности» — то есть правильных отношений человека с Богом.

Иисус учил, что все заповеди могут быть сведены к двум, основанным на фундаментальном принципе любви (Мф. 22:36-40; Мк. 12:28-31). Иисус соблюдал заповедь о субботе (Лк. 23:56), подтверждал необходимость соблюдения остальных заповедей (Мф. 5:19; 19:17; Мк. 10:19; Лк. 18:20) и поправлял людей, которые неверно применяли их вследствие сложившихся раввинистических традиций (Мф. 15:3-6; Мк. 7:8-9; 10:5). Все, что делал Иисус, включая Его смерть на кресте и воскресение, происходило по заповеди Его Отца и служило для грядущей вечной жизни (Ин. 10:18; 12:49-50).

Ветхозаветные заповеди не предназначаются непосредственно для христиан. Тем не менее требование соблюдать заповеди остается. Христианское учение, рассматриваемое с точки зрения этики, иногда называют «святой заповедью» или «заповедью Господа и Спасителя» (2 Пет. 2:21; 3:2), а христиан — «соблюдающими [сохраняющими] заповеди Божии» (Отк. 12:17; 14:12), особенно по отношению к заповедям веры во Христа и братской любви (Ин. 13:34; 1 Ин. 2:7-8; 3:23; 4:21; 2 Ин. 1:4-6). И наоборот, тот, кто не выполняет заповеди Божьи, не познал Бога (1 Ин. 2:3-4). Любовь к Богу выражается через соблюдение Его заповедей (1 Ин. 5:2-3). Те, кто соблюдает их, пребывают в Боге, а Он — в них (1 Ин. 3:24), и они получают ответ на свои молитвы (1 Ин. 3:22).

Заповеди, хотя и являются святыми и праведными, однако используются греховой природой человека как путь к духовной смерти (Рим. 7:8-13). Через искупление же Иисуса человечество прощено, и разделение между евреями и неевреями, созданное Ветхим Заветом, исчезает (Еф. 2:15) в первую очередь благодаря отмене обрядовой

стороны закона и предоставлению христианам-неевреям силы исполнять закон Христа.

Джо М. Спринкл

См. также: ПОВЕЛЕНИЯ; ЗАКОН; ТРЕБОВАНИЯ; УСТАВ; ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ.

Литература: С. Е. Armerding, *ISBE*, 1:736; R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*; D. A. Carson, *Matthew*; C. P. Craigie, *The Book of Deuteronomy*.

ЗАХАРИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(ZECHARIAH, THEOLOGY OF)

Введение. Авторство. Книгу пророка Захарии естественно разделить на две части: главы Зах. 1 — 8 и Зах. 9 — 14. В первой части мы обнаруживаем хронологические указания, привязывающие пророчества к персидской эпохе (конец VI в. до Р. Х.), упоминания Иисуса в качестве первосвященника и Зоровавеля в качестве правителя из дома Давидова, призывы отстроить храм, а также ряд пророчеств и видений. Однако во второй части хронологические указания отсутствуют, руководители являются безымянными пастырями, и о строительстве храма речь не заходит. Эти различия в сочетании со стилистическими особенностями заставляют большинство ученых предполагать наличие у этой важной пророческой книги более чем одного автора. Первые восемь глав написал Захария, но главы Зах. 9 — 14 принадлежат, по-видимому, более позднему безымянному пророку. В таком случае важно подчеркнуть, что главы Зах. 9 — 14, тем не менее, являются полностью богодухновенными, точно так же, как богодухновенна анонимная новозаветная книга, Послание к евреям. Многие ученые также связывают вторую часть книги Захарии с именем Малахии, поскольку разделы Зах. 9 — 11, Зах. 12 — 14 и книга Малахии начинаются с фразы «пророческое слово». С другой стороны, некоторые ученые считают, что главы Зах. 9 — 14 добавлены самим Захарией, но в более поздний период его жизни.

Историческая обстановка. В 587 г. до Р. Х. Навуходоносор, царь Вавилонский, разрушив Иерусалим и храм, переселил многих знатных иудеев в Вавилон. По прошествии времени Бог воздвиг Кира, персидского царя, чтобы тот нанес поражение Вавилону (539 г.) и отпустил евреев из плена — это был указ 539 г. до Р. Х., позволяющий им вернуться из плена на свою землю. Кир не только освободил евреев; он также возвратил сосуды из храмовой утвари,

похищенной Навуходоносором, и дал разрешение отстроить Иерусалимский храм на средства персидской казны (Езд. 6:3-5).

Возрождение храма. Когда евреи вернулись из Вавилона, они следовали замыслу возрождения, предусмотренному прежними пророками, Иезекиилем и Иеремией. Первый предрекал восстановление храма (Иез. 40 — 48). Оба пророка предвидели, что иудеев будут возглавлять два руководителя: священник из сынов Садока (Иер. 33:18; Иез. 44) и князь из дома Давидова (Иер. 33:15-17; Иез. 34:23-24). Шешбацар возглавил первую волну переселенцев из Вавилона в Иерусалим. Поскольку Шешбацар принадлежал к дому Давидову (как сын Иехонии, последнего царя Иудеи), ему суждено было стать первым после пленным правителем. Он, однако, сумел лишь заложить основание храма (Езд. 6:16). Зоровавель, племянник Шешбацара и внук Иехонии, стал вторым правителем. Он принял руководство в период тяжелых экономических бедствий. Господь воздвиг пророка Аггея, чтобы раскрыть их причину: пренебрежение строительством храма (Агг. 1:1-11). В это же самое время Бог вдохновил на пророчество Захарию. Аггей и Захария объединились в своем призыве к Зоровавелю, правителю из дома Давидова, и к Иисусу, священнику из сынов Садока, завершить это наиважнейшее строительство (Зах. 4:9).

Богословские темы. Здание для Христа. Христиане придают такое большое значение духовному миру и второму пришествию Христа, что пренебрегают материальными сущностями. Книга Захарии подчеркивает всю важность этого мира. Она утверждает необходимость существования человеческих институтов, политических структур и таких земных атрибутов, как здания. Чтобы евреи могли возродиться на своей земле, они должны отстроить храм и восстановить священство; им надлежит также установить у себя некую форму правления.

Сегодня это должно служить для нас примером. Хотя «наше... жительство — на небесах» (Флп. 3:20), мы, тем не менее, являемся членами земных политико-экономических образований. И хотя мы не можем надеяться с помощью собственных усилий установить на земле эсхатологическое Царство Божье, мы способны оказывать благотворное влияние на общество. Мы живем не

при теократии, при которой жил Захария, поэтому нам не всегда удается сформировать наши светские плюралистические власти в полном соответствии с идеями христианства. Но мы можем попытаться сделать наше общество более справедливым.

Мы являемся также членами христианских сообществ: местных церквей, конфессий и околочерковных организаций. Мы можем содействовать строительству модельных домов, госпиталей, миссий спасения, центров душевного здоровья, центров гуманитарной помощи, приютов для бездомных, для подвергшихся жестокому обращению и для матерей-одиночек. Кроме того, мы должны основывать христианские школы, колледжи и богословские семинарии для воспитания христианских руководителей.

Поклонение. Пророчества Захарии, с их сосредоточенностью на храме, указывают нам также на важность поклонения. После реформ Иосии (около 620 г. до Р. Х.) единственно приемлемым местом для жертвоприношений являлся Иерусалим. Бог доволен, когда верные молятся здесь лицу Господа (Зах. 8:20-22). Их жертвоприношения делают Иерусалим святым (Зах. 14:20-21). Людям следует приходить на праздники к Сиону для поклонения Господу, коль скоро они хотят получить небесные благословения (Зах. 14:16-17). В храме не только звучали крики радости и торжественные песни (Зах. 8:19), но бывали и времена благоговейного молчания в святом присутствии Бога (Зах. 2:13). Последний факт чрезвычайно назидателен. Поклонение Богу совершается и в громком славословии и в молчаливой преданности.

Некоторые ученые принижают религиозную ценность книги Захарии из-за того, что она так тесно связана с культом в Иерусалиме. Однако нам следует проявлять непредвзятость, когда мы читаем Ветхий Завет глазами христианина. Разумеется, Иисус говорил о том дне, когда верующим не будет нужды идти в Иерусалим, чтобы Бог принял всех, кто поклоняется «в духе и истине» (Ин. 4:20-24). И мы знаем, что вездесущность Бога не может быть ограничена человеческими святилищами (Деян. 7:48; 17:24). Более того, мы знаем, что в принесении в жертву животных теперь нет необходимости благодаря окончательному жертвоприношению нашего Господа за грехи (Евр. 9 — 10). Тем не менее через Моисея

Бог предписал для Своего народа именно такие формы поклонения, которые в конце концов установились в Иерусалиме; они были нужны для своего времени.

Впрочем, книга Захарии по-прежнему актуальна и для нашего времени, так как она высвечивает необходимость послушания при поклонении. Хотя сегодня в тех путях, которыми приходят к Богу, мы пользуемся большей свободой, чем это было у ветхозаветных верующих, мы все равно должны заботиться о том, чтобы поклоняться Богу так, как Он предписал, а не оставлять это на произвол собственного выбора. В прежнем завете требовалось принесение в жертву животных. В новом завете мы должны приходить к Богу через жертву, принесенную Его Сыном. Кроме того, вместо крови умерщвленных животных Бог хочет, чтобы мы представили наши тела «в жертву живую» (Рим. 12:1) и непрестанно приносили «жертву хвалы» (Евр. 13:15). Как это было еще в случае с Вавилонской башней (Быт. 11:1-9), люди все так же безуспешно пытаются достичь Бога с помощью построенных ложных религий или собственных «добрых дел». Эти пути ведут к рассеянию, так как Иисус — единственный путь к Отцу (Ин. 14:6).

Верховное владычество Бога. Христос подвластен Богу Израиля, а не языческим божествам. Одной из причин такого наказания, как плен, стало то, что евреи принимали участие в ханаанских культах плодородия. Они ошибочно считали, что Ваал гонит грозные тучи, несущие дождь полям. Однако именно Господь благословляет земледельцев дождем в ответ на их молитвы (Зах. 10:1-2). Он также правит историей. Бог рассеял Свой народ среди других народов; Он снова соберет его на земле обетованной (Зах. 10:9-10). Более того, Он покарает народы, грабившие Израиль (Зах. 2:8-9; 10:11; 12:9).

Провидение. Персидские власти позволили отстроить храм, но лишь много позже, во времена Неемии (445 г. до Р. Х.), было дано разрешение восстановить городские стены. Поскольку ряд соседних народов был настроен враждебно к иудеям, переселенцев тревожил вопрос собственной безопасности. Однако Бог рассеял их страхи, обещав, что будет для Иерусалима огненной стеною вокруг него и прославится посреди Своего народа (Зах. 2:5). Еще одним знаком Его провиденциальной заботы было

Его решение прекратить экономические бедствия народа. В награду за послушание израильтян при восстановлении храма Бог благословит Свой народ преуспеванием (Зах. 8:9-13).

Сатана. В главе Зах. 3 нам открывается картина небесного суда, где против Иисуса, первосвященника, выдвигают обвинения существо, известное как «сатана» или «противник». Это слово в еврейском тексте имеет определенный артикль, поэтому его следует переводить как нарицательное имя, а не «Сатана», как если бы это было имя собственное. Согласно описанию Захарии, он не благ, так как устает лишь упрека (Зах. 3:2). Тем не менее на этой стадии раскрытия откровения он и не понимался в качестве абсолютного зла, поскольку предстает одним из членов суда божественного Царя. Он является чем-то вроде прокурора в современной западной юриспруденции. Сходным образом, в Отк. 12:10 он назван обвинителем {синод. «клеветник»} «братий наших». Божье откровение в Ветхом Завете неполно; благодаря дополнениям Нового Завета наши представления о сатане как абсолютно нечестивом духовном противнике, падшем с небес, более точны. Однако Захария сходится с Новым Заветом в том, что нам не следует бояться этого врага душ наших. Мы должны уповать на Божье прощение, как это делал Иисус; тогда мы можем не бояться никаких обвинителей.

Грех, освящение и спасение. Книга начинается с призыва к покаянию, напоминая людям о грехах их предков. Прежние пророки были воздвигаемы Богом, чтобы обличить предыдущие поколения, но покаяния не произошло. Захария призывает иудеев не повторять прошлого. Теперь Бог призывает евреев вернуться к Нему, и тогда Он вернется к ним (Зах. 1:2-6; ср. Зах. 7:8-14). Упоминаются определенные грехи — идолопоклонство (Зах. 13:2), гордость (ассирийцев, Зах. 13:2) и недостаток милосердия (Зах. 7:9-11).

Внешним проявлением внутренне произошедшего покаяния служила готовность переселенцев вновь начать строить храм. Бог показал Свое благоволение, сняв вину сначала с первосвященника Иисуса (Зах. 3:1-5), а затем со всей земли (Зах. 3:9). Пророк также видит, как все беззаконие и нечестие перенесено из Иудеи в Вавилон — в своем видении мерной корзины (Зах. 5:5-

11). Вторая часть книги предрекает, что в конце истории Бог откроет источник «для омытия греха и нечистоты» (Зах. 13:1). В этот день Господь спасет Свой народ, возвратив его на землю обетованную (Зах. 8:7; 10:6-10) и провиденциально о нем заботясь (Зах. 9:16).

Этика. Захария подчеркивает, как важно действовать справедливо по отношению к другим людям и проявлять к ним доброту и сострадание. Мы должны особенно заботиться о том, чтобы не обижать слабых и обездоленных: вдов, сирот и пришельцев (Зах. 7:9-10). Это учение восходит к Моисею (Исх. 22:22; 23:9), занимает центральное место у пророков (Ис. 1:16-17; Иер. 7:5-7; Ам. 5:15, 24) и подтверждается в Новом Завете (Деян. 6:1-3; Иак. 1:27).

Приводится также предостережение не касаться избранного Божьего народа, евреев, как «зеницы ока Его» (Зах. 2:8). Язычники будут наказаны за любой вред, который причинят им (Зах. 2:9). Следовательно, христиане должны выступать против антисемитизма. Однако сегодня понятие Божьего народа более обширно и включает в себя верующих в Иисуса евреев и неевреев (Рим. 11:13-24). Но Бог не отверг евреев (Рим. 11:2), которые однажды вернутся к Господу в качестве Его народа (Рим. 11:26).

Приготовление к благовестию. Захария предвидит день, когда врата спасения будут раскрыты для неевреев. Он предрекает, что многие народы придут поклониться Господу в Иерусалим. Они возьмутся за полу иудея и скажут: «мы слышали, что с вами — Бог» (Зах. 8:20-23). Те народы, которые не придут для участия в празднике кушей, будут наказаны (Зах. 14:16-19). Этот мотив всеобщего поклонения встречается не только у Захарии. Исаия и Михей также ожидают дня, когда народы будут искать Бога на Сионе (Ис. 2:2-3; Мих. 4:1-2). Евреи будут светом народов (Ис. 42:6; 49:6); они должны стать свидетелями Божьими (Ис. 43:12). Чужеземные племена и многие могущественные владыки придут к евреям, принеся свои богатства, и признают, что Бог только у Израиля (Ис. 45:14; 49:7, 22-23).

Хотя иудаизм на протяжении большей части своей истории не был миссионерской религией, в период второго храма существовали такие иудеи, которые стремились обратить в иудаизм язычников (Мф. 23:15). Перешедшие в иудейскую веру чужеземцы

частично исполнили пророчество Захарии. Частично исполнилось оно также во многих язычниках, которые стали бояться Бога. Они обратились в веру не полностью, но отреклись от своих идолов ради единого истинного Бога. Они могли входить в двор язычников в Иерусалимском храме, но под страхом смерти им запрещалось проходить за ограду, отделявшую язычников от иудеев. Христиане видят еще более величественное исполнение ветхозаветных пророчеств в окончательных свершениях Иисуса. Смертью Христа разделяющая преграда была разрушена, и ныне через Него придти к Богу могут все, будь то евреи или неевреи (Еф. 2:13-16).

Пневматология. Книга Захарии учит нас не полагаться на собственные силы, так как Бог осуществляет Свою волю через Своего Духа (Зах. 4:6). Кроме того, она учит нас слушать слово Божье, которое Господь посылает Духом Своим (Зах. 7:12).

Мессианство. Захария вносит свой вклад в развитие ветхозаветной концепции мессианства. Исаия предрекал, что произойдет отрасль от корня Иессеева (отца Давида), и Он будет судить праведно и принесет людям возвращение в рай (Ис. 11:1-9). Захария сосредотачивает свое внимание на Зоровавеле, отрасли — то есть потомке — Давида, который восстановит храм (Зах. 3:8; 4:9; 6:12-13). Как упоминалось выше, после плена евреи разделяли представления о возрождении, описанные Иезекиилем. Пророк изображает обстановку, подобную раю, в которой произошло восстановление храма (Иез. 47:1-12). В связи с этим и в связи со словами Аггея о том, что Бог скоро ниспровергнет престолы земных царств и будет держать Зоровавеля как печать (Агг. 2:20-23), многие надеялись, что Зороваель — Мессия, и он возвестит о пришествии царства Божьего. Тем не менее несмотря на тот факт, что упомянуто несколько венцов, венец возлагается только на голову первосвященника Иисуса (Зах. 6:11). Понимается восстановление монархии — словами *владычествовать* и *престол* (Зах. 6:13); однако ничто из этого не осуществляется. Но пророчество Аггея исполнилось, так как Бог действительно привел в смятение народы, воздвигнув Персидское царство, чтобы освободить Свой народ. А Зороваель действительно был подобен печати Бога, воплощая Его замыслы в своей роли правителя Иудеи. Тем не менее он не стал

царем и не установил царство Божье на земле.

Пророчество Захарии исполнилось, так как Зоровавель действительно завершил строительство храма. Тот факт, что увенчан первосвященник Иисус, а не Зоровавель, и один венец (синод. «венцы») так и хранится в храме (Зах. 6:14), свидетельствует, что еще не пришло избранное Богом время явления Мессии, потомка Давида, Который установит вечное Царство праведности. Бог лишь замыслил обеспечивать духовное руководство и правление по линии священства. Именно это и произошло после времени Зоровавеля, когда Бог в 458 г. до Р. Х. послал народу священника Ездру.

Эсхатология. Во второй части книги Захарии провозглашается грядущее мирное владычество кроткого царя на всей земле (Зах. 9:9-10). Зоровавель был прообразом Того, Кто грядет. Зах. 14:1-9 свидетельствует также, что Сам Господь придет на землю, чтобы царствовать над нею. Иисус с Его полностью человеческой и полностью божественной сущностью в Свое первое пришествие возвестил наступление Божьего царства, но полностью оно установится лишь при Его втором пришествии (1 Кор. 15:24-28). В этот день Иисус сойдет на гору Елеонскую (Зах. 14:4; Деян. 1:11) точно таким же образом, как вознесся, и приведет с Собой всех святых (Зах. 14:5; Мф. 25:31).

Две маслины, они же — два помазанные елеем, в книге Захарии, несомненно, тождественны первосвященнику Иисусу и Зоровавелю (Зах. 4:3, 11-14). Однако Иоанн прибегает к этому образу, когда говорит о двух Божьих свидетелях в конце времен (Отк. 11:1-13).

Упоминания в Новом Завете. В Новом Завете книга Захарии цитируется 71 раз. Из них 31 раз — в книге Откровения, и 27 раз — в Евангелии. Вторая половина книги Захарии является источником более известных новозаветных цитат. Например, торжественный вход Иисуса в Иерусалим «на ослице и на молодом осле» предполагает, что Он — Царь, предреченный пророками (Зах. 9:9-10; Мф. 21:4-5; Ин. 12:14-15). За предательство Господа первосвященник уплатил Иуде тридцать сребренников (Мф. 26:15), которые тот впоследствии бросил в храме (Мф. 27:3-5). Матфей истолковывает это как исполнение ветхозаветного пророчества (ср. Мф. 27:9, где упоминается Иеремиа, однако цитируется Зах. 11:12-13). В

Зах. 13:7 сказано: «порази пастыря, и рассеются овцы». Это исполнилось, когда ученики покинули Иисуса во время суда над Ним и распятия (Мф. 26:31, 56). Двойное исполнение засвидетельствовано для пророчества Зах. 12:10, где говорится, что о Том, Которого пронзили, будут скорбеть те, кто пронзил Его: первое исполнение, когда Иисус был пронзен на кресте (Ин. 19:34-37), и второе — при возвращении Иисуса в конце времен (Отк. 1:7).

Уильям Б. Нельсон-мл.

См. также: АГГЕЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ИЗРАИЛЬ: МАЛАХИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ПРОРОК; ВИДЕНИЯ.

Литература: E. Achtmeier, *Nahum Malachi*; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*; R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*; R. A. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah, Malachi*; C. L. Meyers and E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*; D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*; R. L. Smith, *Micah-Malachi*.

ЗДАНИЕ, ДОМ (BUILDING)

От священного места до священного здания. Локализованное присутствие Бога и Божьей славы среди Его народа занимает центральное место в развертывающейся на страницах Ветхого Завета истории. «Священная география» включает в себя Едем (Быт. 2:8), Вефиль (Быт. 28:10-22), Синай (Исх. 3:5-6; 19:18-20; 24:16; 34:5; Вт. 4:12; 5:24; Пс. 67:9; ср. Евр. 12:18-21) и Силом (Суд. 18:31; 1 Цар. 3:21; Пс. 77:60; Иер. 7:12). Божья слава находилась над крышкой ковчега завета (Исх. 25:22), в скинии (Исх. 40:34-38; Чис. 9:15; 2 Цар. 7:5-7, 13), а также в храме Соломона — доме Господнем (3 Цар. 8:10-21; Пс. 25:8; 26:4; 83:2-5; Иез. 10:18) и в Иерусалиме (Пс. 49:1-2; 75:3; 131:13-14; Иез. 48:35). Хотя израильтяне прекрасно понимали, что Бог не может быть ограничен пределами этого мира, а тем более пределами сделанного человеческими руками обиталища (3 Цар. 8:27, 30, 39, 43, 49; 2 Пар. 2:6; 6:18; Ис. 66:1; ср. Пс. 2:4; 10:4; Деян. 7:48-50), им доводилось ощущать присутствие Бога в особых, священных местах. Такие встречи показывали исключительное положение израильтян среди других народов (Исх. 19:4-6; Вт. 8:6-11) и требовали обрядового очищения (Исх. 29:29-30; Чис. 8:5-22; Ис. 52:11; Мал. 3:1-4) и отделения от чужестранцев (Исх. 23:20-33). Израильские пророки предвидят день, когда святилище Бога будет навеки установлено среди народа Божьего (Иез. 37:26-28; 43:1-7; Мих. 4:1-2; Агг. 2:7; Зах.

2; 6:11-15; 8:3, 23; 14:4). В иных контекстах образы восстановления и строительства символизируют возрождение Израиля Богом после плена (Иер. 24:4-7; 31:4, 27-40; 33:7; 42:10; Иез. 36:33-36; Ам. 9:11-15). Эти слова имеют как буквальный смысл (относятся к домам и городам), так и переносный (означая народ и его процветание). Обе эти темы, тема Бога, *пребывающего среди* Его народа, и тема Бога, *устраивающего* Свой народ, перешли в Новый Завет в качестве образов, характеризующих сообщество верующих христиан.

От храма Соломона к более великому. В евангелиях, особенно у Луки, неоднократно упоминается служение в храме (Лк. 1:9; 2:27, 46; 19:47; 21:37; 24:53), и Иисус подтверждает неизменную святость храма, являющегося местом обитания Бога (Мф. 23:21; ср. Ин. 2:17). Тем не менее в ходе дальнейших событий Иисус раскрывается как Тот, Кто больше храма (Мф. 12:6); Он призван очистить его (Мк. 11:15-18; ср. Мал. 3:1-3), предвидит разрушение храма (Мф. 24:2; Мк. 13:2; Ин. 4:21) и обвиняется, в частности, в предполагаемых умыслах против храма (Мф. 26:61). Обещание Иисуса выстроить Свою Церковь перекликается с обещанием Бога Израилю в Ветхом Завете (Мф. 16:18; ср. Деян. 15:14-18). По Иоанну, Иисус есть новая скиния (Ин. 1:14) и храм (Ин. 2:19-21) Бога. Хотя ранние христиане продолжали поклоняться в храме (Деян. 2:46; 5:42), оправдательная речь Стефана, перекликающаяся как со словами Иисуса, так и с Ис. 66, выдает изменение взглядов на место пребывания Бога среди Его народа (Деян. 6:14; 7:48-50; ср. Ин. 4:21-24; Евр. 10:19-22).

Внутренние разногласия, внешнее осквернение и национальная рознь. В нескольких местах Павел указывает на Церковь как на эсхатологическое место обитания Бога. Бог не только присутствует среди Своего народа, но и фактически обитает внутри людей. В 1 Кор. 3:9-17 в качестве строгого предупреждения ученикам, пытавшимся разделиться, Церковь описывается как здание (*oikodome*), стоящее на фундаменте Иисуса Христа, выстроенное Павлом и другими зодчими и ревностно охраняемое Богом от всех, кто может причинить ему вред (1 Кор. 3:13-15, 17). Церковь строится, а Бог будет присматривать за этой работой и оберегать возводимое здание (1 Кор. 3:10; Пс. 126:1) до его окончатель-

ного завершения. Однако Церковь уже сейчас в полной мере является местом обитания, храмом Святого Духа (*naos theou*; 1 Кор. 3:16). Первый из этих образов подчеркивает важность прилежных и ответственных человеческих усилий, а второй — реальность святого присутствия Бога и Его неминуемого суда (ср. 1 Цар. 5:7; 2 Цар. 6:7; 1 Пет. 4:17).

Во 2 Коринфянам Церковь названа храмом Бога живого (*naos theou zōntos*) и противопоставлена миру, коснеющему в беззаконии, мраке, неверии и идолопоклонстве (2 Кор. 6:16 — 7:1). Церковь — обитель Бога, и состоит она из народа Божьего. Призыв к очищению и отделению, взятый из ветхозаветных израильских писаний (Исх. 29:45; Лев. 26:11-12; 2 Цар. 7:14; Ис. 52:11; Иез. 37:26-28), направлен в первую очередь против осквернения языческими религиозными обрядами (ср. 1 Кор. 10:19-22); будучи восстановленным храмом Бога, Божий народ должен жить в святости (2 Кор. 7:1). На соответствующее поведение обращается внимание и в 1 Тим. 3:15, где Церковь является незаменимым и крепким домом Бога (*oikos theou*).

В озаглаивание единства евреев и неевреев и их равенства во Христе в Еф. 2:20-22 Церковь описывается как здание (*oikodome*), святой храм (*naos hagios*) и жилище Бога (*katoikētērion tou theou*). В этом храме благодаря неповрежденной роли Христа как краеугольного камня установлено единство между евреями и неевреями (ср. Пс. 117:22; Ис. 28:16; Мф. 21:42; Деян. 4:11; 1 Пет. 2:7); Христос обеспечивает гармоничность созидания (Еф. 2:21), позволяя апостолам и новозаветным пророкам закладывать прочное основание (Еф. 2:20; ср. Отк. 3:12; 21:14). Символы народа, здания, тела и храма перекликаются, но главный смысл ясен: поскольку со смертью Христа установился мир, то единение со Христом разрушает все преграды между евреями и неевреями.

Дом духовный из живых камней и священство святое. Дом духовный (*oikos pneumatikos*) в 1 Пет. 2:4-5 с очевидностью подразумевает храм. Христос, некогда отвергнутый человечеством (Пс. 117:22), сделался теперь драгоценным живым камнем в храме Бога (Ис. 28:16), разделил Свою жизнь со всеми, кто пришел к Нему, и объединил их. Но внимание священнописателя сразу переходит от самого здания к де-

лам внутри него; верующие — не только живые камни в храме Божьем: вся Церковь в целом призвана нести священническое служение и приносить духовные жертвы (1 Пет. 2:5, 9; ср. 1 Пет. 4:17; Рим. 12:1).

Небесный дом для народа Божьего. Воскресшее тело верующего можно также назвать его домом. В 2 Кор. 5:1-4 этот дом (*oikodomē, oikia, oikētērion*) задуман и построен Богом, а не человеческими руками (ср. Мк. 14:58; Кол. 2:11) и далеко превосходит наши земные дома — эти хижины, подверженные тлену и разрушению (2 Кор. 4:16; 5:1; ср. 2 Пет. 1:13-14). Небесный дом — не столько храм Святого Духа (ср. 1 Кор. 6:19), сколько пристанище прославленного верующего, преодоление земных бедствий, бренности и наготы промежуточного состояния (2 Кор. 5:3-4). В случае смерти новое жилище *заменяет* старое (2 Кор. 5:1); а для тех, кто дожидается второго пришествия, старое *превращается* в новое (2 Кор. 5:2, 4).

Брюс Н. Фиск

См. также: ЦЕРКОВЬ; СКИНИЯ; ХРАМ.

Литература: E. P. Clowney, *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*; R. Y. K. Fung, *EvQ* 53 (1981): 89-107; M. J. Harris, *From Grave to Glory: Resurrection in the New Testament*; A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*; R. J. McKelvey, *The New Temple: The Church in the New Testament*; P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*; B. Witherington, *Jesus, Paul and the End of the World*.

ЗДОРОВЬЕ см. ИСЦЕЛЕНИЕ

ЗЕМЛЯ ИЗРАИЛЯ

(LAND OF ISRAEL)

Авраамов завет и земля. Бог заключил с Авраамом завет без каких-либо условий, в котором постановил: «Потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата» (Быт. 15:18). Время от времени Господь подтверждал Аврааму Свое обетование относительно земли (Быт. 12:7; 13:14-17; 17:8; 24:7). Впоследствии Господь отдал эту землю детям Израиля, и причинами тому были Его верность Своему завету с Авраамом (Вт. 9:4-5), Его любовь к Аврааму (Вт. 4:37) и Его любовь к Израилу (Вт. 7:8).

Моисеев закон и земля. Непосредственно перед тем, как дети Израиля вступили в землю Ханаанскую, Моисей повторил для них закон, как это изложено в Книге Второзаконие. Моисей повелел народу соблюдать закон «в той земле» (Вт. 4:5, 14; 5:31; 6:1; 11:31; 12:1; 17:14; 18:9; 19:1; 21:1;

26:1). Ряд законов в Книге Второзаконие связывается с землей обетованной: закон про год прощения долгов (Вт. 15:1-11), о назначении праведных судей (Вт. 16:18-20), об избрании царя (Вт. 17:14-20), об обращении к языческим народам (Вт. 18:9-14), о городах убежища (Вт. 19:1-13), о ненарушимости межи (Вт. 19:14), о неизвестном убийце (Вт. 21:1-9), о погребении повешенного на дереве (Вт. 21:22-23), о разводе (Вт. 24:1-4), о правильности мер и весов (Вт. 25:13-16).

Границы земли. Авраам, поверив Богу, покинул Ур Халдейский, чтобы идти «в землю, которую Я [Бог — Г.Ф.] укажу тебе». Когда Авраам дошел до Сихема, Господь явился ему и сказал: «Потомству твоему отдам Я землю сию» (Быт. 12:7). Однако границы этой земли не были указаны. Только после того как Господь заключил завет с Авраамом, Он дал общее описание пределов этой земли. Он сказал: «Потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата» (Быт. 15:18).

Подробное описание границ было сделано для детей Израиля, когда они готовились вступить в землю обетованную после четырехсот лет египетского рабства. В Чис. 34:1-5 указана южная граница земли Ханаанской. Общее направление южной границы — от Мертвого моря через пустыню Син до Кадес-Варни. Затем она поворачивает на север к Вади Египетскому (синод. «поток Египетский») и Средиземному морю. Аналогичное описание приводится в Книге Иисуса Навина. Единственный связанный с этим текстом вопрос — отождествление «потока Египетского». Предполагается, что это река Нил или один из ее рукавов. Большинство библейских атласов относят его к Вади-эль-Ариш. Не так давно Н. Нааман из Университета Тель-Авива предположил, что «поток Египетский» — это Наль Басор, что сразу на юг от Газы. Территория на юг от пустыни Син (сегодня называемой «нагорье Центральный Негев») принадлежала Едому. Аравва и горы к востоку от Араввы тоже были территорией Едома. Также и Эйлат (синод. Елаф), морской порт на Красном море, принадлежал Едому (3 Цар. 9:26).

Западной границей земли Израиля является «великое море», то есть Средиземное море (Чис. 34:6).

Северная граница идет от «великого» (Средиземного) моря к горе Ор и продолжается к Емафу; затем, с выступами к Цедаду, поворачивает к Цифрону и доходит до Гацар-Енана (Чис. 34:7-9).

Восточная граница указана от Гацар-Енана до Шефам, а от Шефам она отклоняется на юг к Рибле с восточной стороны Аина; двигаясь далее на юг вдоль восточного побережья моря Киннереф, она затем идет на юг вдоль Иордана до Соленого (Мертвого) моря (Чис. 34:10-12; Вт. 3:17).

Иезекииль дает сходное описание пределов земли Израильской, используя географическую терминологию своей эпохи (Иез. 47:15-20; 48:1, 28).

Сыны Рувимовы и Гадовы и половина колена Манассии обосновались на восток от реки Иордан (Чис. 32:1-5; 34:13-15). Моисей и Иисус Навин дали им этот удел, хотя он не был частью земли обетованной (Вт. 3:12-17, 20; Нав. 12:6; 13:8-33; 22:4, 19, 27). Важно отметить, что эти земли были даны им Моисеем, а не Господом. Причина, по которой эти колена получили такие уделы, заключалась в том, что после победы израильтян над Сигоном, царем Аморрейским, и Огом, царем Васанским (Чис. 32:29, 33), данная территория стала бесхозной. Однако земля Васана (ныне Голанские высоты) была частично заселена другой половиной колена Манассии и принадлежала к земле обетованной.

Три города убежища — Кедес в Галилее, Сихем и Кириаф-Арбы (он же Хеврон) — были выделены «среди земли» (Вт. 19:1-3), однако было и еще три таких города, причем два из них располагались за пределами земли обетованной на расширенной территории (Нав. 20:1-9). Бецер и Рамоф Галаадский находились в Заиорданье, а Голан — в Васане.

Описание земли. В Библии земля Израиль не менее девятнадцати раз названа землей, в которой «течет молоко и мед» (Лев. 26:3-12; Чис. 13:24, 28; 14:7; 24:6; Вт. 6:3; 11:9; 26:9, 15; 27:3; 28:2-7, 11-12; 31:20). Данная метафора, скорее всего, относится к земле, покрытой пышной растительностью, плодородной и урожайной. Однако такое толкование можно считать и недопустимым, если вспомнить, что Исаия, например, употребляет словосочетание «молоко и мед» при описании разорения земли, захваченной ассирийцами (Ис. 7:21-25). Кажущийся парадокс разрешается, если мы

будем учитывать умонастроения аудитории, которой эти тексты адресовались.

Мысль об изобилии и плодородии частично верна. Когда Бог описывает Моисею землю Ханаанскую, неоднократно встречается выражение «молоко и мед», которое подразумевает щедрость этой земли (Исх. 3:8, 17; 13:5; 33:3; Лев. 20:24). Когда из земли Ханаанской вернулись двенадцать согладатаев, они рассказали о своем походе и называли эту землю «землей, в которой течет молоко и мед» (Чис. 13:27; 14:8). Согладатаи увидели, что на этой земле с тучными пастбищами коровы и козы дают больше молока. Таким образом, земля, изобилующая растительностью, может быть охарактеризована как земля, где «течет молоко». Пчеловодства библейская эпоха не знала, и потому мед ассоциировался с невозделанными землями и дикой природой. Это хорошо иллюстрирует эпизод, когда Саул во время войны с филистимлянами заклил весь народ не есть до вечера (1 Цар. 14:25-26).

Когда Израиль вступил в землю Ханаанскую, эта гористая местность была необитаема и покрыта дикими лесами и зарослями. Иисус Навин предлагал сынам Иосифа пойти в леса и расчистить себе место. Освоив лесистые склоны, очистив их от деревьев, устроив на склонах мелиоративные террасы и засадив их плодовыми культурами, израильтяне перешли от скотоводческого хозяйства к земледелию.

Не вся земля была необитаемой и невозделанной. Хананеи жили в долинах и обрабатывали там землю (Нав. 17:16). Двенадцать согладатаев, вернувшись из своего рейда по земле Ханаанской, принесли с собой плоды летнего урожая — виноград, гранаты и смоквы — из окультуренной долины Есхол (Чис. 13:24).

Предназначение земли. Почему же эта земля называлась землей обетованной? В конце концов, жизнь в Египте была легче (не считая, конечно, притеснений со стороны фараона). Каждый год берега реки Нил покрывались плодородными наносами. Были у земледельцев и постоянные источники воды для орошения полей. Непосредственно перед тем, как дети Израйля вступили в землю обетованную, Моисей сравнил Ханаан с Египтом. Он сказал: «Ибо земля, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею, не такова, как земля Египетская, из которой вышли вы, где ты, посеяв семя твое, поли-

вал ее при помощи ног твоих, как масляный сад. Но земля, в которую вы переходите, чтоб овладеть ею, есть земля с горами и долинами, и от дождя небесного напояется водою» (Вт. 11:10-11). Израильскому земледельцу, живущему в земле обетованной, приходилось пахать после того, как ранние осенние дожди обнажили твердую почву, а в зимние месяцы ему грозила засуха. Если дождей не было, его ждал и неурожай и голод.

Монсон считает, что предназначением этой земли было создать условия для испытания на верность Богу! Господь хотел убедиться, будет ли Его народ, искупленный благодаря Его несравненной благодати и непревзойденному могуществу от египетского рабства и проведенный через пустыню в землю обетованную, поклоняться Ему и только Ему. Общий дух еврейского Писания, по-видимому, указывает, что сыны Израиля должны были составлять земледельческое сообщество, зависящее в своей жизни от Господа. Им не было назначено стать государством международных купцов и торговцев, как филистимляне.

После сравнения Ханаана с Египтом Моисей далее называет эту землю землей, о которой Бог печется. Тем не менее народу напоминает, что он должен неукоснительно следовать заповедям Божиим и любить Господа своего (Вт. 11:12-15). Способом проявить свою веру для живущего в земле обетованной благочестивого израильтянина было послушание Закону. Также Моисей предостерегает израильтян, увещывая их не совращаться на служение иным богам и поклонение им.

Ограниченность земли Израиля иллюстрирует важный принцип для жизни по вере. Израильтяне должны были жить в тех пределах, которые установил для них Бог, а не стремиться вступать в торговлю с иноземцами и осуществлять политику экспансии, выходя за эти пределы. Южные пределы Израиля ограничивала пустыня Син, не доходя до Эйлата {порт в Акабском заливе Красного моря, отождествляется с Елафом и Ецион-Гавером}. На протяжении израильской истории три царя расширяли свои владения до Эйлата и Красного моря: Соломон, Иосафат и Озия. Они стремились приобщиться к прибыльной торговле пряностями и золотом из Офира, которая шла через этот порт. Это прибавило бы им богатства и тем самым привело бы к нарушению

заповеди, установленной Богом для каждого царя: «и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно» (Вт. 17:17). Жизнь Озии, описанная в 2 Пар. 26, может служить иллюстрацией этого принципа.

Гордон Франц

См. также: ИЗРАИЛЬ.

Литература: Y. Aharoni, *The Land of the Bible*; W. Brueggeman, *The Land*; N. Hareuveni, *Nature in Our Biblical Heritage*; P. Miller, *INT* 23 (1964): 451-65; J. Monson, *Geographical Basics in the Land of the Bible*; N. Na'aman, *Tel Aviv* 6/1-2 (1979): 68-90; 7/1-2 (1970): 95-109; H. Orlinsky, *Eretz Israel* 18:43-55; A. Rainey, *Tel Aviv* 9/2 (1982): 130-36; G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch*.

ЗИЛОТ

(ZEALOT)

Последние современные исследования стремятся выявить некоторые особые черты иудаизма периода между заветами, с которыми может быть связан термин *зилот*, то есть «ревнитель». Данный термин может обозначать определенных людей, истово преданных закону Божьему. Он может также относиться к умонастроениям и движению, представленному такими фигурами, как Иуда из Гамалы и фарисей Саддок, которые возглавили безуспешный мятеж против римской переписи в 6 г. по Р.Х. Эти вожди обещали, «что Небо будет их ревностным помощником». Иудейский историк Иосиф Флавий называет это движение «четвертой философией» и говорит, что его представители согласны с фарисеями, отличаясь лишь своей «страстью к свободе... и убеждены, что один только Бог — их хозяин и вождь»; они были готовы умереть за свои убеждения («Иудейские древности» 18.1.4 [23]). Это движение может быть, кроме того, названо «ожесточенным» и «религиозно-революционным». Флавий также упоминает о «зилотах» (впервые в «Иудейской войне» 4.3.9 [161]) в качестве одной из нескольких иудейских революционных фракций, являвшейся, по его словам, сборищем разбойников и злодеев, которые сражались между собой и с римлянами во время иудейско-римской войны (66 — 70 гг. по Р.Х.). Он называет таких вождей, как Елеазар, сын Симона, и Иоанн из Гишалы.

В Мф. 10:4; Мк. 3:18; Лк. 6:15; Деян. 1:13 один из апостолов поименован Симон Зилот {синод. у Матфея и Марка «Симон Кананит», это еврейское слово означает то же, что греческое «зилот» — «ревнитель»}. Оформившееся революционное движение появилось лишь позднее; это прозвище,

должно быть, связано либо с ревностным благочестием Симона, либо с его революционным духом.

Некоторые ученые причисляют Иисуса к движению зилотов. Надпись на кресте, «Сей есть Царь Иудейский», подразумевает, возможно, что Пилат осудил Его как яркого националиста. Все учение и поведение Иисуса, однако, свидетельствуют об обратном. Настоящий зилотский революционер никогда не сказал бы «любите врагов ваших» (Мф. 5:44), не призвал бы платить подати кесарю (Мф. 22:21; Мк. 12:17; Лк. 20:25) и не удовлетворился бы всего двумя мечами (Лк. 22:38).

Дж. Джулиус Скотт-мл.

Литература: W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus*; M. Hengel, *The Zealots*; R. Horsley, *NovT* 27 (1986): 159-92; M. Smith, *HTR* 64 (1971): 1-19.

ЗЛО, БЕДСТВИЕ, ВСЕ ПЛОХОЕ, ХУДОЕ (EVIL)

Любое рассуждение о том, что такое зло, необходимо начинать с обозначения различия между злом нравственным и злом физическим или природным. В данной статье понятие *нравственное зло* подразумевает преступления против обществ (этические — убийство, воровство), так и религиозные грехи (когда преступления направлены непосредственно против божества — богохульство, идолопоклонство). Нравственное зло, следовательно, будь то в религиозном или социальном плане, когда оно совершается, может считаться грехом. То, что культовые и этические ценности для израильского мышления — одно и то же, можно продемонстрировать на примере сходства наказаний, полагающихся за самые тяжкие преступления в каждой из этих категорий (смерть, рассечение). О религиозных ценностях говорится в первых четырех из десяти заповедей (Исх. 20:3-11; Вт. 5:7-15) и в первой из «наибольших заповедей» Иисуса (Мф. 22:37-40; Мк. 12:30; Лк. 10:27; ср. Вт. 6:5); об этических ценностях идет речь в шести последних заповедях из десяти (Исх. 20:12-17; Вт. 5:16-21) и во второй из «наибольших заповедей» (Лев. 19:18).

Соответственно, то, что хорошо с нравственной точки зрения, не есть лучшее из выбираемого человеческим обществом в своих собственных интересах, а то, о чем говорится в откровении о воле Божьей. Нет библейской этики, оторванной от религии, как нет и библейской нравственности в отрыве от

богословия. Наоборот, нравственность определяется богословием, формулирующим конкретные положения и запреты, как религиозные, так и этические. Например, те же десять заповедей, которые объявляют, что воровать и убивать — неправильно, запрещают идолопоклонство и богохульство. И неправильны воровство и убийство не из-за какого-то абстрактного качества под названием «добро», которое стремились отыскать философы прошлого. Напротив, социальное зло — это то, что как таковое определено Богом, и в этом отношении (то есть в вопросе, почему данный поступок есть добро или зло) оно не слишком отличается от религиозного зла. И, следовательно, нет никаких оснований для распространенной ошибки, когда «нравственный закон» (этический) тем или иным образом отделяют в израильской системе ценностей от «обрядового закона» (религиозного). Такого различия быть не может! То, что элично, — правильно, потому что Бог объявил его таковым; религиозная часть закона сходным образом определяет то, что правильно, — по той же самой причине. Вследствие этого религиозное и этическое в Библии часто переплетены, как в случае признания Каином своей вины за неправильное жертвоприношение и убийство своего брата (Быт. 4:13); подобное переплетение религиозного и этического встречается и в Быт. 15:16 («беззакония Аморея», где идолопоклонство и безнравственное поведение рассматриваются как одно и то же).

Коль скоро Бог определяет, что есть добро и благо (2 Цар. 10:12; Мк. 10:18; Лк. 18:19), что правильно (Быт. 18:25) и справедливо (Иов 34:12), не приходится удивляться, что Библия никогда не приписывает Ему нравственное или религиозное зло (Иов 34:10). В самом деле, Он ненавидит зло (Пс. 5:6), и как несущий возмездие судья наказывает тех, кто его творит (Ис. 31:2; Мих. 2:1).

С другой стороны, то, что этическое учение называет физическим (или природным) злом, нередко связано с делами Бога, что вынуждает нас дать этим категориям определение, прежде чем продолжать наши рассуждения. Специалист по этике мог бы разграничить две эти категории зла следующим образом: 1) нравственное зло, которое реально, коль скоро какое-либо разумное существо сознательно делает что-то, чего не должно было бы делать без принуждения к

тому; 2) физическое зло, которое реально, коль скоро некие существа пострадали вследствие деяний неразумного или разумного существа, действующего неразумно.

Нравственное зло и грех. Отличить нравственное зло от греха — задача, однако, непростая, и чтобы продолжить обсуждение, мы должны попытаться решить ее. Во-первых, важно различать частный грех (индивидуальное проявление греха) и *природный* грех, то есть условие возникновения греха. Индивидуальный грех, как упоминалось ранее, — это осуществление религиозного или общественного зла. Но природный грех — это условия возникновения зла, выражающегося в индивидуальном грехе.

Как бы ни расценивались зло и грех неведущими, богословская перспектива, открывающаяся в Библии, с ее положениями об участии Бога в Его творении и руководящей роли деятельной воли Бога в этом творении, требует, чтобы зло рассматривалось и в богословском измерении тоже. Соответственно, нравственное зло обнаруживает свои корни в непослушании — будь оно намеренным или непроизвольным, преднамеренным или непредумышленным, религиозным или этическим — по отношению к данной в откровении воле Бога и, как таковое, связано с природным грехом и фактически становится синонимом порочности. Акцент в Ветхом Завете делается не на теоретических, а на практических проявлениях состояния дисгармонии человека с Богом и со своими ближними. Можно ожидать, следовательно, что термины, обозначающие грех и нравственное зло по смыслу во многом будут друг друга перекрывать, — каким бы ни было проявление этого греха/зла — религиозным или общественным. Происхождение греха и зла как в Ветхом, так и в Новом Завете прослеживается в деятельности злого существа, сатаны (1 Ин. 3:8; «потому что сначала диавол согрешил»), и в человеческом грехе, который повлек за собой падение человека (Рим. 5:12-14), его изгнание из рая и недоступность для него дерева жизни (Быт. 3).

Зло религиозное и общественное. В библейском богословии то, что раскрывается через мир природы, налагает на человечество в целом ответственность перед Богом, пренебрежение которой приводит к безнравственности в человеческих взаимоотношениях (Рим. 1:18-25). И в ветхозавет-

ном, и в новозаветном учении правильное поклонение Богу и общественная этика являются частью общего завета, который связывает людей Бога с Ним и друг с другом. Поскольку веления Бога есть добро, то, что этично, не имеет выраженного отличия от того, что религиозно. И то, и другое связаны с тем аспектом греха, который противопоставляет себя божественно установленному порядку, как общественному, так и религиозному и потому с неизбежностью находится в непрерывном конфликте с Богом. Подобно кольцу Горлума из «Хоббита» Толкиена, которое постепенно поращало всякого, к кому оно попадало, или первому уколу наркомана, зло не всегда выглядит отталкивающим сразу, но может на первый взгляд показаться даже притягательным (Быт. 3:6), будучи в своей сущности разрушительным на более глубоком уровне (Ис. 59:7).

Поскольку правильное — это то, что одобрено Богом, а неправильное — то, что Им запрещено, разветвления данной парадигмы и составляют то, что есть зло. Наиболее распространенный в Ветхом Завете термин (используемый свыше двухсот раз), обозначающий религиозное зло, — *‘āwôn*, «извращение», вероятно, это слово родственно с глаголом *‘āwāh*, «быть согнутым», «искривляться». В таком качестве оно обозначает все, что, с богословской точки зрения, так или иначе извращено. Благодаря холистическому образу мысли в Израиле это слово могло использоваться для описания: 1) злодеяний самих по себе (особенно в форме множественного числа, например: Неем. 9:2; Иов 13:23, 26; Пс. 129:3; Иер. 5:25; 33:8; Пл.И. 4:13; Иез. 36:33; 43:10; Дан. 9:16); 2) последующей вины (нередко в таких формулах, как «понести на себе грех/беззаконие свое» (NRSV; NIV — *held responsible*, «нести ответственность»; Лев. 5:17; 17:16); 3) наказания за грехи (например, Быт. 4:13; Иов 19:29). Оно может обозначать идолопоклонство (Исх. 20:5; Нав. 22:17; ср. Иер. 11:10; Иез. 7:19; 14:3, 4, 7), неуважение к божеству (1 Цар. 3:13-14), вероотступничество (Иер. 13:22), нарушение завета (Иер. 5:25) либо иные действия, как-либо принижающие характер или имя Бога (1 Цар. 3:13-14). Оно может говорить об утрате страха перед Богом (Иов 15:4-5) или недостатке верности Ему (Пс. 77:37-38) и выражать отчуждение человека от Бога (Лев. 26:40; Ис. 59:4). Иногда слова, обоз-

начающие грех, перечисляют в запретах вместе со словом *ʾawôn*, усиливая его богословскую окрашенность (например, Вт. 19:15; Ис. 1:4).

Греховность идолопоклонства часто передается с помощью слова *ʾawen*, обозначающего то, что лишено какого бы то ни было искупительного значения. Оно может, следовательно, подразумевать тревогу, печаль — как в случае, когда умирающая Рахиль называет своего сына Бенони, «сын моей печали» (Быт. 35:18). Это слово часто используется вместе со словами *труд, работа* и в таких случаях относится к работам, порожденным грехом (Пс. 7:15; Ис. 10:1). Оно может также употребляться для того, чтобы подчеркнуть полное отсутствие богословского смысла в культовых службах (Ис. 1:13). С учетом такого смыслового оттенка, как злоупотребление властью, в Пс. 35:4 слово *ʾawen* может означать обман. В Книге Иова, в Псалтири и в Книге Притчей выражение «делающие беззаконие/зло» может указывать на занимающихся черной магией (Иов 31:3; Пс. 5:6; 6:9; Пр. 10:29; 21:15).

К числу других распространенных слов, обозначающих зло, относятся существительные *ʾawel*, *ʾawlâ*, происходящие от корня со значением «отклоняться». Эти два слова практически не различаются между собой по смыслу и описывают то, что противоположно характеру Бога; таким образом, они подразумевают и божественный отклик. Они используются для указания на то, что неправильно (Лев. 19:15, 35), на нечестное ведение дел (Вт. 25:14-16). Хотя Иезекииль, по-видимому, настаивает прежде всего на необходимости верно совершать поклонение, он использует слово *ʾawel*, имея в виду нравственное несовершенство, неправедность (Иез. 3:20; 18:24, 26; 33:18), как, например, в случаях ростовщичества, пристрастности в судопроизводстве (Иез. 18:8), нечестной торговли, оскверняющей святилища (Иез. 28:18), удерживания залогов, воровства (Иез. 33:15) и так далее. Более того, *ʾawel* иногда может быть у человека в руке (Иез. 18:8). Оба эти слова, очевидно, связаны с действиями, так как часто используются в качестве объектов глаголов действия. Нередко они встречаются как антонимы слов, обозначающих правосудие, верность, честность, правильное (справедливое) управление и праведность. Они часто сочетаются с синонимами

других слов, обозначающих наказание, нечестивость, непослушание, насилие и зло.

Многие еврейские слова относятся как к религиозному, так и к общественному злу. Например, слово *ʾawôn* может также использоваться для обозначения общественного зла. В Быт. 44:16 братья Иосифа употребляют его применительно к своему проступку. С его помощью часто характеризуются недозволенные действия из сферы половых отношений (Лев. 18:20), прелюбодеяния (Чис. 5:15, 31) и другие социальные или гражданские проступки (1 Цар. 20:1, 8; 2 Цар. 3:8; Неем. 4:5; Пс. 50:3). Слова *rāšāʾ* и *rešāʾ* являются наиболее важными антонимами к тому, что правильно, справедливо.

Слова *raʾ*, *rōaʾ* и *rāʾâ* — «вредный», «вред» — могут характеризовать некое зло как «плохое», поскольку слово *raʾ* часто обозначает противоположность хорошему. Иногда его значение связано с нравственным злом, иногда — с религиозным, но зачастую и с тем, и с другим. У Осии излюбленным словом для обозначения зла выступает *raʾ*. «Порочный» (злой) человек из Пр. 11:21 будет наказан, будет уловлен «грехами уст своих» (Пр. 12:13) и не имеет будущности (Пр. 24:20). Иов жалуется, что злодей бывает пощажен в день гибели (Иов 21:30). В Иер. 2:33 Израиль, неверная жена Яхве, настолько уклонилась в своих путях от Него, что ее опыт перенимали даже порочные женщины, — «даже к преступлениям приспособляла ты пути свои». В 1 Цар. 30:22 злыми названы те, кто преследовал вместе с Давидом амаликитян, но эгоистично решил, что оставшимся в обозе не следует давать доли из захваченной у амаликитян добычи. В Быт. 13:13 это слово относится к жителям Содомы. В Пс. 139:3 притеснители в сердце своем мыслят злое. В переводе RSV слово *raʾ* из Пс. 9:36 понимается как «злой».

В Новом Завете слова *ponēros* и *kakos* вместе с производными и сложносоставными словами и словом *anomia*, «беззаконие», обозначают то, что является плохим или злым, либо указывают на нарушение социальных или религиозных норм. Слово *kakos* и производные от него обозначают то, что плохо, — как противоположность тому, что хорошо. В Септуагинте словом *kakos* чаще всего обозначается зло, которое объективно вредит чему-то существованию и может происходить от суда Божьего

(Вт. 31:17; Ам. 3:6). В Новом Завете это слово появляется без сопутствующих проблем теодицеи, характерных для его ветхозаветных контекстов. В таком качестве прилагательное *kakos* может относиться к злонравному рабу (Мф. 24:48), к тому, что несет вред (например, к языку в Иак. 3:8; ср. Рим. 14:20), либо, в функции существительного, к тому, что противоречит закону (например, к греху, преступлению, Ин. 18:23; Рим. 7:21). Большинство случаев его употребления в Новом Завете встречаются в писаниях Павла, где оно может обозначать зло, которое человек совершает невольно (Рим. 7:15, 17-20), которое становится для него законом (Рим. 7:21, 23) и которое он может преодолеть только через благодать Бога во Христе (Рим. 7:25).

Производные и сложносоставные слова от *ponēros* обычно используются в Новом Завете для обозначения более глубоких разнovidностей зла и личной вины, особенно в евангелиях. Например, оно употребляется по отношению к общему злу человечества (Мф. 7:11), обозначает жестокосердых фарисеев (Мф. 12:34) и тех, кто рода лукавого из иудеев (Мф. 12:39). В Мф. 7:17-18 «худое» дерево приносит «худые» плоды, в то время как в Мф. 7:11 слово *ponēros* может обозначать злую природу человека вообще. В Мф. 6:23 и Лк. 11:34 оно относится к невидящему оку, а во 2 Тим. 4:18 описывает опасные для жизни деяния. Как существительное оно может обозначать злого человека или людей (Мф. 22:10), которые будут осуждены на последнем суде (Мф. 13:49-50). К злым принадлежат все, кто против Христа (2 Фес. 3:2; 2 Тим. 3:13). В частности, это слово в случае использования его с определенным артиклем может служить названием сатаны (Мф. 13:19; Мк. 4:15; Лк. 8:12).

Слово *apōtia*, хотя его буквальное значение — «беззаконие», в Септуагинте чаще всего используется для перевода слова *‘āwōn* (шестьдесят раз), а также соответствует словам *‘āweh* и *gāšā* («нечестие», «вина») — по двадцать пять раз каждому. В Новом Завете оно в общем случае обозначает беззаконие, хотя нередко с эсхатологическим оттенком (Мф. 7:23; 2 Фес. 2:7).

Физическое зло. Деноминативный еврейский корень *ṣ* и производные от него слова *ga*, *goa* и *ga’ā* часто используются в Ветхом Завете для обозначения физических аспек-

тов действия, ситуации или состояния с точки зрения того, на ком они проявляются.

То, что вредно. Этот специфический оттенок корня *ṣ* легко можно проследить в тех примерах, когда одно из перечисленных выше слов обозначает что-то физически вредное, и при этом ссылка на нравственное значение явно не главенствует. Такие примеры можно найти при описании ядовитой травы в котле у Елисея (4 Цар. 4:41) и нехорошей воды, которую он очистил (4 Цар. 2:19). К последнему случаю очень близки «лютые болезни Египетские» (Вт. 7:15) и «тяжкий недуг» из Ек. 6:2. Сходным образом, можно считать губительными лютый меч в Пс. 143:10 и стрелы Бога в Иез. 5:16. Опасные животные, способные отнять у человека жизнь, — это злые, «хищные» звери (Быт. 37:20, 33). Бог изгонит их из Ханаана (Лев. 26:6), но пришлет снова, чтобы опустошить непокорный Иерусалим (Иез. 5:17; ср. также Иез. 14:15), хотя еще раз удалит их, когда Иудея будет возрождаться после плена (Иез. 34:25). Идумеяне обвиняются в том, что злорадно смотрели на несчастья Иерусалима при его разрушении, называемом также «злополучие его [Иуды]» (Авд. 1:13).

То, что воспринимается субъективно. Утверждение Иакова о том, что «малы и несчастны [злы, плохи] дни жизни моей» (Быт. 47:9), может быть истолковано либо в субъективном смысле, и тогда определение *злы* указывает на страдание, либо объективно — как гипербола смиренности. Однако в 3 Цар. 22:8 и в параллельном месте (2 Пар. 18:7) царь Израильский (Ахав), отвечая царю Иудеи Иосафату о том, что действительно имеется еще один пророк Яхве, недовольно поясняет: «Но я не люблю его, ибо он не пророчествует о мне доброго, а только худое [злое]». То, что здесь не подразумевается ни нравственное, ни объективное зло, становится ясно, когда пророчество оказывается предсказанием смерти Ахава. Это пророчество оказывается злым для Ахава, которому оно предвещает личное несчастье и который должен воспринимать его субъективно. Ахав сознает это и подтверждает, что именно это и имел в виду, когда говорил о злых пророчествах (3 Цар. 22:18).

Почти столь же очевиден и смысл словосочетания «худая молва», которое в Ветхом Завете подразумевает дурную репутацию. Например, муж, обвиняющий новобрачную в отсутствии у нее девственности, пус-

кает о ней «худую молву» (Вт. 22:14, 19). Неемия объявляет, что Товия и Санаваллат подкупили человека для того, чтобы загугать его (Неемию) и чтобы «имели... худое мнение» (Неем. 6:13). Дурная репутация подразумевает не нравственное, объективное зло (как, например, оскорбительный или непристойный эпитет или подобное же прозвище), а субъективно воспринимаемое зло. Сходен с этим «плохой» отзыв (NIV — *distressing words*, «огорчительные слова») — «грозное слово» в Исх. 33:4, когда Моисей сообщает народу о неудовольствии Бога из-за поклонения тельцу. В случае объективного нравственного зла слова были бы оскорбительные и злорадные. Однако речь идет лишь об отношении Бога к идолопоклонству Израйля и Его решении далее не сопровождать его на пути. Точно так же речи Иосифа о своих братьях являются не объективным нравственным злом (Быт. 37:2), а рассказом об их делах, из-за которых они и предстают в невыгодном свете. В Иер. 49:23 Емаф и Арпад слышат скорбную весть о падении Дамаска — плохую для них, потому что Дамаск был их союзником и его поражение превосхищает их собственную судьбу.

Проповедник в Книге Екклесиаста называет полную разочарований погоню за мудростью «тяжелым [=плохим, злым] занятием» (Ек. 1:13), а в Ек. 4:8 говорит о «недобром деле», чтобы указать на бесплодность материальных приобретений. В Ек. 5:12 он называет эгоизм «мучительным недугом» (RSV — *grievous evil*). И наконец, наказание в Пр. 15:10 названо злым, потому что причиняет страдания. Сеть является злом для попавшей в нее рыбы (Ек. 9:12), а неудачи — «препонами», то есть злом, для претерпевающего их Соломона (3 Цар. 5:4; NIV — *disaster*, «несчастья»).

Выражение «быть не угодной [=плохой, злой]» кому-либо может относиться к рабыне, которой не доволен ее хозяин (Исх. 21:8), или к ханаанским (хеттским) женам Исава, не угодным Исааку (Быт. 28:8). В 1 Цар. 29:7 Анхус предупреждает Давида о недовольстве [плохом отношении] «князей Филистимских». Милость Божья к Ниневию огорчает Иону, который «сильно огорчился» (Иона 4:1), она его даже обескураживает, так как он осознает бессмысленность своих действий.

Описание наружности — это еще один способ, позволяющий в вопросительной

форме высказать субъективные замечания. В Ек. 7:3 говорится «печали лица», иными словами — о «плохой» наружности. Персидский царь спрашивает Неемию: «Отчего лице у тебя печально? ты не болен, этого нет» (Неем. 2:2), или: «почему лице твое у тебя печально? ты не болен...» (NIV). То, что коровы во сне фараона «очень дурные» или «худые видом», свидетельствует об их плачевном состоянии (Быт. 41:3, 4, 19, 20, 21, 27); то же справедливо в отношении земли (Чис. 13:20) и сделанной покупки (Пр. 20:14 [дважды]). Смоквы в видении Иеремии были настолько «худы», что их нельзя было есть (Иер. 24:2, 3, 8; 29:17; они уже начали гнить, а потому были несъедобны).

О процветании и невзгодах тоже говорится с позиций добра и зла. Когда народ говорит Иеремии: «Хорошо ли, худо ли то будет, но гласа Господа Бога нашего... послушаемся» (Иер. 42:6), это, в сущности, означает: «Мы послушаемся, даже если это приведет к поражению».

Зло как вопрос ответственности Бога. Хотя нравственное зло никогда не приписывается Богу, нередко прослеживается связь между Яхве и словами *ra'*, *roa'* и *ra'â*. Классический пример, Ис. 45:7, где сказано, что бедствия — *ra'* буквально: «зло», «плохое» — производит Бог, должен, таким образом, относиться к физическому уничтожению, а не к нравственному злу, в то время как выражение «делаю мир» противопоставляет злу совершение нравственно доброго. Суд Божий не является нравственным злом, иначе его вряд ли можно было бы назвать судом, — это зло физическое, и называется оно злом по причине своего негативного воздействия.

Когда говорят, что Бог «наводит бедствия», «пагубу», «зло», речь почти всегда идет о вторжении в Иудею чужеземных войск, как в Иер. 4:6, где явно указано на близящееся вторжение в Иудею вавилонян (сходные места — 3 Цар. 9:9; 21:29; 4 Цар. 21:12; 2 Пар. 7:22; Иер. 6:19; 19:3, 15; 36:31). Особенно однозначен в этом плане Исх. 32:12, где относительно исхода из Египта говорится, что «на погибель Он [Бог] вывел их [израильтян]». В Ис. 31:2 предсказывается пагубность союза между Иудеей и Египетом, поскольку Бог — премудрый «наведет бедствие», то есть нанесет поражение Своим врагам. Сходным образом, в Ам. 3:6 задан подразумевающий отрицательный ответ вопрос: «Бывает ли в городе бед-

ствие, которое не Господь попустил бы?» Смысл его ясен. Если город захвачен врагами, значит, так предусмотрено Богом. В каждом из рассмотренных примеров контекст подтверждает истолкование в смысле физического зла, в данном случае субъективно испытываемого жертвами военных действий. В Пл.И. 3:38 говорится, что бедствие и благополучие происходят «от уст... Всевышнего».

«День зла» — *ga* — точно так же можно расценивать скорее как день, в который произойдет нечто плохое, чем день зла самого по себе или день для злого. Например, в Иер. 17:16-18 «бедственный день», «день бедствий» — это день, в который Яхве будет судить Своих врагов, в данном случае — гонителей пророка. Выражение «день бедствия» в Ам. 6:3 относится к падению Самарии и гибели Израиля из-за Божьего суда (сходные слова об Иудее см. в Иер. 16:10). Подобным же образом псалмопевец провозглашает, что Божьи наказания призваны обеспечить человеку покой в день бедствия (Пс. 93:13; ср. Пс. 26:5; 48:6). Однако в Ек. 12:1 выражение «тяжелые дни» означает, как видно из контекста, просто дни старости.

Когда Бог произносит о ком-то недоброе слова (3 Цар. 22:23), это может подразумевать вынесение ему приговора. Сходно звучит жалоба Ноемине, что Вседержитель послал ей несчастье (Руфь 1:21). Яхве наводит «бедствие на Авессалома», опорочив более удачный совет Ахитофела (2 Цар. 17:14). «Бедствие», о котором пожалел Бог (Иона 3:9-10), могло стать злом только для жителей Ниневии, потому что они испытали бы его на себе физически и субъективно. Но объективно этот акт был бы осуществлением правосудия — из-за безнравственного поведения ассирийцев.

Злой дух Саула. Злой дух от Яхве, мучивший Саула (1 Цар. 16:14-16, 23; 18:10; 19:9), может быть расценен как посланное Яхве расположение духа, которое в конце концов погубило Саула. Этот дух, следовательно, был орудием Божьего суда, свершенного над Саулом за его непослушание. С нравственной точки зрения, речь идет о суде, а не о зле. Сходную природу имеет злой дух «между Авимелехом и между жителями Сихема» — он настроил их против Авимелеха (Суд. 9:23).

Хотя приведенные выше свидетельства могут подталкивать к умозаключению, что все природное зло (бедствия) является ору-

дием Божьего суда за какое-либо зло, совершенное пострадавшими, Библия не подтверждает такой вывод. Книги Иова и Екклесиаста определенно противостоят учению о воздаянии в этой жизни, а в Ин. 9:1-3 в качестве способа объяснения всех страданий оно отвергается.

Зачем зло? Библия не отвечает на часто возникающий вопрос — каким образом праведный, всемогущий и любящий Бог может допустить существование зла во вселенной, которую Он создал. Подробное исследование этой проблемы выходит за пределы данной статьи. Приведем, однако некоторые предположения относительно нравственного зла.

- Хотя Бог совершен, про творение сказано всего лишь «хорошо весьма» (Быт. 1:31); для сотворенной вселенной невозможно соперничать с Богом в Его совершенстве, и существование нравственного зла — один из примеров ее несовершенства.
- Принудить все существа к нравственному поведению означает лишить их свободы выбора; соответственно, предоставить им нравственную свободу означает допустить возможность, что кто-то иногда будет поступать плохо.
- Бог в Своей бесконечной мудрости создал лучший из возможных миров; мы можем только счесть, что будь мир устроен как-то по-другому, это была бы не лучшая из всех возможностей.

Последнее соображение справедливо принять также в качестве допустимого объяснения природного зла.

Уильям Уильямс

См. также: БЕС; ГРЕХ.

Литература: E. Achilles, *NIDNTT*, 1:561-67; M. Barker, *Heythrop Journal* 19 (1978): 12-27; K. H. Bernhardt, *TDOT*, 1:140-47; R. H. Bube, *JASA* 27:4 (1975): 171-80; G. R. Castellino, *CBQ* 30 (1968): 15-28; W. M. Clark, *JBL* (1989): 266-78; M. Dahood, *Biblica* 53 (1972): 386-403; G. I. Davies, *VT* 27 (1977): 105-10; J. E. Davison, *JBL* 104 (1985): 617-35; M. Ferguson, *SWJTh* 5 (1963): 7-20; C. T. Francisco, *SWJTh* 5 (1963): 33-41; B. Gross-Antony, *Biblische Notizen* 53 (1990): 23-25; M. Greenberg, *Ezekiel* 1-20; R. Reuven, *Judaism* 39/3 (1990): 318-25; G. S. Kane, *Religious Studies* 11 (1975): 49-71; G. Krodell, *Currents in Theology and Mission* 17 (1990): 440-46; A. Lococque, *Biblical Research* 24-25 (1979-80): 7-19; W. F. Lofthouse, *ExpT* 60 (1949): 264-68; C. Morrison, *The Powers That Be: Earthly Rulers and Demonic Powers in Romans 13:1-7*; J. C. Moyer, *ISBE*, 2:825; G. S. Ogden, *Technical Papers for the Bible Translator* 38/3 (1987): 301-7; C. R. Priebe, *Luth Th J* 15 (1981): 45-52; B. Ramm, *SWJTh* 5 (1963): 21-32; A. B. Randall, *Journal of Interdisciplinary Studies* 2 (1990): 39-55; J. F. Ross, *Introduction to the Philosophy of Religion*; D. S. Shapiro, *Judaism* 5 (1956): 46-52; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*; W. Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*; idem, *Unmasking the Powers*; A. D. Verhey, *ISBE*, 2:206-10; R. G. Wil-

burn, *Lexington Theological Quarterly* 16/1 (1981): 126-41; R. Yates, *EQ* 52 (1980): 97-111.

ЗЛОДЕЯНИЯ см. ЖЕСТОКОСТЬ

ЗЛОЙ ДУХ см. БЕС

ЗЛОСЛОВИЕ см. ПРОКЛЯТИЕ

ЗНАНИЕ, ПОЗНАНИЕ, ВЕДЕНИЕ

(KNOW, KNOWLEDGE)

Ветхий Завет. Еврейский корень *yāda'*, переводимый как «знание/познание», встречается в еврейской Библии почти девяносто пятьдесят раз. Он имеет более широкий смысл, чем слово *познание*, охватывая такие значения, как восприятие, обучение, понимание, готовность, умение и опытность. «Знать» — значит не столько быть рассудочно сведущим в некоторых абстрактных принципах, сколько разбираться в реальности и быть в ней искушенным. «Знание» — не обладание информацией, а скорее, ее применение или актуализация.

Таким образом, «познать Бога» в библейском смысле означает не ведать о Нем в абстрактной и безличной манере, а скорее, проникнуться Его спасительными деяниями (Мих. 6:5). Знать Бога означает не сражаться философски с Его вечной сущностью, но признать и принять Его требования. Это не мистическое созерцание, а неукоснительное подчинение.

Про Иосию, производящего суд и правду, говорится, что он знал Бога (Иер. 22:15-16). Истинное познание Бога подразумевает выполнение установлений Божиего завета. Оно выражается в жизни, согласной с волей Божьей. Противоположностью к знанию является не невежество, а беззаконие (Иер. 22:11-14).

«Знать» или «узнать» может означать также: услышать о потере своих детей (Ис. 47:8), изведать скорби (Ис. 53:3), осознать вину (Иер. 3:13), разбираться в обстоятельствах (Ек. 8:5), испытать обращение в веру (Иер. 16:19-21) или суд Божий (Иез. 25:14).

Слово *знание* отражает многообразие умений и профессий, таких как звероловство (Быт. 25:27), мореплавание (3 Цар. 9:27), игра на гусях (1 Цар. 16:16), ремесло плакальщицы (Ам. 5:16) и умение читать (Ис. 29:11). Оно также используется для указания на способность различать добро и зло (Быт. 3:5; Ис. 7:15), левую и правую руку (Иона 4:11), мудрость и глупость

(Ек. 2:19), «хорошее» и «худое» (2 Цар. 19:35 {синод. «хорошее» и «худое»}), жизнь и смерть (2 Цар. 12:22).

Слово *познать* используется как эвфемизм для половых отношений: Адам «познал» свою жену Еву, и она зачала (Быт. 4:1). Женщины, «познавшие» мужа, больше не являются девственницами (Чис. 31:17, 35). В дни своего заката Давид держал привлекательную прислужницу, которая ухаживала за ним, но не вступала в половые отношения (3 Цар. 1:4). Даже сексуальные извращения, такие как содомия (Быт. 19:5; Суд. 19:22) и изнасилование (Суд. 19:25), обозначаются словом *познать*.

Слово *знать* употребляется также для указания на знакомство с человеком. Иаков спрашивает пастухов из Харрана: «Знаете ли вы Лавана?» (Быт. 29:5). Причастные формы пualь этого еврейского слова могут обозначать близких друзей (Иов 19:14; Пс. 54:14 {синод. «друг»}), соседей (Пс. 30:12), товарищей (Пс. 87:9, 19) и родственников (Руфь 2:1 {синод. «родственник по мужу»}).

Когда речь идет о взаимоотношениях между Богом и человеком тоже используется этот термин. Господь знает Моисея очень хорошо — «по имени» (Исх. 33:11, 12, 17). Моисей стремится ответно познать Бога (Исх. 33:13). Псалмопевец восхищается проникновенным знанием Бога (Пс. 138:6) о его личной жизни, его ежедневных делах (Пс. 138:1-2), даже о его невысказанных и несформировавшихся мыслях (Пс. 138:4).

Факт Божьего ведения о ком-то зачастую указывает на богоизбранность. Бог знал Иеремию еще до его рождения и предопределил ему быть пророком (Иер. 1:5). Бог избрал Авраама, чтобы от него произошел великий народ (Быт. 18:18-19). Утверждение в Ам. 3:2 — «Только вас [Израиль — *К.Ш.*] признал Я из всех племен земли» — указывает на богоизбранность Израиля. А «путь праведных» Господь знает, одобряет и поощряет (Пс. 1:6).

Слово *знать* употребляется также как политический термин. Он имеет значение «признать». Так, поскольку новый царь Египта не знает Иосифа (Исх. 1:8), он не признает соглашение, которое было заключено между прежним фараоном и Иосифом, когда семейство последнего переселилось в Египет. Хотя и вол, и осел знают владельца своего, Израиль не знает своего Господа (Ис. 1:3). Здесь речь идет не просто об инстинктах, а явно подразумевается верность

завету, так как призываются свидетели завета (Ис. 1:2). Моисей требует, чтобы те, кто стоял у горы Синай и заключил завет с Господом, признали этот договор и жили в соответствии с ним (Вт. 11:1-25).

Новый Завет. Греческие слова, обычно переводимые как «знать, знание», — это *oida* и *ginōskō*. Эти слова могут передавать различные оттенки смысла слова *знать*. На их употребление повлияло еврейское слово *yāda'*; это влияние пришло через Септуагинту, но здесь также нашли свое отражение процессы адаптации, необходимой для языкового мира, который не ведал о существовании Бога.

В Новом Завете подчеркивается, что знание Бога — это не просто умственная осведомленность, но вера и принятие Христа. Именно Христос дает людям возможность познать Бога (Ин. 1:18). Знать Христа означает знать Бога (Ин. 14:7). Жизнь вечная означает знание истинного Бога и Иисуса Христа (Ин. 17:3). Павел стремится познать Христа в Его смерти и воскресении (Флп. 3:10). Нетвердое знание евреями Иисуса в качестве Господа и Мессии (Деян. 2:36) привело к Его отвержению и распятию (1 Кор. 2:8).

Знать Христа означает знать истину (Ин. 8:32). Хотя это знание личностное, оно также содержит когнитивные аспекты. Познание истины (1 Тим. 2:4; 2 Тим. 2:25; 3:7; Тит. 1:1) — это одновременно просвещение и восприятие гносеологических аспектов веры.

Павел несколько раз употребляет риторический вопрос «разве не знаете?» в 1 Коринфянам (3:16; 5:6; 6:2,3,9,15; 9:13,24). Это может быть обращением к общему, генерализованному знанию либо ссылкой на учение, которое проповедует апостол.

Высказываний о Божием всеведении в Новом Завете несколько меньше, нежели в Ветхом. Бог знает сердца людей (Лк. 16:15). Он знает о нуждах Своих детей, таких как нужда в одежде и пище (Мф. 6:32). Он даже предугадывает наши прошения (Мф. 6:8). В сущности, Он знает все (1 Ин. 3:20).

Иисус по-особому знает Бога (Ин. 8:55 — здесь познание и послушание тождественны). Он знает тайные помышления тех, кто искушает Его вопросами (Лк. 11:17). Он также восприимчив к тому, что в людях. Его проникновенное знание нигде не засвидетельствовано с большей полнотой, нежели в четвертом Евангелии (Ин. 2:25; 5:42; 6:64; 10:14; 13:1, 11; 18:4; 19:28).

В Новом Завете признается ограниченность человеческого знания. Мир знает Бога не благодаря собственной мудрости, а скорее, благодаря Божию почину (Гал. 4:8-9). Люди смогли познать Бога лишь благодаря Его проповеди (1 Кор. 1:20-25). Духовная проникаемость не достигается мирской рассудочностью (1 Тим. 6:20). Откровение Бога через Христа сделало Его познание возможным. Но это познание в лучшем случае частичное. Совершенство знания придет лишь в грядущем веке (1 Кор. 13:12).

Карл Шульц

См. также: ИЗБРАНИЕ; БОГ; ПОЗНАНИЕ БОГА.

Литература: R. Bultmann, *TDNT*, 1:689-719; P. R. Gilchrist, *TWOT*, 1:366-67; C. F. H. Henry and R. K. Harrison, *ISBE*, 3:48-50; A. Richardson, *A Theological Word Book of the Bible*, pp. 121-22; H. Ringgren, *TDOT*, 6:448-81.

ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО

(GOLDEN RULE)

Ветхий Завет. Выражение «золотое правило» в Писании не встречается, но именно так обычно называют принцип, высказанный Иисусом в Мф. 7:12 и Лк. 6:31: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними». С точки зрения Ветхого Завета, здесь существенны два обстоятельства. Во-первых, Мф. 7:12 как бы суммирует поучения закона и пророков: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки». Во-вторых, хотя «золотое правило» относится к взаимоотношениям людей между собой, содержание его является по сути своей богословским. Иными словами, сам характер Бога предопределяет, как мы должны относиться друг к другу (Мф. 5:45; Лк. 6:35-36).

Мф. 22:37-40 может служить своего рода «герменевтическим звеном», связующим «золотое правило» с содержанием Ветхого Завета. Дело в том, что здесь обнаруживаются оба упомянутых аспекта — суммарное выражение закона и теоцентрическая природа «золотого правила». На вопрос, что есть наибольшая заповедь, Иисус отвечал, что весь закон и пророки зиждутся на заповедях всепоглощающей любви к Богу и любви к ближнему, как к самому себе (ср. также Мк. 12:30-33; Лк. 10:25-28). Итак, приверженность молитве Шма (Вт. 6:4, 5) и соблюдение наказа любить своего ближнего (Лев. 19:18) отражают суть «золотого правила».

Ближайший контекст стиха Лев. 19:18 охватывает лишь участников завета. Запо-

веди не враждовать и быть беспристрастным в суде относятся к «брату» (Лев. 19:17). С точки зрения евреев, выражения «соучастник завета», «брат» и «ближний» были синонимами. Однако в пределах той же главы указание любить ближнего своего как самого себя подразумевает и тех, кто не участвует в завете. Лев. 19:34 требует, чтобы «пришелеца» не обижали, а обращались с ним так же, как с коренным жителем Израиля. Итак, евреи должны любить и не состоящих в завете так же, как самих себя. Это и есть «золотое правило», хотя и в зачаточном виде.

Подобные мотивы встречаются во всем Ветхом Завете. В Книге Исход это тема о том, что израильтяне удостоены милостей в завете с Богом не по причине своей праведности, а потому что они чужие в Египте. Бог любит пришельцев, сирот и вдов (Вт. 9:5-6; 10:18), и израильтяне тоже должны любить пришельцев (Вт. 10:19). Обедневшим пришельцам следует оказывать помощь, так чтобы они могли остаться в стране (Лев. 25:35; Вт. 15:7-8). Даже скот врага своего надлежит не оставлять без заботы и спасать от опасности (Исх. 23:4-5). Правосудие должно отмеряться равно беспристрастно и для израильтянина, и для пришельца. Здесь не может быть различия лиц (Вт. 1:15-17). Сходным образом, этот часто встречающийся ветхозаветный мотив представлен в Исх. 34:6. Любовь, милость и благодать Бога значительно превосходят Его стремление наказывать нечестивых (ср. также Исх. 20:6). Классический пример любви Бога к чужеземцам можно обнаружить в Книге Ионы. Иона переживает из-за необычайной благодати и любви, проявленных к безбожным ниневитянам (Иона 4:2). Неослабевающая любовь Бога видна и во всей Книге Осии.

Благоволение Бога к Израилю выступает образцом Его доброжелательности по отношению ко всему человечеству. Божье человеколюбие проявляется в Его любви к пришельцам среди Израиля, к языческим народам, таким как ниневитяне, и к грешникам или грешницам, таким как Гомерь у Осии (Ос. 1:3).

И все-таки Ветхий Завет изобилует призывами возненавидеть творящих беззаконие. Ииуй вопрошает: «Следовало ли тебе помогать нечестивцу и любить ненавидящих Господа? За это на тебя гнев от лица Господня» (2 Пар. 19:2; ср. также Пс. 5:6; 25:5; 118:113-

115; 138:19-22). Рабби спорили, можно ли «ближнего» воспринимать как «врага». Итак, вопрос «кто есть мой ближний?» горячо обсуждался во времена Иисуса.

Новый Завет. Важно отметить, что и у Матфея, и у Луки широким контекстом для «золотого правила» является Нагорная проповедь (Мф. 5 — 7) или, в случае Луки, проповедь на «ровном месте» (Лк. 6:17, 20-49). И мы можем утверждать, что «золотое правило», суммарное выражение закона и пророков, является также и суммарным выражением этой проповеди Иисуса. Эти места не оставляют места стародавней неопределенности, связанной с понятием *ближний*. У Матфея говорится, что Отец дает благие дары тем, кто «злы» (Мф. 7:7-11). Лука обобщает данный принцип, объединяя «золотое правило» с любовью к врагам, благословением проклинающих, наказом подставлять другую щеку и благосклонностью к должникам, не возвращающим взятое (ср. также Мф. 5:38-48). И на животрепещущий вопрос «Кто мой ближний?» Иисус отвечает притчей о милосердном самарянине (Лк. 10:25-36).

В этих местах можно выявить ряд важных принципов.

- Характер Бога служит образцом для межличностных взаимоотношений. «Всевышний» совершенен, Он добр и милосерден к благодарным и злым (Мф. 5:48; Лк. 6:35-36).
- Поскольку нормы поведения определяются благосклонным сердцем Бога, нравственное состояние или злые дела ближнего не имеют значения (Мф. 5:44).
- Мстительность и возмездие запрещены (Мф. 5:38-41; Лк. 6:27-29).

Таким образом, в «золотом правиле» раскрывается, что Бог склонен ничем не обуславливать Свое благоволение к каждому человеку. Чтобы быть совершенными, как совершен Он, чтобы быть «сынами Всевышнего», мы должны воспринять чистейший альтруизм и непоколебимую беспристрастность Отца, взыскующего для Своих созданий только блага.

Уильям А. Симмонс

Литература: W. D. Davies and D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. 1; J. D. M. Derrett, *NTS* 11 (1964-65): 22-37; N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*; R. K. Harrison, *Leviticus*; I. H. Marshall, *Commentary on Luke*; R. H. Mounce, *Matthew*; M. Noth, *Leviticus*; O. J. F. Seitz, *NTS* 16 (1969): 39-54; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*.

И

ИАКОВА: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ

(JAMES. THEOLOGY OF)

Послание Иакова представляет собой практические наставления, подразумеваемое богословское содержание которых шире изложенного. Кое-кто заявляет, что в данном Послании вообще нет богословия. Справедливость подобных утверждений зависит от того, что понимать под термином *богословие*. С одной стороны, Иаков мало что говорит о большинстве христианских доктрин и не склонен постоянно связывать свои увещевания с личностью Христа. Фактически, он упоминает Иисуса Христа лишь дважды (Иак. 1:1; 2:1), и только один раз — в качестве объекта веры (Иак. 2:1). Итак, если под богословием мы будем понимать систему веры, постоянно ссылающуюся на личность и дела Христа как свое средоточие, тогда действительно, в Послании Иакова богословия не слишком много.

Однако же, это слишком узкое определение богословия. Понимаемое как набор убеждений, которые могут быть высказаны прямо или подразумеваться косвенно как основание для наставлений, богословие в данном послании присутствует, и в значительной степени. В конце концов, Иаков писал для христиан, которые были уже знакомы с основами христианской веры; его целью было привести их поведение в соответствие с этой верой. Более того, для нас важно не упустить из виду особое богословское учение Иакова. Его послание представляет собой значительный вклад в наше понимание таких вопросов, как соотношение между верой и делами, молитвами, природой Бога и прагматизмом. Все перечисленное рассматривается в практическом аспекте, но печально было бы для церкви, если бы такое «практическое вероучение» перестало бы считаться богословием.

Итак, коль скоро приуроченность к случаю и наставительный характер послания удерживают нас от упрощенческого подхода к богословию Иакова, мы можем рассмотреть его вклад в некоторые важные области богословской науки.

Бог. Если мы будем употреблять термин *богословие* в его самом строгом смысле, как учение о Боге, тогда доля богословия в Послании Иакова определенно велика. Ведь требования, предъявляемые им к поведению своих читателей, Иаков постоянно обосновывает своим пониманием природы Бога. Христиане, доказывает Иаков, должны жить, полностью осознавая характер Бога, Которому они служат. Так, благодаря тому, что Бог дает «просто и без упреков», христиане должны без колебаний просить у Него мудрости (Иак. 1:5). Доброта даров Божьих подчеркнута в Иак. 1:17, где Иаков также заявляет о неизменности Божьего характера. Бог дает все, что совершенно, настаивает Иаков, и не способен поддаться злу. По этой причине неразумно считать, что Бог искушает кого бы то ни было (Иак. 1:13).

Богословие в собственном смысле слова является также средоточием одного из ключевых мест Послания, Иак. 4:4-10. Здесь Иаков обвиняет своих читателей в приверженности миру и призывает их покаяться. Как обвинения, так и призывы основаны на характере Бога. Поскольку Бог «до ревности любит» дух тех, кого Он искупил, (примечание в NIV; ср. также NASB), Его народ должен полностью отдать себя Своему Богу; предаваться мирскому — означает совершать духовное прелюбодеяние (Иак. 4:4). Но поскольку Бог также дает благодать (Иак. 4:6), Он с радостью принимает назад тех, кто вернулся к Нему в искренности покаяния (Иак. 4:7-10).

Иаков, разумеется, уверен, что существует лишь один Бог (Иак. 2:19), один «Законодатель и Судия» (Иак. 4:12). Тем удивительней выглядит то, что Иаков называет «Судией» Иисуса Христа (Иак. 5:7-9). Более того, в то время как Иаков употребляет слово *Господь* по отношению к Иисусу (Иак. 2:1; 5:7, 8), он употребляет его также для Бога Отца (Иак. 3:9; 4:10,15; 5:4,10,11,15). Изъяняясь таким образом, Иаков подразумевает, что Иисус есть Бог.

Эсхатология. Многие из этических наставлений Иакова находят свои параллели в иудейской и даже в языческой греческой литературе. Христианским учение Иакова становится благодаря тому эсхатологическому контексту, в который оно помещено. Иаков предупреждает о грядущем суде (Иак. 1:10-11; 2:12-13; 3:1; 5:1-6, 9, 12), но также не обходит вниманием вознаграждение, ожидающее тех, кто докажет свою верность в служении (Иак. 1:12; 2:5; 4:10; 5:20). Иаков учит, что это время суда и спасения уже близко: «пришествие Господне приближается», «Судия стоит у дверей» (Иак. 5:8-9). Эти утверждения не обязательно следует истолковывать как уверенность Иакова в том, что Господь вернется еще при его жизни. Скорее, он учит, что срок возвращения Господа неизвестен, и поэтому оно может произойти в самом скором времени. Подобно другим новозаветным священнописателям, Иаков рассматривает неопределенность сроков пришествия Господа как побуждение к святости жизни.

Иаков также явственно говорит о «нынешнем» эсхатологическом измерении христианского существования (Иак. 1:18; 2:5; 5:3 [возможно]). Иаков привержен тому типу «наступающей эсхатологии», который характерен для новозаветной перспективы: дни исполнения обетований Бога уже начались, но кульминация этого времени еще впереди. Именно такое эсхатологическое сопряжение «уже да — еще нет» лежит в основе этики Иакова.

Вера, дела и оправдание. Наиболее дискуссионным вкладом Иакова в богословие является его учение о соотношении веры, дел и оправдания в главе Иак. 2. Он настаивает, что истинная вера должна сопровождаться праведными делами (Иак. 2:17, 20, 26). Он тревожится за людей, которые сводят свою веру лишь к исповеданию ее на словах (Иак. 2:19) или к пустым и неис-

кренним благим пожеланиям (Иак. 2:15-16). Такая вера мертва (Иак. 2:17, 20, 26) и не принесет пользы в день суда (Иак. 2:14). Вера, о которой говорит здесь Иаков, о которой люди лишь заявляют, что имеют ее, не соответствует собственному учению Иакова о вере. Он рассматривает веру как колебимую и неуступную преданность Богу и Христу (см. Иак. 2:1), которая проходит проверку и очищается в испытаниях (Иак. 1:2, 4) и в молитве приносит благодать Божью (Иак. 1:5-8; 5:14-18). Данные тексты свидетельствуют, что несправедливо было бы обвинять Иакова, будто бы его концепция веры — «недостаточно христианская» или «недостаточно Павлова». Скорее, Павел и Иаков в этом вопросе полностью между собой согласны. Как сам Павел говорит в Гал. 5:6, перед Богом имеет значение лишь «вера, действующая любовью»; а Иаков дополняет, что «вера без дел мертва».

Тем не менее считается, что между Павлом и Иаковом существует разногласие еще в одном вопросе: роль дел в оправдании. Павел подчеркивает совершенную достаточность веры для оправдания: «Мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28). Иаков, с другой стороны, заявляет, что «человек оправдывается делами, а не верою только» (Иак. 2:24). Кое-кто рассматривает эти два мнения как взаимоисключающие, как выражение двух различных подходов к вопросу о спасении в ранней церкви. Но вряд ли необходимо ставить вопрос так радикально. При рассмотрении высказываний в соответствующих контекстах и с учетом употребления каждым из священнописателей определенных ключевых слов мы и тут можем обнаружить между Иаковом и Павлом точки соприкосновения. Во-первых, Павел и Иаков решают разные проблемы. Павел борется со склонностью иудеев полагаться в спасении на соблюдение закона. Иаков же противопоставит недооценке дел, такому отношению, которое сводит веру к чисто ортодоксальному доктринерству. Естественно поэтому, что их высказывания на данную тему обусловлены различными ее ракурсами.

Во-вторых, в утверждении Павла о том, что человек не может быть оправдан на основе дел закона, речь идет о делах, которые предшествовали обращению в веру. Иаков же говорит о тех делах, которые порожде-

ны верою и вытекают из нее: о делах, следующих за обращением. Дела, совершенные до того, как человек обрел веру в Христа, и дела, совершенные в результате веры в Христа, очевидно, должны играть в спасении разную роль.

И третье, и самое важное — оправдание, о котором говорят Иаков и Павел, это две разные вещи. Павел употребляет греческий глагол *dikaioō* («оправдать»), подразумевая могущественные дела Бога, по благодати предоставляющего грешнику новое положение. Это новое положение обусловлено единением грешника с Христом через веру. Таким образом, для Павла *dikaioō* — термин, обозначающий переход человека из мира греха и смерти в царство святости и жизни. Иаков же употребляет слово *dikaioō* в значении, типичном для Ветхого Завета, иудейских источников и Евангелия от Матфея (ср., например, Мф. 12:37). Иаков подразумевает приговор, основанный на фактических обстоятельствах дела: Бог объявляет человека праведным на основе его дел как плода веры. В то время как Павел, соответственно, рассматривает начало христианской жизни, Иаков обращается к ее завершению. Павел разъясняет, что благодаря одной только вере мы можем установить взаимоотношения с Богом. Иаков же учит, что коль скоро эти взаимоотношения установлены, должны последовать вытекающие из них дела, которые Бог на последнем суде использует как свидетельство нашего подлинного единения с Христом.

Закон. Хотя разногласия между Иаковом и Павлом обычно усматривают в вопросе об оправдании, сложной проблемой является также роль Моисеева закона в христианской жизни. Павел склонен полагать, что христиане более не находятся под непосредственной властью Моисеева закона (Рим. 6:14-15; 7:4; Гал. 5:18). Иаков, с другой стороны, призывает христиан быть исполнителями закона (Иак. 4:11) и настаивает, что основой для суда будет «весь закон» (Иак. 2:9-12). И независимо от того, правильно ли такое понимание учения Павла, мы должны признать, что Иаков отнюдь не столь однозначно выступает за закон, как можно предположить, исходя из этих текстов. В этом отношении существенны его эпитеты к слову *закон*. Иаков называет закон «законом свободы» (Иак. 2:12), «законом совершенным» (Иак. 1:25) и «законом царским» (Иак. 2:8). Хотя иудеи

иногда употребляют подобные выражения по отношению к Моисееву закону, контекст Послания Иакова заставляет предположить, что он имеет в виду другое. В Иак. 1:25, например, закон связан со «словом истины», благодаря которому христиане рождаются вновь (Иак. 1:18), и с «насаждаемым словом» (Иак. 1:21), приносящим спасение. Это показывает, что Иаков помещает свой «закон» где-то совсем рядом с благовестием. Сходным образом, употребление Иаковом эпитета «царский», возможно, соотносит его «закон» с заповедью любви в качестве «закона Царства», заложенного Иисусом.

Иаков, таким образом, вряд ли говорит в этих местах прямо и непосредственно о ветхозаветном законе. Ссылки на закон Моисеев могут быть включены в их значение в расширенном смысле, однако первичным их значением является тот закон, который исполнял и которому учил Иисус. Это подтверждается частотой ссылок на учение Иисуса в рассматриваемом Послании Иакова. Итак, «закон» Иакова — это нормы поведения, которым учил Иисус и которые обязательны для людей, принадлежащих к Царству Божьему.

Христианская жизнь. Вклад, внесенный Иаковом в эту область богословской науки, особенно значителен. Как мы уже подчеркивали, этика Иакова основана на его эсхатологии и строго ей следует. Его рекомендации, хотя иногда они и выглядят вневременным «учением о мудрости», всегда приурочены к текущему положению его читателей — «спасены, но еще не прославлены». Он сознает, что его читатели не смогут полностью уклониться от искуса согрешить (Иак. 3:2), однако хочет, чтобы они всячески стремились стать «совершенными во всей полноте» (Иак. 1:4). Особенно расстраивает Иакова склонность его читателей к некоей «двойственности», склонность делить преданность между Богом и миром. Так, он упрекает своих читателей в том, что они «двоедушны» (*dipsychos*, Иак. 1:8; 4:8). Такая «раздвоенность» проявляется в речах (Иак. 3:9-10) и в неспособности воплотить свою веру на практике (Иак. 1:19 — 2:26). Иаков желает, чтобы христиане оставили подобное нетвердое и непоследовательное «полуверие» и обратились к цельной и неотступной преданности Богу.

Настояние Иакова, чтобы христиане исполняли Слово Божье, а не просто слушали

его (Иак. 1:22), является частью тех же увещаний. Подчинение «закону свободы» должно идти от чистого сердца и быть неотступным. Средоточием этого «закона» является собственное наставление Иисуса, чтобы мы возлюбили друг друга (Иак. 2:8); Иаков упрекает своих слушателей в нарушении этого требования, коль скоро они с лицеприятием относятся к богатым (Иак. 2:1-7). Соблюдение закона Христова подразумевает также следствия для социальной жизни. Любить своего ближнего как самого себя — означает хранить чистую и неоскверненную веру, проявляющуюся в заботе о немощных и обездоленных (Иак. 1:27), а также в кротком и неэгоистичном отношении к окружающим (Иак. 3:13-18).

Прагматизм. Озабоченность Иакова социальными вопросами особенно явственно проступает в его обличении богатства и похвале бедности (Иак. 1:9-11; 2:5-7; 5:1-6). Сторонники богословия освобождения ухватились за эти высказывания, усмотрев в них поддержку собственных радикальных лозунгов, однако правильно понятое происхождение данной терминологии Иакова поможет прояснить, насколько необоснованно подобное ее заимствование. Ветхозаветные священнописатели зачастую употребляют слово *бедные* для характеристики людей, которые праведны, а слово *богатые* — для нечестивых. Такое «религиозное» звучание данного термина можно обнаружить также в других местах Нового Завета (например, в Мф. 5:3), и оно оказало свое влияние на Иакова. Итак, строгое осуждение Иаковом «богатых» в Иак. 5:1-6 направлено не просто на людей обеспеченных, а на злоупотребляющих своим богатством, что с очевидностью следует из того, на чем основаны обличения в Иак. 5:2-6. Фактически, вполне возможно, что в Иак. 1:9-10 священнописатель признает присутствие богатых людей среди своей конгрегации. Сходным образом, утверждение Иакова о том, что Бог избрал бедных (Иак. 2:5), не означает, что Бог избрал всех бедняков в качестве Своего народа; скорее имеется в виду, что Бог в действительности избрал многих бедных людей именно по причине их смиренности и открытости для Господа, помогающих им обрести ту веру, которую вознаграждает Бог.

Дуглас Дж. Моу

См. также: ВЕРА; ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ; ОПРАВДАНИЕ; ЗАКОН; ПАВЕЛ; АПОСТОЛ; ДЕЛА ЗАКОНА.

Литература: P. H. Davids, *Commentary on James*; M. Dibelius, *James*; S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James*; R. P. Martin, *James*; P. U. Maynard-Reid, *Poverty and Wealth in James*; D. J. Moo, *The Letter of James*; J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James*.

ИДОЛ, ИДОЛОПОКЛОНСТВО (IDOL, IDOLATRY)

Наиболее распространенной формой идолопоклонства в библейские времена было поклонение кумирам или идолам, которые служили представителями разнообразных языческих божеств или считались их воплощениями.

Ветхий Завет. Угроза идолопоклонничества коренилась в Израиле с самого начала. Праотцы были идолопоклонниками, и после призвания Авраама из среды многобожников (Нав. 24:2) некоторые его люди несли с собой своих богов (Быт. 35:2-4). Поселившись в Египте, Израиль подвергся влиянию египетской религии, но верховное владычество Бога проявилось в его суде над египетскими богами (Исх. 12:12; Чис. 33:4). Израиль, однако, вскоре поддался идолопоклонству, сотворив себе золотого тельца у горы Синай (Исх. 32).

В Ханаане Израиль испытывал влияние культа Ваала и других богов. Возможно, хананеи, владевшие всеми плодородными долинами, объясняли своим языческим культом плодородия лучшие урожаи по сравнению с евреями, которые были вынуждены селиться на менее благоприятных гористых почвах; но не исключено также, что поклоняться идолам израильтяне стали из-за характерного для этого культа акцента на сексуальности. Другие объяснения предполагают прагматизм (Вт. 31:20), смешанные браки (3 Цар. 11:2-4), политический нажим (3 Цар. 12:28), природные факторы (3 Цар. 20:23), покорение иных народов (2 Пар. 25:14) и стремление к могуществу (2 Пар. 28:23).

Сооружение Иеровоамом двух золотых тельцов в культовых центрах Севера свидетельствует о синкретическом характере поклонения Яхве и идолам, отметившем в дальнейшем ветхозаветную эпоху, когда Израиль находился под усиливающимся влиянием ассирийских и вавилонских религий. К концу периода разделенного царства идолопоклонство сделалось настолько безудержным, что, как укоряет Иеремия, — поражены им оказались все города (Иер. 2:18; 11:13) и целые семьи (Иер. 7:18).

Израиль призван был поклоняться единственному истинному Богу. Богоизбранность отделила этот народ от всего, что не свято, и связала с Богом в качестве Его особого достоинства. Завет установил правовые формы для этих уникальных взаимоотношений, а ограничение в виде единобожия стало существенной частью этого завета. Бог избрал израильтян, и те должны были поклоняться и служить только Ему. Они не должны были забывать Бога — о чем свидетельствовали бы непокорность и растущее вероотступничество, возвращавшее к идолам (Вт. 8:19; 11:16). Такие взаимоотношения с Богом и последующее установление Им закона сделали идолопоклонство анафемой для Израйля.

Первая заповедь — не иметь других богов перед лицом Бога (Исх. 20:3; Вт. 5:7). Вдобавок, запрещены были изготовление любых кумиров (Исх. 20:23) и даже упоминание имен других богов (Исх. 23:13). Произнесение имени бога предполагало признание его существования и выражало веру в его силу. Клянясь именами других богов (3 Цар. 19:2; 20:10), люди связывали себя обязательствами, не относящимися к Богу (Нав. 23:7).

Поскольку идолопоклонство было подмемой Бога, оно противоречило святости народа и уподоблялось прелюбодеянию; отсюда распространенное употребление негативной сексуальной символики для идолопоклонства, особенно в книгах пророков. Как смешанные браки, так и официальные договоры были запрещены по причине неизбежной ассимиляции (Исх. 23:32-33), ведущей в конце концов к братанию (Исх. 34:15) и поклонению кумирам (Чис. 25:2-3).

К числу самых суровых повелений относится указание истребить обитателей Ханаана, потому что они поклоняются идолам (Вт. 7:16). Это должно было сопровождаться уничтожением и осквернением их идолов (Вт. 7:25) и всех культовых принадлежностей (Вт. 12:2). Показательны глаголы, описывающие уничтожение идолов. Ниспровержение заключалось в том, чтобы разрушить, сокрушить, разорить, истребить, разбить, сжечь и осуществить тому подобные физические действия, свидетельствующие о неспособности этих идолов постоять за себя.

Помимо уничтожения, осквернение святилищ трупами и костями идолопоклонни-

ков, разбросанными на развалинах культовых центров, должно было подчеркнуть омерзительность всего того, к чему ведет идолопоклонство (Лев. 26:30). Уничтожение должно было стать настолько полным, чтобы и самое имя их (память о них) истребилось от тех мест (Вт. 12:3).

Писание свидетельствовало, что поклонения достоин только Бог. Явное признание идолов, выражающееся в простираннии ниц, жертвоприношениях и других средствах их возвеличивания, является не просто неверно ориентированной преданностью; оно лишает Бога славы и хвалы, по праву Ему принадлежащих (Ис. 42:8). Бог даже накладывает для Своего народа ограничения на философские искания, указывая, что израильтянам не следует присматриваться к языческим культам, так как с ними связаны жестокие обычаи (Вт. 12:30-31). Содержанием Писания было решение уничтожить идолопоклонство, чтобы не быть уничтоженными им.

Поскольку идолослужение представляло собой альтернативное мировоззрение, побуждение поклоняться идолам ощущалось во всех аспектах жизни. В своем социальном аспекте идолопоклонство стало общесемейным делом, охватывавшим города, поселения, колена и племена. Как внешние документальные источники, так и сама Библия свидетельствуют о наличии элементов языческой теософии в именах, которые давали детям. Если взять экономический аспект, отметим, что служение идолам забирало плоды земные и многие часы труда работников, которые отдавали продукты своей производственной деятельности жрецам, отправлявшим языческие ритуалы. Самой тяжелой потерей для экономикой были сами дети. Что же касается политического аспекта, то в идолопоклонстве были втнугуты все — от старейшин, сидящих у городских ворот (Иез. 8:11), до царей, как высших представителей власти. Ни священники, ни пророки, ни князья не избежали мерзостей идолопоклонства (Иер. 32:32-35). Руководители подверглись суровому осуждению за то, что сбивали народ с пути.

Нравственная деградация наиболее явно выражалась в актах принесения в жертву детей, но сказывалась и во всех аморальных проявлениях ханаанского культа плодородия, наподобие мужской и женской культовой проституции в языческих

святилищах. Религиозное разложение охватило все области израильской жизни, и прежде всего потому, что большого различия между сферой духовной или религиозной и остальными сферами существования никто не усматривал. Священники совершали жертвоприношения Ваалу и Яхве, и идолы воздвигались в самом храме (2 Пар. 15:16; Иер. 32:34; Иез. 8:5-11). Исторические памятные места, свидетельствующие о могуществе и присутствии Бога, такие как Вефиль, были превращены в языческие святилища (Ам. 4:4). С течением времени люди даже начали трактовать свою историю, сообразуясь идолопоклонством.

Небезынтересно, в противовес такой мрачной картине, отметить, что ряда наивысших титулов в Писании удостоены те, кто избегал идолопоклонства: три главных примера составляют Авраам, друг Бога; Моисей, с которым Бог говорил лицом к лицу; и Давид, избранный Богом по сердцу Своему.

С богословской точки зрения, причиной запрета на идолопоклонство выступает то, что сущность Бога неповторима и непередаваема. Во Вт. 4:15-19 утверждается, что израильтяне не видели никакого образа Бога у горы Синай; поэтому они не должны изготавливать никаких изображений — ни Бога, ни любых сотворенных существей. Отказ признать Бога в качестве высшего Творца открывает путь для идолопоклонства и духовной слепоты (Ис. 42:5-9). И сотворение образов иных богов и попытки изобразить Господа были запрещены как противоречащие монотеистическому откровению Бога.

Писание говорит о бессилии идолов. Они не имеют силы спасти (Ис. 45:20). Когда Израиль взывает к идолам, ответа нет. Израилю даже предлагается, с оттенком иронии, призвать идолов на помощь (Вт. 32:28; Суд. 10:14; Иер. 11:12), но эти боги не способны спасти даже свой собственный народ (2 Пар. 25:15). Идолы — ничто (Иер. 51:17-18), они бездушны (Пс. 105:28).

Упоминания о сооружении идолов в Писании более часты, чем можно было бы ожидать. Процесс этот, от подбора материалов до тщательного прорисовывания глаз {ср. Ис. 44:13 — «красивого вида»}, наиболее выразительно изображен в замечательных пародиях пророков Ис. 44:6-20 и Иер. 10:1-16. Осязаемость, для многих составляющая привлекательность идолопоклонст-

ва, является одновременно и его наибольшей слабостью. Сотворенный руками человеческими, идол не способен видеть, слышать, обонять, ходить и говорить (Вт. 4:28; Пс. 113:12-15; Авв. 2:18-19). Бояться идолов нечего, потому что они не могут причинить зла, но и добро творить они не в силах (Иер. 10:5). Столь важной полемику против идолопоклонства делает то, что иные религии допускают изготовление изображений — но не Господь!

В Писании подведены итоги идолопоклонства как для человечества, так и для Бога. Про тех, кто благоговеет перед идолами, говорится, что они обмануты (Ис. 44:20), будут постыжены (Ис. 44:11), что они глупы (Иер. 10:8) и в конце концов уподобятся бессмысленным идолам, которых возлюбили (4 Цар. 17:15; Ос. 9:10). Их неизбежно ждут истребление, смерть и суд Божий (Иона 2:9).

Первым и главным ответом Бога на идолопоклонство выступает Его гнев. Поскольку идолопоклонство содержит в себе вызов против Его личности и Его любви к Своему народу, его описание предполагает через ревность Бога (гневное стремление к тому, что принадлежит Ему по праву), так как оно противоречит самому Его имени (Исх. 34:14). То, что Бог не уничтожил израильтян за их идолопоклонство, — явственное свидетельство Божьих милосердия и верности. В конце Бог обещает истребить всех богов земли (Соф. 2:11) и предвидит день, когда люди отбросят своих идолов и вернуться к Нему (Ис. 30:22).

Новый Завет. Вследствие плена и перипетий борьбы в период между заветами евреи больше не были жертвами стремления к идолопоклонству в материальном смысле. По этой причине идолопоклонство редко упоминается в евангелиях. По мере своего распространения благовествование сталкивалось в языческом мире с различными формами идолопоклонства, о чем рассказывается в Книге Деяний — особенно, когда речь идет о противоборстве Павла в Афинах (Деян. 17:16-31) и в Ефесе (Деян. 19:23-34).

Гнетущим влиянием идолопоклонства на новообращенных язычников объясняются многочисленные его упоминания в посланиях Павла. Учение о пище, приносимой в жертву идолам, — об идоложертвенном, служит превосходным примером борьбы нарождавшегося христианства с идолопок-

лонничеством. О том, что идолопоклонство продолжало представлять собой угрозу для церкви, свидетельствуют многочисленные ссылки на поклонение образу зверя в Откровении.

В Новом Завете подчеркнута чрезвычайная греховность идолопоклонства. В перечни грехов часто входит идолопоклонство (1 Пет. 4:3; 1 Кор. 6:9-10; Гал. 5:20; Еф. 5:5; Кол. 3:5; Отк. 21:8), и Павел наказывает верующим не общаться с идолопоклонниками (1 Кор. 5:11; 10:14). Извращения, порождаемые идолопоклонством, в патетических тонах описаны в Рим. 1:18-32, где поклонение образам рассматривается как безудержное падение прочь от истинного Бога.

Библия понимает, что идолопоклонство простирается дальше поклонения изображениям и ложным богам. Это — вопрос души, приверженной гордости, эгоизму, жадности, чревоугодию (Флп. 3:19) и корыстолюбию (Мф. 6:24).

Идолопоклонство является основной темой Библии. Оно противостоит верховному владычеству Бога и пытается предлагать альтернативные решения для жизненных проблем. Но Писание свидетельствует не только об ошибках людей; оно также свидетельствует о надежде на покаяние. В Своем милосердии Бог воздвигает мужчин и женщин, борющихся с ложным богословием своего общества. Увещевания сочетаются с призывами к покаянию, перерождению и возрождению, признаком которых будет отказ от идолопоклонства. Служить иным богам — значит отвернуться от Бога; отказ от идолопоклонства — знак возвращения к Нему. В наставлениях Павла верующим из Фессалоник подчеркивается, что отвлечься от служения идолам — значит «служить Богу живому и истинному» (1 Фес. 1:9).

Роберт Д. Спендер

См. также: ВОРОЖБА; БОГИ.

Литература: F. Büchsel, *TDNT*, 2:375-80; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*; D. N. Freedman, *Int* 21 (1967): 32-49; J. A. Gileadi, ed., *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison*; R. L. Harris, *TWOT*, 1:353-54; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel from Its Beginning to the Babylonian Exile*; W. Mundle, *NIDNTT*, 2:284-86; T. Overholt, *JTS* 16 (1965): 1-12; H. D. Preuss, *TDOT*, 2:1-5.

ИЗЕКИИЛЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ (EZEKIEL, THEOLOGY OF)

Иезекииль и его современники столкнулись с тем, что для израильтян оказалось

самым болезненным ударом, который только можно было нанести их вере, — с разрушением Иерусалима и его храма. Современным протестантам трудно уяснить себе все значение этой катастрофы для их богословия. Возможно, лучшее, что мы можем сделать, — представить себе, как бы действовало на мусульман исчезновение Мекки в грибовидном облаке атомного взрыва или что бы чувствовали римские католики, если бы земля разверзлась и поглотила Ватикан. Ничуть не меньший ужас пережили израильтяне, когда увидели, что пламя уничтожает храм Яхве.

Священник Иезекииль, сын Вузия, родился ок. 622 г. до Р.Х. В 597 г. до Р.Х. вместе с другими известными жителями Иерусалима его увели в вавилонский плен. Поселился он «при реке Ховаре» между Вавилоном и Ниппуром и в возрасте тридцати лет был призван к пророческому служению (так сказано в Иер. 1:1). В этом качестве он стал свидетелем падения Иерусалима ок. 586 г. до Р.Х.

Израильтян, по-видимому, не покидало ощущение, что их положение Божьего народа и в особенности наличие у них дома Божьего делают их неуязвимыми. В Иер. 7:4 подразумевается, что в вопросах безопасности люди полностью полагаются на «храм Господень». Они и представить не могли, что Бог допустит уничтожение Своего храма. Задачей Иезекииля было доказать, что эта опора неизбежно должна была оказаться крайне зыбкой, хотя Бог, как он убеждал слушателей, незыблем.

Первая глава Книги Иезекииля и трансцендентность Бога. Начало Книги Иезекииля забыть трудно. Находящемуся при реке Ховаре Иезекиилю внезапно открывается видение колесницы Яхве (Иез. 1:2-28). Колесница появляется в буре — это знак богоявления. Пророк видит на колеснице четыре существа, каждое с четырьмя лицами (человека, тельца, орла и льва). Он также видит необычные колеса, помещенные одно в другое, с ободьями, полными глаз. Над животными расположен свод, а над ним — престол. Вверху на престоле — сияющее подобие человека. Колесница движется, хотя у нее и нет осей.

Хотя библисты спорят о деталях этого видения, несомненно, что в нем явлен Бог — как верховный владыка над всем миром. Четыре лица у животных символизируют четыре самых могучих существа (те-

лец среди домашних животных, лев — среди диких, орел среди птиц, человек — среди них всех). Колеса внутри других колес подразумевают свободу двигаться во всех четырех направлениях, не разворачиваясь влево или вправо, и таким образом символизируют вездесущие Бога. Глаза символизируют возможность видеть во всех направлениях, указывая тем самым на всеведение Бога. Слово *свод* на иврите — *raq'a*, тем же словом обозначается твердь небесная в Быт. 1. Свод символизирует собой физическую вселенную, в метафорическом смысле находящуюся под небесами, подножием престола Божьего. Подобие человека на престоле над сводом подразумевает, что Яхве является верховным владыкой над небом и землей.

Читателя удивляет, что Иезекииль начинает свое пророчество о суде не с греховности иудеев, а с верховного владычества Бога. Люди в древнем мире связывали своих богов с конкретной местностью и специфической областью деятельности (см. 3 Цар. 20:23-28). Считалось, что каждый бог охраняет свои владения, и коль скоро один город завоевывал другой, это означало, что бог победителей более велик, чем бог побежденных. Многие евреи тоже усвоили такой образ мыслей, а он приводил к двум опасным выводам. Во-первых, они считали, что Яхве обязан защищать Иерусалим. Во-вторых, если городу предстояло пасть, это означало, что Яхве мал и слаб.

Видение же Иезекииля указывало, что Яхве не слишком мал, а слишком велик. Как Бог, трансцендентный миру, Он не нуждается ни в каком земном храме. Еще Соломон знал, что даже небеса не могут вместить Его — «тем менее сей храм» (3 Цар. 8:27). Именно потому, что Бог не является местным божеством, Ему нет нужды защищать никакие земные храмы. Как Господь над всем Он является также Судией над всем, в том числе над Иерусалимом. Говоря коротко, сила и власть Бога означают не то, что Иерусалим неприступен, а то, что Иерусалим обречен.

Крайний грех Израиля и крайние меры Иезекииля. Видение в начале книги представляет собой лишь первое из множества необычайных пророчеств Иезекииля. Хотя не совсем справедливым может оказаться утверждение о том, что для Иезекииля форма приравнивалась к содержанию, используемые им формы бесспорно отличались

драматичностью и силой убеждения, соответствующими безысходности ситуации.

В большей степени, чем любой другой пророк, Иезекииль облакает свои пророчества в форму иносказательных действий. Среди таких инсценировок была имитация осады Иерусалима, изображенного на кирпиче (Иез. 4:1 — 5:4). Как ребенок с игрушечными солдатиками, пророк установил вокруг своего Иерусалима стенобитные машины и осуществлял символический штурм. Но то была не игра. Иезекииль сам был узником в не меньшей степени, чем запертые в Иерусалиме евреи. День за днем он лежал на боку, так что не мог пошевелиться, как не могли и иудеи сбежать из города. Подобно им, он питался едой, испеченной на экскрементах. И наконец, он срезал и сжег свои волосы, изрубил и развеял их. Израильяне были настолько же близки к Богу, насколько волосы Иезекииля были близки к пророку, но их ждало истребление и рассеяние — спастись мог лишь малый остаток.

Иезекииль был вынужден даже смерть своей жены подчинить своему пророческому служению (Иез. 24:16-27). Когда она умирает, Бог велит ему не совершать традиционных траурных церемоний. Подразумевается, что скоро у евреев в избытке будет смертей их жен, мужей, детей и родителей. Для них скоро наступят времена печалей, которых не избыть никаким оплакиванием.

Язык Иезекииля — самый выразительный и самый образный в Библии. В Иез. 16 национальная история представлена в виде притчи. Дщерь Иерусалима вступает в жизнь как подкидыш, лежит нагая в крови и с необрезанной пуповиной. Яхве сжалился над ней и призрел ее, и она достигла поры половой зрелости. Богатая и красивая, она занялась распутством и проституцией. Если язык Иезекииля лишен деликатности, то лишь из-за намерения предупредить людей об ужасах, которые им вскоре предстоят.

Однако язык Иезекииля — не только эмоционально образен. В Иез. 14, используя язык, говорящий о глубине познаний опытного священника, он подробно останавливается на принципах Божьего суда. Сначала он показывает, что внешние проявления культа Бога не затрагивают; даже если люди придут спросить Бога, Он не ответит им, покуда они допускают в своем

сердце вероотступничество (Иез. 14:1-11). Далее пророк объявляет, что никакое заступничество праведных не спасет людей, склонных к непослушанию (Иез. 14:12-23).

Обязанности стража. Бог постоянно называет Иезекииля «сыном человеческим» (то есть смертным), тем самым напоминая, что он и его соотечественники малы и слабы. Их единственная надежда выжить — Бог.

Бог назначает Иезекииля стражем Иерусалима. Если Иезекииль выполнит свои обязанности и предупредит людей о приближающейся беде, он не будет виновен в их смерти — пускай даже они и откажутся слушать. Но если он уклонится от своих обязанностей, их кровь падет на его голову (Иез. 3:16-21). Бог предупреждает пророка, что люди будут упрямы и жестокосердны, но что ему не следует их бояться (Иез. 2:3-8).

И более того, Иезекииль в видении съедает свиток, на котором начертаны слова Бога (Иез. 2:9 — 3:11). Единственной задачей пророка было воспринять и объявить Божью весть. С целью подчеркнуть это, Иезекииль лишен дара речи, когда он не передает слова Бога (Иез. 3:26-27; 24:27): никакие другие слова во времена бедствий не стоят того, чтобы их произносить.

Индивидуальная и общая ответственность. Многие библеисты, основываясь на Иез. 18, утверждают, что Иезекииль был первопроходящим в развитии учения об индивидуальной ответственности. Руководствуясь взглядами Х. Уилера Робинсона, толкователи доказывают, что ранее в Израиле доминировала идея корпоративной ответственности и корпоративной вины, согласно которой вина отцов могла распространяться на их потомков. Классическим примером этого считается Нав. 7, где на семейство Ахана распространяется вина за его деяния и смерти преданы все.

В главе 18 Иезекииль опровергает популярную пословицу своего времени: «Отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина» (Иез. 18:2). Самоочевидный смысл ее заключается в том, что дети неизбежно и несправедливо должны отвечать за деяния своих отцов. А отсюда должно следовать, что Бог несправедлив.

Иезекииль, отвечая на это от имени Бога, в первую очередь говорит, что каждый человек принадлежит Богу и несет ответственность непосредственно перед Ним, а не

через своих родителей (Иез. 18:4). Затем пророк выдвигает гипотетический пример, охватывающий три поколения. Если человек из первого поколения живет праведно, честно и никого не притесняет, он будет оправдан перед Богом и не понесет наказания (Иез. 18:5-9). Но если человек из второго поколения, его сын, не идет по стопам отца, а виновен в алчности, вероотступничестве и эгоизме, он не будет оправдан, несмотря на праведность своего отца. Он примет полную ответственность за свои грехи (Иез. 18:10-13). И далее, если человек из третьего поколения, сын сына, видя безнравственную жизнь своего отца, все же предпочитает жить по примеру деда, то он не должен отвечать за грехи отца и будет оправдан (Иез. 18:14-18).

К этому Иезекииль добавляет еще один принцип: если грешник раскается, Бог не припомнит ему его прежних грехов. С другой стороны, если праведник отступит от правды и будет поступать неправедно, его прежние добрые дела не избавят его от наказания (Иез. 18:19-32). Иезекииль не только предельно ясно излагает идею индивидуальной ответственности, но также говорит о возможности раскаяния и необходимости устояния в праведности.

Другой вопрос, однако, являются ли идеи Иезекииля значительным скачком по сравнению с предшествующим этой книге учением Ветхого Завета. В случае греха Ахана отнюдь не очевидно, что израильтяне считали весь народ или семейство Ахана ответственными за его грех. И хотя они знали, что из-за его деяний пострадал весь народ (Нав. 7:4-5), то, что они искали виновного (Нав. 7:13-19), говорит само за себя: значит, они понимали, что ответственность лежит на одном человеке. Кроме того, хоть они и казнили вместе с Аханом его семейство (Нав. 7:24-26), как бы нас это ни шокировало, все же вовсе не означает, что вину Ахана они как-либо перекладывали и на его родственников. Скорее, причиной наказания Ахана было то, что он утратил свою долю в наследии земли обетованной. Если бы его семья осталась в живых и получила свою долю в наследстве, тогда в глазах израильтян это означало бы, что Ахан благодаря своим потомкам ускользнул от наказания в подлинном смысле слова. Вина была его, и наказание предназначалось именно ему.

Иезекииль, если коротко сформулировать его заслугу, яснее, нежели раньше, определяет ряд принципов Божьего суда и человеческой ответственности и исправляет заблуждения своих современников. И вместе с тем неверно было бы предполагать, что прежние догматы израильской веры он отвергает. Скорее, он подчеркивает, что евреи, наблюдающие, как их храм исчезает в пламени, не должны винить никого, кроме самих себя.

Вероотступничество. Как ни один другой пророк, Иезекииль прибегает к красочным образам, описывая все упрямство и бесстыдство вероотступничества. Здесь он также обращается к уничтожению храма, поскольку именно из-за тяжести грехов Израиля Бог мог допустить, чтобы храм был разрушен.

В главе 23 с ее в особенности живописной символикой половых отношений — нигде в Библии мы ничего подобного не обнаружим — Иезекииль приводит притчу о сестрах Оголе и Оголиве (Иез. 23). Огола, объясняет он, олицетворяет Самарию, а Оголива — Иерусалим. Огола первая отвратилась от Яхве, своего настоящего мужа, и «пристрастилась к своим любовникам», Ассирии и Египту. В ответ на ее неверность Яхве отдал ее в руки сынов Ассира (Иез. 23:5-10); другими словами, Бог позволил ассирийцам разрушить Самарию.

Оголива ничему не научилась на примере своей сестры, а напротив, вела себя еще хуже. Она блудила с ассирийцами, египтянами и вавилонянами, приравнявшись к их славе и могуществу. В результате она тоже была обречена (Иез. 23:11-49).

Почти порнографический характер этой притчи служит нескольким целям. Во-первых, в ней образно описывается вероотступничество как деяние столь же бесстыжее и позорное, что и блуд. Во-вторых, в ней выявляется характер вероотступничества Израиля. Когда евреи позволяли себе прельститься могуществом великих наций и ищут союза с ними, они фактически отворачиваются от Бога таким же образом, каким неверная жена может забыть своего мужа ради богатого и красивого любовника. Вдобавок из-за союза с этими народами Израиль неизбежно втягивается в поклонение их богам (Иез. 23:30). В-третьих, эта притча живописует безрассудство Иерусалима, выражающееся в том, что его жители не усвоили урок, драматически разыгранный пе-

ред ними при падении Самарии. Будучи виновны в таком возмутительном поведении, они вряд ли имеют право удивляться, увидев, что суд Божий обрушивается на их город и храм.

В главе 8 Иезекииль описывает вероотступничество, которое свершалось в самом храме (Иез. 8), и говорит, что в шестой месяц шестого года (приблизительно за пять лет до падения Иерусалима) он был в своем видении перенесен во храм. И там, в самом доме Бога, Иезекииль увидел несколько примеров иерусалимского вероотступничества.

Во-первых, он увидел «идола ревности» у северных ворот. Возможно, это было изображение Астарты (ср. 4 Цар. 21:7). Его расположение на севере существенно, потому что именно с севера враги Израиля в качестве орудий гнева Яхве появлялись в чаще.

Далее пророк попадает в потайное помещение, где старейшины поклоняются изображениям животных (Иез. 8:7-12). Зооморфная природа этих богов может свидетельствовать об их египетском происхождении; секретность культа соответствует стремлению скрыть его не только от Яхве, но и от вавилонян, которые расценили бы его как мятежный акт против своей империи. Евреи скоро убедятся, что помощи от египтян ждать бесполезно.

Далее, снова у северных ворот, пророк видит женщин, «плачущих по Фаммузе» (Иез. 8:14). Это был умирающий и воскресающий бог плодородия, поклонение ему должно было обеспечивать процветание сельского хозяйства. При этом люди отрекались от Яхве как Господа природы и молились другим богам об изобилии урожая и о здравии скота.

И наконец, Иезекииль видит людей у восточной стороны храма, которые, стоя спиной к храму, кланяются восходящему солнцу (Иез. 8:16-17). Подразумевается, что при этом они обращают свои сидища к Яхве. Фразу, переведенную «они ветви подносят к носам своим», возможно, следует переводить «они пускают зловоние (Мне) в нос».

В результате их вероотступничества Яхве не будет знать жалости (Иез. 8:18). Для читателей Иезекииля причина разрушения храма очевидна.

Прорицания против других народов. Подобно многим другим пророкам, Иезекииль включает в свою книгу ряд пророчеств

против других народов (Иез. 25:1 — 32:32). У него, однако, эти пророчества как нельзя более актуальны, поскольку относятся к надвигающейся катастрофе 586 г. до Р.Х. Об аммонитянах, например (Иез. 25:1-7), Иезекииль говорит, что поскольку они злорадовались при разрушении иерусалимского святилища, Бог предаст их и все их достояние в руки пришельцев с востока.

Особенно примечателен здесь долгий плач о Тире (Иез. 26:1 — 28:19) — городе, имевшем особое значение, так как именно жители Тира строили Иерусалимский храм (3 Цар. 5:1-11). Используя систему образов, которая для священника должна быть исполнена глубокого смысла, Иезекииль описывает царя Тирского так, как если бы тот был статуей херувима, установленной во Святом-святых (Иез. 28:13-14; ср. 2 Пар. 3:10-13). Бог изгонит жителей Тира из их приморского рая и положит конец их процветанию и торговле.

Для Иезекииля прорицания против других народов означают, что тот же Бог, Который осудил Иерусалим, вершит суд и над другими народами. Если не спасется народ Божий, то они тем более.

Искушение и преображение. По Иезекиилу, верховное владычество Бога позволяет Ему судить Иерусалим и разрушить в нем храм, однако оно же дает жителям Иерусалима возможность уповать на Божье спасение. Разрушение храма не означает, что Бог потерпел поражение или что с обетованиями покончено.

В главе 37 Иезекииль рассматривает три аспекта надежды на возрождение (Иез. 37). Он начинает со знаменитого видения поля, полного сухих костей (Иез. 37:1-14). Это видение подразумевает: израильтяне — мертвый народ. Подобно многим народам прежде них, они стерты с исторической карты, и, в соответствии с человеческой точкой зрения, нет причин ожидать, что они когда-либо снова станут народом. Бог, однако, не скован человеческими ограничениями, и этот мертвый народ будет опять жив.

Во-вторых, в параллельном месте к обетованиям из Иер. 31:31-37 о новом завете с домом Израиля и с домом Иуды Иезекииль обещает, что Бог соберет Свой народ и вложит ему в сердце послушание, так что тот уже никогда не сможет уклониться от Бога — см. Иез. 37:15-23.

В-третьих, Иезекииль обещает, что «Давид» веками будет их верным правителем. Термин *Давид* имеет символический и мессианский смысл; это предвосхищение дня, когда явится Царь, Который будет любить Бога всем сердцем и Который будет представлять Собой разительный контраст с теми царями и вождями, что привели Иерусалим к его бедственному вероотступничеству и к поражению.

Гог и Магог. Неожиданно Иезекииль прерывает свои пророчества о грядущем искуплении и славе и начинает пророчествовать о великой войне против Гога и Магога (Иез. 38 — 39). Это отнюдь не предсказание какой-то конкретной войны, тем более войны против современных стран, таких как Россия. Термины *Магог*, *Мешех* и тому подобные относятся к племенам побережья Черного моря (например, к скифам), однако точное их отождествление далеко не столь важно по сравнению с тем фактом, что они являются воинственными языческими народами с севера. В библейской эсхатологии постоянно говорится о врагах «от севера» {например, Иер. 1:14-16; 4:6; 6:1, 22; 10:22; 25:9; 46:20 и др.} как источнике гибели и суда, и данная ссылка скорее типологическая, чем буквальная.

Главный момент здесь тот, что израильтяне, хотя они уже многое вынесли от руки своих врагов, ожидают еще новые печали, прежде чем они смогут вступить в Царство. События 586 г. до Р.Х. были ужасны, однако они не были ни последним, ни даже самым худшим из этих бедствий. И все же Бог восторжествует над Своими врагами, и конечная победа Божьего народа несомненна.

Восстановленный храм. Мы видим, что все пророчества Иезекииля сосредотачиваются на богословском кризисе, вызванном разрушением храма. И в таком случае неудивительно, что священник Иезекииль увенчивает свои пророчества о возрождении видением нового храма (Иез. 40 — 48). Вопрос же, который встает в связи с этим перед нами, — должны мы воспринимать данное пророчество буквально, как описание будущего храма, или истолковывать его идеально, в символическом смысле?

Тщательный анализ показывает, что это пророчество не следует воспринимать буквально. Помимо того факта, что для христиан представление о грядущем храме с иудейскими священниками и левитами и с жертвоприношениями животных резко

противоречит Новому Завету (например, Евр. 8:1 — 10:17), сам текст Книги Иезекииля исключает такое толкование.

Хотя подробности этих глав могут показаться современному читателю исчерпывающими, в действительности они не таковы. Имеется в виду, что в них отсутствуют многие детали, размеры и не освещены такие критические вопросы, как используемые материалы (в отличие от Исх. 26 и 2 Пар. 3 — 4). Попытки воссоздать изображение этого храма неизбежно терпят крах из-за недостатка подробностей. Сходным образом, описание раздела земли между двенадцатью коленами (Иез. 47:13 — 48:35) чрезвычайно идеализировано и не поддается никаким попыткам в буквальном смысле слова провести границы между уделами колен (хотя это ничуть не останавливает некоторых наделенных воображением толкователей).

Наиболее важным здесь является описание потока жизни в Иез. 47:1-12. Воспринятые буквально, детали его немислимы. Струя воды вытекает из северных ворот храма, но через малое расстояние в несколько тысяч метров она становится могучим потоком, слишком большим и, очевидно, слишком стремительным, чтобы его мог пересечь какой-либо человек. Когда сам текст дает нам сигнал, подсказывая, что его буквальное толкование приводит к абсурду, неразумно было бы навязывать ему такие оттенки смысла.

Это видение — сделанное пророком-священником описание славы Царства Божьего. Бедствия плена прекратились. Поклонение Богу совершается благоговейно и красиво. Руководство подчинено Богу. Место есть для каждого человека из народа Божьего. Неудовлетворенных желаний и потребностей просто нет. И самое главное — там Господь (Иез. 48:35). Для христиан все обетования Бога — это «да» во Христе, и ни одно из них не нарушено.

Дуэйн А. Гарретт

См. также: ПРОРОК.

Литература: W. Eichrodt, *Ezekiel*; H. W. Robinson, *Corporate Personality in Israel*; J. B. Taylor, *Ezekiel*.

ИЕРЕМИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(JEREMIAN, THEOLOGY OF)

Изложить богословское содержание книги значит предложить читателю синтез изложенного в ней и сделать это под богословским, а не историческим углом зрения. Богословие Книги Иеремии выявляется при

изучении структуры книги, использованных в ней жанров (например, пророчество о суде, плач), традиций, на которых она основана (например, завет), ее словаря (например, «обращение», *šub*), ее «персонажей» (например, Бог, Израиль, народы, пророк) и религиозной/социальной обстановки соответствующего периода (например, угроза для Иудеи со стороны ее северных врагов и последующее нашествие). Первостепенный вопрос, когда речь идет о богословии книги, — «какие убеждения лежат в ее основе?»

Структура Книги Иеремии, о которой много спорили, может быть схематически разбита по главам следующим образом:

- А. Личное обращение Бога к Иеремии (Иер. 1)
- Б. Речи, предостерегающие о бедствиях (Иер. 2 — 10)
- В. Повествование о борьбе пророка с израильтянами и его сопротивлении Богу (Иер. 11 — 20)
- Г. Спор с царями и пророками (Иер. 21 — 29)
- Д. Книга утешения (Иер. 30 — 33)
- Г1. Спор с царями (Иер. 34 — 38)
- В1. Повествование о разграблении города и последствиях (Иер. 39 — 45)
- Б1. Пророчества против языческих народов (Иер. 46 — 51)
- А1. Приложение: историческая документация (Иер. 52)

Богословие Иеремии в настоящее время разрабатывается по двум направлениям: 1) хиазматический характер структуры {хиазм — фигура речи, при которой заданная в первом периоде речи семантическая или грамматическая структура изменяется на обратную во втором периоде, например, в Мф. 23:12: «кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится»}; и 2) «персонажи» книги. Начнем с хиазматических референсов.

Ход истории спасения (Иер. 2 — 10 = Б; Иер. 46 — 51 = Б1). Первый же большой раздел после Иер. 1 содержит обличения и сопровождающие их пророчества против языческих народов. Богословская рубрика, под которую подпадают эти проповеди и пророчества, называется история спасения и история суда. Раздел начинается с обращения к прошлому: «Я вспоминаю... о любви твоей, когда ты... последовала за Мною

в пустыню» (Иер. 2:2). Изложение, в котором деяния Бога чередуются с откликом Израиля, резюмируется в Иер. 2:21: «Я насадил тебя как благородную лозу... как же ты превратилась у Меня в дикую отрасль чужой лозы?» Спасительные деяния Бога включают в себя «исход» (Иер. 2:6; 7:22 {синод. «вывел их»}) и введение Израиля «в землю плодоносную» (Иер. 2:7; 3:19; 7:7). Суд Божий над «дикой отраслью чужой лозы» будет состоять из истребления и изгнания.

Бесспорное владычество Бога над ходом истории выразительно подчеркнуто посредством неоднократного (свыше восьмидесяти раз) именованья Бога «Господом воинств» (NIV «Господь Всемогуший» — {синод. чаще всего «Господь Саваоф»}). Этим титулом, тесно связанным с приговорами суда (тридцать раз), буквально усеяны проорочения против языческих народов. Мирная история, как и история спасения, проходит под присмотром вселенского верховнокомандующего.

Бог: благожелательный, гневный и страдающий. Яхве, Бог Израиля, великодушен, но справедлив. Бог заботлив. «Как поставлю тебя в число детей и дам тебе вожделенную землю» (Иер. 3:19). Несмотря на великие злодеяния Иуды Святой Израилев не отвернется от Своего народа (Иер. 51:5). Краткое описание Бога приведено в Иер. 9:24: Бог благоугодно творить милость, суд и правду на земле.

Однако из-за грехов народа и его уклонения с «путей древних» (Иер. 6:16) Бог готов излить Свой гнев и Свою ярость (Иер. 7:20). Предостережения и увещания приводят к образным описаниям грядущего разорения Иудеи вражескими силами, особенно народом из страны северной (Иер. 5:15-17; 6:22-26; 7:32 — 8:3; Иер. 8:13-14, 17; 9:20-22; 10:18), а также в панораме вселенского катаклизма, не слишком отличающегося от сценариев ядерной войны (Иер. 4:23-26). Бог гневается также на другие народы (Иер. 50:21; 51:25). Подоплека этих сцен суда — гнев Божий, пылающий «как огонь» (Иер. 4:4, 8). Один из нескольких терминов, обозначающих суд, 'ар, встречается у Иеремии двадцать четыре раза — больше, чем в любой другой книге Библии. О гневе Божьем у Иеремии говорится в сорока двух различных местах. Традиция описания Божьего гнева на зло уходит далеко в прошлое (ср. Исх. 32:10). Этот

гнев — не просто возмущение беззаконием, это святой гнев, ведь связь между грехом и наказанием так недвусмысленна (Иер. 4:18; 51:6).

Неверно, однако, было бы заключать из этого, что Бог у Иеремии только суров и ничего более. В особенности в главах Иер. 2 — 3 проявляется страдание Бога в контексте отверженности, как в случае супруга в браке: «забывает ли девица украшение свое и невеста — наряд свой? а народ Мой забыл Меня, — нет числа дням» (Иер. 2:32). Традиция описания страданий Бога из-за людских грехов восходит ко временам потопа, если не к более древним (Быт. 6:6). Выражая собственное страдание и страдание Бога, пророк оплакивает своеволие народа (Иер. 8:21 — 9:2). Эти страдания отзываются в сердце Иеремии: {синод. «Утроба моя! утроба моя! скорблю во глубине сердца моего»} (Иер. 4:19).

Народ Божий: нарушение первой заповеди и других! Проповедь в храме (Иер. 7:2) высветила грехи Иуды. В других речах повторяются описания неблагодарного отклика израильтян на Божью благодать. Израиль восстал против Бога (Иер. 2:8, 29). Самый непозволительный из его грехов — идолопоклонство (Иер. 7:9), перемена истинного Бога на прочих «богов» (Иер. 2:11). Это чудовищное злодеяние, описанное в Иер. 10, противоречит первой заповеди. Изображение Бога в качестве великого Бога {синод. «Бог есть истина»}, «Бога живого и Царя вечного», «Творца всего», «доли Иакова» и «Господа воинств» (в NIV «Господь всемогуший» {синод. «Господь Саваоф»}); Иер. 10:6-7, 10, 12-13, 16) перемежаются саркастическими описаниями бездушных, бесполезных и тленных идолов (Иер. 10:8-9, 11, 14-15). Далее, Бог уличает Свой народ в обмане и в равнодушии к несправедливости (Иер. 5:23-29). Поиски среди горожан свидетельствуют, что среди них не осталось ни одного, соблюдающего правду (Иер. 5:1-9; ср. 9:3-6). В основе обвинений в прелюбодеянии (похотливые жеребцы, «каждый из них ржет на жену другого», Иер. 5:8; 3:2-3; 7:9), воровстве и убийстве (Иер. 7:9) лежат десять заповедей. Греховный народ уподоблен двум сестрам, «отступнице, дочери Израилевой» и «вероломной Иудее» (Иер. 3:11). Многочисленны призывы к покаянию, все более глубокому. Слово *šub* («обратиться» или «вернуться», в смысле «пока-

яться») является лексической меткой книги.

Предназначение народов к суду и спасению. Пророчества против языческих народов не столько излагают основания для их наказания, сколько указывают на неотвратимость Божьего суда и на его природу. Существовало, что Египет, с его историей порабощения, возглавляет этот список народов, призываемых на суд. Он побежит, и голос его разнесется, как змеинный (Иер. 46:22), а Моав за свою гордость (Иер. 48:29) будет опорожнен словно сосуды (Иер. 48:12). Меч придет на Вавилон (Иер. 50:35-38) за его злодеяния на Сионе (Иер. 51:24). Как это ни удивительно, прямо и безусловно объявляется о возрождении Египта (Иер. 46:26), Моава (Иер. 48:47), Аммона (Иер. 49:6) и Елама (Иер. 49:39).

Динамика завета (Иер. 11 — 20 = В; Иер. 39 — 45 = В1). Следующая группа материалов, совместно с дополняющим ее разделом во второй половине книги, переходит к рассказам, касающимся лично Иеремии, особенно его «внутренней жизни» (Иер. 11 — 20 = В) и событий национальной истории (Иер. 39 — 45 = В1). Богословским каркасом для этого раздела выступает в первую очередь завет, этот мотив вводится с самого начала: «проклят человек, который не слушает слов завета сего» (Иер. 11:3).

Фундаментальная идея, зародившаяся у Моисея и подхваченная Иеремией, заключается в том, что завет отличен от договора. Завет был вопросом Божьего почина, а не взаимного соглашения. В завете критическим фактором выступает личная преданность; в договоре в центре внимания лежит выполнение свода обязательств. Нарушение взаимоотношений завета — это нарушение межличностных взаимоотношений, а не просто несоблюдение набора требований. Моисей предостерегал против несоблюдения завета (Вт. 28:15-68). Для Иеремии нарушение завета было уже реальностью; проклятия завета, такие как утрата земли, стали осознанной неизбежностью. Связь между совершением зла и воздаянием была ясна: «Я наведу... все то бедствие... потому что они — жестоковыйны и не слушают слов Моих» (Иер. 19:15; ср. Иер. 15:4; 40:3).

Пророческое служение: пафос и конфликт. Иеремия в отличие от Моисея, предшествующего посредника в завете,

был скорее свидетелем расторжения завета, а не его установления (Иер. 1:10; но ср. Иер. 24:6). Семь жалобных песен живописуют муку в связи с этой миссией (Иер. 1:18-19; 12:1-6[13]; 15:10-12,15-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-13). Как это было со многими пророками до него, миссия Иеремии оказалась на его личной жизни. Ему нельзя было жениться (Иер. 16:2). Роль ходатая за свой народ была для него запретна (Иер. 11:14; 14:11). Задача искоренять и разоблачать сложившиеся обычаи и ложные богословские учения (Иер. 1:10; 7:1-15) вызывала у пророка терзания, сокрушения и скорбь (Иер. 9:1-2; 15:15-18). Подобно Илии (3 Цар. 19:4), Иеремия предпочел бы умереть, а не продолжать возложенное на него (Иер. 20:14-18).

Иеремия, наравне с другими служителями Божьими, имел божественное призвание (Иер. 1:4-10; ср. Моисея в Исх. 3:1-14; Ис. 6). Как и у других, это призвание привело его к ситуации, чреватой внутренними конфликтами. В откровенных жалобных песнях Иеремии, не имеющих аналогий в книгах других пророков, можно усмотреть след тех огорчений, которые принесло ему пророческое призвание. Запутавшись, Иеремия взывает к справедливости (Иер. 12:1). Страдая от окружающей его враждебности, он молится: «Вспомни обо мне и посети меня» (Иер. 15:15; ср. речь к Варуху из Иер. 45:3). Охваченный негодованием и огорчением, Иеремия сокрушается: «Слово Господне обратилось в поношение мне» (синаг. «Ты влек меня, Господи»), его миссия вызывает у него сопротивление даже по отношению к Богу (Иер. 20:7-13).

Израиль и Иуда: вероломные участники завета. Верность завету проявляется в послушании. Божий народ оказался непокорным. «Слушаться» (*šāma'*) — ключевое слово для этого раздела, да и для всей книги. Свыше тридцати раз, особенно в главах Иер. 7; 11; 26; 35; 42, это слово встречается в упреках — «Вы (они) не слушались (не послушали)». Еще хуже непослушания намеренная приверженность к своеволию: «Мы будем жить по своим помыслам и будем поступать каждый по упорству злого своего сердца» (Иер. 18:12; ср. Иер. 44:16; 17:9, 23). Говоря вкратце, Израиль и Иуда «нарушили завет» (Иер. 11:10). Наказание не заставит себя ждать. Три бедствия — меч, голод и моровая язва, дополненные пленом, обрушиваются на них раз за разом,

проявляясь полностью или частично (Иер. 14:12, 16, 18; 15:2; 16:4; 44:12-13, 27).

Божья неотступность, верность и свобода. Бог изображается вовсе не арбитром, который, выявив нарушения завета, безжалостно объявляет о наказании. Напротив, Бог уговаривает Своих ненадежных партнеров по завету сохранять его в целостности. Символические действия выступают характерной чертой в главах Иер. 11 — 20. Два из них — с поясом и с кувшином — символизируют дурные предзнаменования относительно грядущих бедствий (Иер. 13:1-11; 19:1-15; ср. Иер. 43:8-13). Бог использует все средства — обращения на словах (Иер. 11:4), предостережения (Иер. 15:7) и знаковые события, — чтобы восстановить погрешенный завет.

Эти два повествовательных раздела (Иер. 11 — 20; Иер. 39 — 45) акцентируют основополагающее убеждение: о чем Бог объявил, то Он исполнит. Об исполнении часто повторяющейся в главах Иер. 10 — 20 угрозы говорится в рассказе о взятии вавилонянами Иерусалима и переселении его жителей (особенно Иер. 39:1-9). Навузардан, вавилонский начальник, кратко выражает богословие Божьей верности: «Господь Бог твой изрек это бедствие на место сие. И навел его Господь и сделал то, что сказал» (Иер. 40:2-3; ср. Иер. 44:29).

И все же, как показывают другие знаковые события, Бог, несмотря на то что завет фактически нарушен, не следует вынуждению и не осуществляет предусмотренные в завете наказания (Иер. 18:1-12). Пророчества относительно будущего условны; это не извещения о неотвратимом фатуме. В разделе Д (Иер. 30 — 33) указывается, что Бог волен заключить новый завет (Иер. 31:31-34). Бог был и останется свободным.

Динамика спора о справедливости (Иер. 21 — 29 = Г; Иер. 34 — 38 = Г1). В центре полемики в разделах Г и Г1 лежит богословская значимость справедливости: «с раннего утра производите суд» (Иер. 21:12). Библийская концепция справедливости подразумевает не просто честность, а многим больше. Она включает в себя страдание обездоленным и немощным, жертвам угнетения, пришельцам, вдовам и сиротам (Иер. 21:12; 22:3). Справедливость, фундаментальное требование политической жизни — этот мотив, отчетливо заявляет о себе при поименном обсуждении царей (Иер. 22:10 — 23:6). Построив себе

помпезный дворец за счет бедных и нуждающихся, Иоаким пограл справедливость (Иер. 22:13-17). И соответственно, в дополняющем этот отрывок разделе (Иер. 34 — 38 = Г1) та же забота о справедливости проявляется в истории об освобождении рабов при Седекии и их повторном порабощении (Иер. 34:1-22). Основополагающее убеждение сводится к тому, что Бог привержен справедливости.

Честность, составная часть проблемы справедливости, становится главной темой обвинений против других руководителей народа, пророков. Ключевое слово этого раздела — *seger*, «ложь», «обман». Оно встречается в данной книге тридцать семь раз, чаще, чем в любой другой книге Библии. Пророки упрекаются в том, что они пророчествуют ложь и ходят во лжи (Иер. 23:14). Аняния типичен для таких случаев (Иер. 28; ср. Иер. 23:16, 25-40; 27:16). Пророкам недостает правдивости; они погрязли в прелюбодеяниях. Примерами служат Ахав и Седекия (Иер. 29:23; ср. Иер. 23:14). Любое злоупотребление властью, будь то со стороны царей или пророков, идет вразрез со «справедливостью», с тем, чтобы «поступить по правде».

Роль пророков: противостояние. Эпизоды данного раздела по большей части связаны с противостоянием Иеремии руководителям народа и спором с ними. Из конфликта Самуила с Саулом несколькими столетиями ранее уже стало ясно, что призвание пророка подразумевает его оппозицию по отношению к руководителям народа. В сложившейся израильской иерархии выше царя стоит пророк, который во имя Божье призывает царя к ответу (Иер. 1:10). В этих двух разделах зло имеет имена: Иоаким (Иер. 22:13-19; 36:1-32), Седекия (Иер. 34:8-22), Аняния (Иер. 28:1-17), Ахав и Седекия (Иер. 29:20-23), Шемаия (Иер. 29:24-32). Пророк указывает на зло в жизни этих «сановников» и призывает на них заслуженную кару. Одна из обязанностей пророка — назвать общественное зло по имени, не заботясь о последствиях обличения (Иер. 26:11, 20-23; 37:16; 38:4, 6-9).

Народ: свободный в выборе, но ответственный. Антропология, признающая свободу нравственного выбора индивида, лежит в основе всей книги, но в данном разделе она акцентирована. В начале раздела Седекии предоставляется выбор: «Я предлагаю вам путь жизни и путь смерти» (Иер.

21:8). Мотив выбора, лежащего как перед Израилем, так и перед языческими народами, красноречиво выражается в аллегорических действиях Иеремии, носящего ярмо (Иер. 27:1-15). Тема выбора, сопровождающегося уговорами (даже угрозами) выбирать добро (Иер. 22:4-5; 25:5-6), достигает кульминации при последней встрече Иеремии с Седекией (Иер. 38:20-21). Как и всегда, связь между выбором и судьбой изложена прямо и ясно: выбрать путь неповиновения означает быть приговоренным к гибели (Иер. 21:8-9; 25:8-9; 27:4-6; 38:17-18), послушаться — значит жить (Иер. 26:13; 35:15).

Бог не бесконечно терпеливый, и тем не менее милосердный. Бог призывает народ не слушать ложные речи (Иер. 27:16; 29:8-9). Бог терпеливо снова и снова присылает Своих пророков (Иер. 25:4). Но терпение Божье не беспредельно, и ему приходит конец, когда израильтяне, а в особенности их руководители, отвергают все обращения к ним. Иоаким сжигает записанное Слово Божье (Иер. 36). Седекия заглушает устное слово, заточая Иеремию в темницу (Иер. 37:16 — 38:9). Божье терпение исчерпано (Иер. 36:31). Ключевое в главах Иер. 37 — 38 слово *сечь* повторяется в историческом повествовании в Иер. 39:8.

Кроме суда, есть еще надежда. Намерение Бога состоит не в том, чтобы разрушать. Намерения Бога относительно Своего народа сводятся к тому, чтобы дать ему «будущность и надежду» (Иер. 29:11). Бог остается доступным (Иер. 29:13). Он будет следить за находящимися в плену, даст им сердце, чтобы знать Его (Иер. 24:7), и вернет их из плена на родную землю (Иер. 24:6; ср. Иер. 23:5-6).

Динамика надежды (Иер. 30 — 33 = Д). «Книга утешения» (Иер. 30 — 33) занимает стратегически важное положение в объемлющей ее книге Иеремии по двум причинам. В хиастической структуре книги эти четыре главы как бы центральная ось. Рассматриваемые как введение ко второй половине книги, эти главы можно сравнивать с речами, вводящими в ее первую половину. Этот осевой раздел, как и следовало ожидать, подхватывает все нити повествования, но одна из них — надежда — становится доминирующей. Обоснование для слова надежды, в отличие от речей про суд, не имеет иных причин, кроме воли Божьей:

«любовью вечною Я возлюбил тебя» (Иер. 31:3; 33:11; см. Вт. 7:7-8).

Бог спасающий. Здесь мы встречаемся с историей спасения (ср. Иер. 2 — 10). Отзвуки суда, даже упоминания о Божьем гнев, не исчезают (Иер. 30:23-24; 31:2; 32:28-29), однако плен сменится обетованным спасением. Бог сотворит на земле нечто новое: Его народ возлюбит Бога (Иер. 31:22, вероятное толкование трудного текста). Темой этой небольшой «книги», очерченной в ее начальных стихах, является возрождение: народ духовно вернется к Богу, а физически вернется на свою землю (Иер. 30:3, начало этого стиха лучше переводить как «принесу возрождение народу Моему Израилю»). Духовно возрожденный народ предпочтет поклоняться Яхве, а не идолам (Иер. 30:9, 17; 31:6). В географическом аспекте, переселенный народ вернется из плена на свою землю (Иер. 30:10; 31:8-9, 16). Сообщается радостная весть: «есть надежда для будущности твоей» (Иер. 31:17).

Израиль: народ завета. Эта тема освещается здесь точно так же, как и в других разделах книги (Иер. 11 — 20; Иер. 39 — 51), которые обращены к завету, особенно к проклятиям завета. Отзвуки греха и сокрушения прежнего завета еще слышны (Иер. 30:14; ср. Иер. 32:30-35). Сжатая формула завета, по-разному выраженная, указывает на новую реальность: «вы будете Моим народом, и Я буду вам Богом» (Иер. 30:22; 31:1, 33; 32:38). Провозглашается замечательный новый завет, сменяющий завет попраный (Иер. 31:31-34). По Своему почину Бог устанавливает завет, одновременно похожий и не похожий на прежний, синайский завет. Цель его в виде взаимной привязанности сохраняется; средством для достижения этой взаимопривязанности между Богом и Его народом является прощение и проникновение Закона Божьего в сердца людей. Бог как будто бы обращается к завету с обновленными силами (Иер. 31:35-37; 33:19-21).

Справедливость для всех. Тема справедливости, которую можно выделить в обрамляющих главах (Иер. 21 — 29; Иер. 34 — 38), задает также тональность дополняющей их «книге утешения» (Иер. 30:11; 33:15). Бог поступит со Своим народом по справедливости (Иер. 30:11). Божье намерение неизменно: Он будет «радоваться о них, благоволить им» и насадит «их на земле сей твердо» (Иер. 32:41). Коль скоро спра-

ведливость подразумевает заботу об угнетенных, значит Бог, безраздельно преданный делу справедливости, начал действовать, потому что Израиль стали называть «отверженным... "о котором никто не спрашивает"» (Иер. 30:17). Бог поступит по справедливости и с врагами Израйля тоже. Те, кто притесняли его и грабят, сами пойдут в плен (Иер. 30:16, 20). В грядущие времена Бог воздвигнет Отрасль праведную (Мессию), Того, Кто будет «производить суд и правду на земле», так что девизом земли станет «Господь — оправдание наше» (Иер. 33:15-16).

В центральных главах (Иер. 30 — 33) сконцентрировано богословие книги. В них изложено краткое описание Бога, Израйля (нынешнего и будущего), языческих народов и самого пророка, который, озадачив окружающих своей покупкой земли в осажденном Иерусалиме, воспринял и передал слово окончательной надежды.

Элмер А. Мартенс

См. также: ИЗРАИЛЬ; ПРОРОК.

Литература: A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama*; R. B. Chisholm, Jr., *A Biblical Theology of the Old Testament*, pp. 341-59; J. P. Hyatt, *IB*, pp. 784-87; G. McConville, *Judgment and Promise: The Message of Jeremiah*; R. E. Manahan, *Grace ThJ*, 1 (1980): 77-96; E. A. Martens, *Reflection and Projection*, pp. 83-97; T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*; T. M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment and Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*; C. R. Seitz, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*; J. Unterman, *From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition*; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*; G. von Rad, *Old Testament Theology*.

ИЕРУСАЛИМ

(JERUSALEM)

Название. Название *Иерусалим* встречается в Библии восемьсот шесть раз, из них шестьсот шестьдесят раз в Ветхом Завете и сто сорок шесть — в Новом; в других ссылках на этот город упоминаются синонимичные названия.

Иерусалим был основан как ханаанский город в конце эпохи неолита (примерно 4000 — 3100 г. до Р. Х.) и занимал юго-восточный холм, ныне носящий имя «город Давида». Крутые склоны холма сделали его удобным для обороны, а источник у его подножия давал необходимую воду. Самое раннее из предположительных упоминаний этого названия встречается в египетских «Текстах проклятия» (XIX — XVIII в. до Р. Х.) в виде *Rušalimut*. Амарнские послания, датируемые поздним бронзовым ве-

ком в Египте (четырнадцатый век до Р. Х.), содержат название *Urušalim*. В ассирийских и вавилонских текстах, относящихся к Иудейскому царству, встречается *Ursalimmi* или сходные формы.

Археологические исследования в Иерусалиме затруднены, и все-таки, хотя и не существует данных о святости этого места в представлениях хананеев, человеческая природа заставляет нас предполагать, что в городе существовал религиозный центр. Название состоит из двух частей: *yruw* и *šalem*. Слово *yruw* может означать «основание» или «город», в то время как *šalem* — это имя божества. Название означает или «основание (бога) Салема», покровителя города, или «город Салема». Итак, некая святость была присуща городу задолго до того, как Давид освятил его.

Иерусалим в Ветхом Завете. Салем. Первое упоминание Иерусалима содержится в Нав. 10:1, однако косвенная ссылка на Иерусалим встречается в Быт. 14:18, где говорится о Мелхиседеке, царе Салимском. Параллелизм поэтической конструкции в Пс. 75:3 позволяет отождествить Салим с Сионом. С богословской точки зрения, ханаанский город Шалем стал библейским городом Шалом, «Мир» (в смысле отсутствия войн). С пророческой точки зрения, Исаия говорит о Князе мира (Шаломе), Который воцарится на престоле Давида (в Иерусалиме), это упоминание исполнено мессианской символики (Ис. 9:6).

Иевус. Ко времени израильского завоевания Ханаана Иерусалим стал называться Иевус, сокращенно от «город иевусеев». В ссылках в Книгах Иисуса Навина, Судей и 1-й Паралипоменон отмечается, что Иевус — другое название Иерусалима. Римляне также переименовали этот город, дав ему название Элия Капитолина, но в обоих случаях старое название пережило новые.

Город Давида. Во 2 Царств рассказывает о том, как Давид овладел Иевусом, используя тайный ход от источника Гион для того, чтобы проникнуть за городские стены. С этого времени «поселился Давид в крепости, и назвал ее городом Давидовым» (2 Цар. 5:9). Впоследствии постройка Давидом дворца превратила Иерусалим в царскую резиденцию. Решение Давида править из Иерусалима придало этому городу, невыгодно расположенному как для торговли, так и в военном отношении, статус столицы. Политически нейтральный город, не

принадлежащий ни северным, ни южным коленам, стал также личной собственностью Давида.

Давид превратил Иерусалим в культовый центр своего царства, перенес в него ковчег завета (2 Цар. 6:1-19). Хотя Давиду не было позволено возвести храм, водворение ковчега в Иерусалиме навеки связало город с культом Яхве. Соломон, сын Давида, упорчил религиозное значение города, построив в нем храм Господень, символизирующий присутствие Яхве в Иерусалиме и среди Израиля. Уже при Давиде в Иерусалиме видели город царей и поклонения Богу, но именно Соломон превратил прежнюю цитадель иевусеев в истинную столицу и национальный религиозный центр. Функции царской резиденции и места хранения завета объединяются в Пс. 2:6, где Бог объявляет: «Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею».

В нескольких местах Ветхого Завета выражены представления о вечной природе Иерусалима. Нафан, в качестве представителя Яхве, обещает Давиду, что дом его будет царствовать вовеки (2 Цар. 7:16). Это обетование распространялось и на Иерусалим ввиду его функции царской резиденции. Вдобавок, Соломон говорит про храм, что это место, где Бог будет «пребывать... во веки» (3 Цар. 8:13). Хотя и царство, и завет будут навеки иметь своим средоточием Иерусалим (ср. Пс. 131), это обетование обусловлено рядом требований (3 Цар. 9:6-9).

Библия полна ссылками на драматизм конфликта, ощущаемого пророками и жителями Иерусалима из-за несовместимости «вечной» природы города с наличием этих условий. Исаия, например, уверен, что Господь защитит и спасет Иерусалим (Ис. 31:5), но понимает также, что необходимо выполнить определенные требования (Ис. 1:19-20; 7:9). Хотя пророк со скорбью осознает греховность города (Ис. 1:21-23), он, тем не менее, обретает вселяющее надежду видение его будущего (Ис. 2:3). Михей, современник Исаии, придерживается сходных взглядов (Мих. 3:12; 5:1-4). Пророки знали, что разрушение города близится, так как религиозная жизнь стала испорченной, и Иерусалим как дом завета должен был за это заплатить. Веры народа в то, что простое наличие культа послужит оберегающим от вреда талисманом, было недо-

статочно, чтобы спасти город от заслуженной кары.

Однако представления о том, что Иерусалим пребудет нерушимо, без сомнений, несколько окрепли благодаря чудесному избавлению города от осады его Сеннахиримом (4 Цар. 19:20-36). Почти столетием позже, после вероотступничества Манассии и реформ Иосии, на престол Давида в Иерусалиме взошел Иоаким. Пророк Иеремия, его современник, сразу же определил Иоакима как деспота, заслуживающего лишь «ослиного погребения» (Иер. 22:19). Иеремия поддерживал реформы Иосии, однако народ оказался слишком жестокосердным, чтобы принять перемены. Люди были убеждены, что несокрушимый город и храм Господень защитят их, несмотря на их испорченность (Иер. 7:4). Когда Иеремия отверг такие надежды и предсказал разрушение храма, как столетием раньше Михей, это едва не стоило ему жизни. Иерусалим не изменился, и в итоге плен был неизбежен.

Вавилонский плен создал предпосылки для превращения заброшенного, лежащего в развалинах Иерусалима в духовный символ иудеев. Иерусалим был важен не только в качестве царской резиденции для Израильского, а после смерти Соломона — для Иудейского царства, но и, на протяжении столетий, как «город великого Царя», Господа (Пс. 47:3; Мф. 5:35). С падением Иудейского царства политическое правление династии Давида прекратилось; с тех пор правление дома Давида воспринималось лишь в мессианском и эсхатологическом смысле. Евреи по возвращении из плена на развалины Иерусалима отстроили храм, но не дворец. Истинное владычество Бога было духовным, а не политическим.

Сион. Слово Сион, по-видимому, происходит от семитского корня, обозначающего крепостную башню на возвышенности. При его самом раннем употреблении в Библии крепость Сион отождествляется с городом Давида (2 Цар. 5:7). Сион, следовательно, был укрепленным холмом иевусеев, которым овладел Давид.

Первоначально Сион — географическое название города Давида, но с расширением городской территории, включившей Храмовую гору на севере, Сионом стали также называть местообитание Яхве (Пс. 9:12). Перемещение ковчега завета из скинии в городе непосредственно в храм могло по-

служить предпосылкой для такой перемены названий.

Название *Сион* редко встречается в исторических текстах, однако часто употребляется в поэтических и пророческих писаниях в качестве синонима для всего Иерусалима. Со временем Сион приобрел не только географические, но и символические смысловые оттенки. Иерусалим называют «дщерью Сиона» (Ис. 1:8) и «девствующей дочерью Сиона» (4 Цар. 19:21). Жители Иерусалима зовутся «сыны Сиона» (Пл.И. 4:2), «дочери Сиона» (Ис. 3:16) и «старцы дщери Сионой» (Пл.И. 2:10). В этих выражениях город персонафицируется. Такой перенос географического названия на местных жителей свидетельствует, что характер города в большей степени определяется особенностями его обитателей, нежели его архитектурой.

Туристам в современном Иерусалиме в качестве горы Сион показывают западный холм, а не город Давида. После всех изменений словоупотребления на протяжении столетий это название сместилось на запад, но археологические данные показывают, что изначальное местоположение совпадало с городом Давида. Независимо от того, где это название дислоцируется географически, свое подлинное значение Сион обретает на небе, где Бог будет обитать со Своим народом (Отк. 21:3-4).

Мория. Название *Мория* встречается в Библии только два раза (Быт. 22:2; 2 Пар. 3:1), и редкость употребления дает неверное представление о его значении в Библии. Аврааму Бог велел взять своего сына, пойти в землю Мориа и там принести его в жертву. Место находилось в трех днях пути от Вирсавии. Автор книг Паралипоменон, живший уже после плена, привязывает место жертвоприношения Исаака не только к Иерусалиму, но и конкретно к Храмовой горе. Это наиболее раннее упоминание такого отождествления, которое признано также Иосифом Флавием (Древности 1.13.1f [222-27]), в книге Юбилеев (Юб. 18:13), в раввинистической литературе и в мусульманской религии (хотя и с Измаилом в качестве сына Авраама). Такое отождествление подчеркивает святость Иерусалима и Храмовой горы, а также служит одним из оснований для мусульманского названия города — Эль-Кудс, «Святой (город)».

После того как Авраам был удержан от принесения в жертву Исаака и в качестве

заместительной жертвы ему был предложен овец, Авраам назвал это место Иеговире, «Господь усмотрит». Но общепринятым данное название все-таки не стало.

Отождествление Иерусалима со священной горой Яхве подразумевается во многих упоминаниях горы (еврейское *har*) в Ветхом Завете. Концепция священной горы в качестве божественной обители была распространена на древнем Ближнем Востоке. На побережье Северной Сирии к северу от Угарита священной горой была гора Цафон. Самый деятельный из богов Угарита назывался Ваал-Зафон. В Пс. 47:3 об Иерусалиме и Сионе, самой высокой горе Цафона, говорится: «прекрасная возвышенность, радость всей земли гора Сион; на северной стороне ее город великого Царя». Псалмопевец обратился к ханаанской символике, чтобы сделать хвалу Господу выразительней.

Исаия предвидит, что гора Господня в конце концов станет местом устремлений языческих народов. В последние дни «пойдут многие народы, и скажут: придите, и взойдем на гору Господню» (Ис. 2:3). Слово Господне будет исходить из Иерусалима; оружие народы переделают, изготовив земледельческие орудия, и люди больше не будут знать войн. Тогда Иерусалим действительно станет городом мира.

Ариил. Слово *Ариил* встречается в качестве названия города Давида пять раз и только в Ис. 29, причем значение его неясно. Возможно, оно обозначает «сердце Бога» или «лев Бога», или же, с некоторыми поправками, «город Бога». Поправки дают и прочтение «гора Бога», согласующееся с рядом уже отмеченных подобных названий.

Иерусалим после плена. Возвращение еврейского народа в Иерусалим произошло по указу персидского царя Кира, последовавшему за его завоеванием Вавилона в 539 г. до Р. Х.

Шешбазар, князь из дома Давидова, в 538 г. до Р. Х. повел на родину первую группу переселенцев, однако далее не встречается ни намек на восстановление монархии. Над переселенцами тяготела персидская государственная политика. В это время были предприняты попытка восстановить храм, но остроно он был только наполовину. Вторая волна возвращенцев прибыла в 520 г. до Р. Х., и строительство храма ускорилось благодаря увещаниям

пророков Аггея и Захарии; здание было завершено и освящено в 516 г. до Р. Х. Городские стены были отстроены под руководством Неемии (ок. 445 г. до Р. Х.). Ездра провел религиозные реформы, основываясь на «книге закона Моисеева», по всей видимости, Пятикнижии, с которой познакомился в Вавилоне (Неем. 8:1). На этом культе Яхве был в Иерусалиме полностью восстановлен.

Иерусалим в Новом Завете. Новозаветный Иерусалим — это Иерусалим Ирода, город через четыре столетия после времен Ездры и Неемии. За эти четыреста лет Иерусалим увидел падение Персидского царства и греческое господство. При египетской династии Птолемеев на Иерусалим и его жителей повлияли соблазны греческой культуры, дурно сказавшиеся на религиозном благочестии и обрядности, в особенности среди правящей священнической элиты (ср. 1 Мак. 1:14). Сирийская династия Селевкидов отняла у египтян контроль над Иерусалимом в 198 г. до Р. Х. И наконец, после того как Антиох IV осквернил храм, совершив на его жертвеннике заклание свиньи, благочестивые иудеи под предводительством семейства Хасмонеев (Маккавеев) подняли в 164 г. до Р. Х. восстание, чтобы очистить Иерусалим. Хасмонеи добились политической независимости и основали династию царей-священников, которые правили до тех пор, пока царем Иудеи не стал Ирод Великий.

Римляне покончили с независимым иудейским правлением в 63 г. до Р. Х. В 37 г. до Р. Х. они возвели на престол Ирода, и он начал осуществлять грандиознейшее строительство, какого Иерусалим еще не знал. Ирод построил новые городские стены, театр и амфитеатр, сооружения для состязаний атлетов, а также новый дворец. Благодаря реконструкции храма и расширению занимаемой им территории он стал жемужиной в царской диадеме Иерусалима. В это самое время Кумранская община, считавшая, что Иерусалимский храм презрен Богом, ожидала явления нового Иерусалима, полностью перестроенного в качестве Святого города и имеющего в центре новый храм (Храмовый свиток). Иерусалим Ирода просуществовал до войны с Римом в 66 — 70 г. по Р. Х.; тогда город пережил осаду и разграбление. Контекстом новозаветных ссылок является Иерусалим до его разрушения.

Иисус и Иерусалим. В синоптических евангелиях Иерусалим впервые упоминается в связи с историей рождения Иисуса: видение Захарии в храме (Лк. 1:5-23), поклонение волхвов (Мф. 2:1-12), представление Богомладенца Иисуса в храме (Лк. 2:22-38). Лука отмечает посещение Иисусом храма в возрасте двенадцати лет (Лк. 2:41-50); собственно говоря, новозаветные упоминания Иерусалима в основном сосредоточены в Евангелии от Луки и Книге Деяний. Иисус был искушаем сатаной на крыле храма перед самым началом Его служения в Галилее (Лк. 4:9-13). Далее, Лука приводит «рассказ о странствиях» (Лк. 9:51 — 19:27), когда Иисус обратил Свое лицо к Иерусалиму, предвидя те неизбежные события, которые должны были в нем произойти, поскольку, по замечанию Иисуса, «не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (Лк. 13:33). Иерусалим и его храм символизировали завет между Богом и Его народом, но отношения завета уже претерпели искажение. Лука говорит о слезах Иисуса и Его скорби из-за Иерусалима, а также приводит Его пророчество о разрушении города (Лк. 19:41-44).

Иудейское мессианство давно уже предвосхищало возвращение в город царя из дома Давидова. Вход Иисуса в Иерусалим в вербное воскресенье, описанный в Лк. 19, воспринимался в качестве царского шествия как сторонниками, так и противниками. Иисус увидел, что храм вместо центра духовности превратился в место торга. «Очистив» храм, Он возвратил ему должное достоинство.

Задачей Иисуса было вернуть человечество на путь исполнения воли Божьей. Хотя исполнение этой задачи через смерть Иисуса на кресте должно было произойти вне города, Иерусалим оказался ареной для страстей Господа. Лука описывает многие из событий этой последней недели: пасхальная вечеря, обвинения у первосвященника, отречение Петра и суд Пилата — все это произошло в Иерусалиме. Некоторые из явлений Христа после воскресения тоже случились в Иерусалиме (Лк. 24:33-49), где ученики должны были дожидаться излияния Святого Духа (Лк. 24:49). Евангелие от Луки кончается призывом Иисуса проповедовать во имя Его всем народам «начиная с Иерусалима» (Лк. 24:47).

Матфей отмечает святость Иерусалима в выражении «святый город» (Мф. 4:5), а Ии-

сус называет его «городом великого Царя» (Мф. 5:35). Название *Сион* у Матфея связано с исполнением пророчества (Мф. 21:5; ср. Рим. 11:26). Новозаветные упоминания Сиона в основном повторяют ветхозаветные тексты; однако небесный Иерусалим отождествляется с Сионом в Евр. 12:22 и в Отк. 14:1.

Упоминания Иерусалима у Марка встречаются главным образом в повествовании о страстях Господа; однако он отзывается о «камнях» храма (Мк. 13:1). Во всех трех синоптических евангелиях говорится, что во время распятия разодралась завеса Иерусалимского храма. Святое-святых, прежде средоточие завета, было тем самым открыто для нового завета с Христом.

Синоптические евангелия по большей части умалчивают о посещениях Иисусом Иерусалима в период между Его детством и последней седмицей, однако Евангелие от Иоанна восполняет этот пробел. Согласно Иоанну, Иисус «очистил» храм в начале Своего служения, вслед за первым чудом в Кане Галилейской (Ин. 2:13-16). Иисус также присутствовал на празднике кущей и учил в храме (Ин. 7:14). Еще Он исцелил слепого у купальни Силоам (Ин. 9). Исцеление больного у купальни Вифезда тоже отмечено у Иоанна (Ин. 5).

Павел и Иерусалим. В Деян. 1:4 говорится, что апостолы должны были ждать обещанного дара от Отца в Иерусалиме, и здесь началась проповедь Благой Вести (Деян. 2). В Иерусалиме Стефан поясняет разницу между христианством и традиционным иудаизмом. Этот город был столицей для раннего христианского сообщества, лидеры которого часто посещали храм ради молитвы. В Иерусалиме Павел воспринял свою миссию благовествования язычникам (Деян. 22:17-21). Павел ожидал, что нееврейские христиане приобщатся к Иерусалиму и ощутят свое родство с Иерусалимской церковью. Он деятельно побуждал внешние церкви присылать вспомоществование «для бедных между святыми в Иерусалиме» (Рим. 15:26).

Небесный Иерусалим. Новозаветные христиане придерживались взглядов о существовании «города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог» (Евр. 11:10). Далее, это — небесный Иерусалим, «гора Сион... град Бога живого» (Евр. 12:22). Его население составят те, чьи имена записаны на небесах. Эсхатологиче-

ский взгляд на Иерусалим, который выработался среди христиан в отличие от традиционного иудейства (ср. 60:14), предвосхищал исполнение обетования Царства через появление нового Иерусалима, сходящего «от Бога с неба» (Отк. 21:2). Этот город описывается в противопоставление городу, аллегорически именуемому Содомом или Египтом, то есть земному Иерусалиму, «где и Господь наш распят» (Отк. 11:8).

Библия начинается с буколической картины в саду Едема; кончается она урбанистической сценой, и этот город — Новый Иерусалим. Для христиан значение земного Иерусалима как Божьего местобитания, столь часто упоминаемого в Ветхом Завете, переосмыслилось и стало подразумевать небесный Иерусалим, истинное святилище Господа (ср. Гал. 4:26; Евр. 12:22-29). Тем не менее христиан всегда притягивает земной Иерусалим, равно привлекающий иудеев и мусульман, поскольку этот город на протяжении столетий сохранил свою роль центра трех монотеистических религий.

Keith H. Shovel

См. также: НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ.

Литература: M. Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*; G. A. Barrois, *IDB*, 4:959-60; M. Burrows, *IDB*, 2:843-66; R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*; P. J. King, *ABD*, 4:747-66; W. H. Mare, *ABD*, 6:1096-97; idem, *The Archaeology of the Jerusalem Area*; B. C. Ollenburger, *Zion the City of the Great King*; J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*; F. W. L. Walker, *Jerusalem: Past and Present in the Purposes of God*.

ИЗБАВЛЕНИЕ, ПЕРЕДАЧА В ДРУГИЕ РУКИ (DELIVER)

Ветхий Завет. Данное понятие (deliver) используется в Ветхом Завете в двух значениях. Первое из них не имеет богословского смысла и сводится к передаче в чье-либо распоряжение или собственность. Еврейское слово *nātan* встречается в Ветхом Завете в таком значении свыше тысячи двухсот раз. Иногда речь идет о передаче кому-либо вещей, например книг (2 Пар. 34:15), денег (4 Пар. 12:15), коней (4 Пар. 18:23) или одеяния (Есф. 6:9). Более часто это слово означает передачу людей в чьи-то руки, обычно в руки врагов: «Господь, по ненависти к нам, вывел нас из земли Египетской, чтоб отдать нас в руки Аморреев и истребить нас» (Вт. 1:27).

Во втором, богословском значении подразумеваются деяния Бога, спасающего Свой народ от опасности. Ключевые термины здесь — *nāsāl* («вытащить», «выхватить»),

pālaṭ («избавить»), *mālaṭ* («послать избавление»), *hālaṣ* («извлечь») и *yāša* («спаси»), и все они лежат внутри смыслового поля, связанного с искупительными деяниями Бога по отношению к Его народу. При таком словоупотреблении акцент делается на «извлечении» Богом тех, кто находится в опасном или бедственном положении.

В Ветхом Завете Бог почти всегда избавляет от мирских опасностей. Он спасает Своих праведников от врагов (1 Цар. 17:37; 4 Цар. 20:6) и от руки незаконных (Пс. 7:2; 16:13; 17:16-19; 58:2; 68:15; 70:4). Он спасает их от голода (Пс. 32:19), от смерти и могилы (Пс. 21:20-22; 55:14), от ада (Пс. 85:13) и от смерти (Ос. 13:14). Самый примечательный случай избавления, исход из Египта (Исх. 3:8; 6:6; 18:10), представляет собой решительное изъятие Божьей воли освободить Израиль. Обетование, что Бог освободит Свой народ от греха и от наказания за него, хотя упоминается и нечасто, но завершает изображение Бога в качестве избавителя человечества от всех страхов (Пс. 38:9; 39:12-14; 50:14; 78:9).

Тот факт, что Бог действительно спасает, является доводом в споре с языческими властителями, которые ставят под сомнение Его способность помочь Своим праведникам. Навуходоносор (Дан. 3:15, 28), фараон (Исх. 5:2) и Сеннахирим (2 Пар. 32:10-15) всячески поносили израильтян, веривших, что Бог избавит их. Последующие случаи Божьего избавления служили доказательством способности Бога спасти Своих праведников от самых могущественных сил мира сего.

Хотя Бог является могущественным избавителем, в распоряжении людей нет специальных приемов и способов, чтобы вызвать Его вмешательство. Все акты избавления осуществляются единственно по Его почину и выражают Его милосердие и любовь (Пс. 50:3; 70:2; 85:13). Поэтому незаконников спасти некому (Пс. 49:22). Божье избавление предназначено только для Его народа, для тех, кто верует и боится Его: «С милостивым Ты поступаешь милостиво... с чистым — чисто... Ты людей угнетенных спасаешь, а очи надменные унижаешь» (Пс. 17:15, 27). Нередко страх людей перед Богом и их веру в Него рассматривают как составную часть избавления (Пс. 21:5; 32:18-19; 33:7; Иез. 14:20). Их праведность спасает их (Пр. 11:6; Иез. 14:14, 20), но если они погрязнут в грехе и непокорстве,

Бог может предать их в руки их врагов (3 Цар. 8:46; Иер. 20:5; Иез. 11:8-9).

Новый Завет. Как и в Ветхом Завете, в Новом Завете мы также обнаруживаем оба значения («передать» и «избавить»). Греческое слово *paradidomai* («передать») используется, когда в чье-либо распоряжение передают людей (Мф. 5:25; 18:34; 20:19) или собственность (Мф. 25:14). Иисус употребляет это слово в пророчестве о Своей смерти от рук первосвященников и язычников (Мф. 20:18; Мк. 10:33; Лк. 9:44). Традиции и идеи также «передаются» другим (Мк. 7:13; Деян. 6:14; Рим. 6:17; 1 Кор. 11:2) в том смысле, что получившие их смогут ими пользоваться как ценным приобретением.

Второе значение усматривается в использовании слов *rhuomai* («вызволить») и *exaireō* («изъять»), которые в Новом Завете чаще всего выражают идею избавления от опасности или несчастья. Бог всегда выступает в качестве субъекта, а Его народ — в качестве объекта такого избавления. Избавление от мирских нападений, которое доминировало в Ветхом Завете, в Новом становится лишь фоном. Тем не менее исторические рассказы Ветхого Завета служат доказательством того, что Бог — великий избавитель. Например, перечислив примеры, когда Бог принес избавление, Петр заключает: «Знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а незаконников соблюдать ко дню суда, для наказания» (2 Пет. 2:9). Бог по-прежнему избавляет Своих праведников от смертельных опасностей (2 Кор. 1:10; 2 Тим. 4:17) и от злых людей (Деян. 12:11; 2 Фес. 3:2).

Доминирующей идеей в Новом Завете является Божье избавление людей от самых больших из грозящих им опасностей — греха, зла, смерти и суда. Такое словоупотребление, имеющее более явный богословский смысл, тесно связано с библейскими терминами, означающими спасение и искупление. Верующие должны молиться об избавлении от опасностей того зла, которое преобладает в мире сем (Мф. 6:13; Лк. 11:4). Силой Божьей верующие избавляются от «настоящего лукавого века» (Гал. 1:4) и от власти правящего сатаны (Кол. 1:13).

Злые побуждения, охватывающие человеческое сердце, вынуждают Павла стенать об избавлении: «Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7:24). И он же отвечает: «Иисус Христос,

Господь наш» (Рим. 7:25). Ответом на все мольбы об избавлении служит личность и служение Иисуса Христа. Он был предан на смерть ради нас (Рим. 4:25), чтобы избавить нас от всего, что угрожает нам в этой жизни и в жизни грядущей.

Окончательное избавление, ждущее человечество в день последнего суда, — избавление от грядущего гнева Божьего. И тогда снова народ Божий будет уповать на «Избавителя» (Рим. 11:26), Который вмешается и спасет от ужасной участи, уготованной для нечестивых, — на «Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева» (1 Фес. 1:10).

Уильям Э. Браун

См. также: СПАСЕНИЕ.

Литература: J. Schneider and C. Brown, *NIDNTT*, 3:200-205.

ИЗБРАНИЕ, ИЗБРАННОСТЬ

(ELECT, ELECTION)

Слово *избрание* означает, в сущности, «выбор». Оно подразумевает дифференциацию людей, средств, целей и объектов, предусматривающую выделение одного из них по сравнению с остальными, хотя при этом не обязательна негативная оценка этих остальных. При избрании задействована также воля, помогающая принять решение, и выражается предпочтение, — тем самым пытаются достичь желаемого. В таком предпочтении нередко присутствует идея благоволения и благословения. После того как Иудея из-за своих грехов была поработана в 586 г. до Р. Х., пророк Захария объявил о прощении, сказав, что Бог снова «изберет Иерусалим» (проявит к нему благоволение) и что ему дано указание: «Еще провозгласи и скажи: так говорит Господь Саваоф: снова переполнятся города Мои добром, и утешит Господь Сион, и снова изберет Иерусалим» (Зах. 1:17; 2:12).

В Писании слово *избрать* используется и по отношению к Богу, и по отношению к человеку. В последнем случае оно охватывает все принимаемые людьми решения. Мы избираем себе мужей или жен (Быт. 6:2), товарищей в трудах (Деян. 15:40), место, где жить (Быт. 13:11), и образ жизни, дурной или хороший (1 Пет. 4:3). Иногда лежащий перед нами выбор имеет крайние по своему значению последствия. Мы можем избирать жизнь или смерть (Вт. 30:19; 4 Цар. 18:32); мы можем избрать, служить ли нам Богу или не служить (Нав. 24:15). Наш выбор, по-видимому, соответствует тому, что мы есть. Доброе дерево приносит

добрый плод, нечистый источник дает нечистую воду, и свинья возвращается, чтобы вывалиться в грязи.

Бог также делает выбор, и в подавляющем большинстве случаев слово *избрать* означает в Писании выбор, сделанный Богом, а не людьми. В самом деле, мы нередко не знаем, что нам избрать (Флп. 1:22), и нередко наш выбор неверен и нуждается в Божьем исправлении. Давид избрал для себя строительство храма Божьего, но Бог сказал ему: «Соломон, сын твой, построит дом Мой и дворы Мои, потому что Я избрал его Себе в сына» (1 Пар. 28:6). В идеале люди должны избирать лишь правильное и угодное Богу (Ис. 56:4). Если мы будем согласовывать наш выбор с выбором Бога (присоединять нашу волю к Его воле), мы получим всю полноту Божьего благословения.

Поскольку обычно человеческий выбор определяется тем, что представляет собою человек, нет нужды доказывать, что выбор Бога делается в соответствии с тем, что представляет Собой Бог. Выбор Бога и Его решения полностью соответствуют Его вечной мудрости, доброте, справедливости, праведности и любви. Ничто из того, что решает совершить Бог, не может быть ни подлым, ни мстительным, ни неправильным. Бог не может действовать иначе, чем в соответствии со Своей вечной божественной природой. По этой причине люди могут полагаться на Бога во всем, что правильно, и наше высшее благо — избирать для себя волю Божью.

Это не означает, что мы всегда будем принимать Божьи пути и сделанный Им выбор. Зачастую это не так. Бывают времена, когда пути Божьи решительно расходятся с нашими путями и Его замыслы нам недоступны. Когда Аввакум столкнулся с греховностью своего народа, он в мольбе просил Бога ответить, почему Он принял решение не вмешиваться: «Доколе, Господи, я буду зывать?.. Для чего даешь мне видеть злодейство и смотреть на бедствия?» (Авв. 1:2-3) — таков был его вопрос. Однако ответ обескураживал больше, чем сама проблема. Бог избрал вавилонян в качестве Своего орудия для наказания греховной Иудеи (Авв. 1:12-13). Господь определил, что на Иудею должен обрушиться суд, но Он также определил, что Вавилон понесет ответственность за свои грехи и что в конце «земля наполнится познанием славы Гос-

пода, как воды наполняют море» (Авв. 2:13-14). Бог восторжествует, и Аввакум должен жить верой в Бога, потому что Божий выбор, каким бы необъяснимым он ни казался, в конце концов окажется самым лучшим (Авв. 2:4; 3:19).

Выбор Бога не только возникает внутри Его вечного существа и соответствует тому, что Он Собой представляет, но и основан на Его божественно избранном замысле. Это делает его целенаправленным, а не произвольным. Это не есть случайный набор действий или решений, лишенных внутренне-го согласования. Напротив, в гармонии с вечным замыслом, основанным на Божьей доброте, благодати и любви, Он вплетает Свою волю в ткань истории падшего человечества и в ней торжествует (Еф. 1:9-12). И опять же, мы не всегда способны разглядеть конечные цели этого замысла, но мы можем жить с уверенностью, что он действителен в нашей жизни и что он довлеет над вторичными планами и намерениями, вне зависимости от того, насколько насущными и всеобъемлющими они могут выглядеть в данный момент. Окончательное объяснение ждет назначенного срока; оно непременно сбудется и не обманет (Авв. 2:2-3).

Божье избрание ангелов. В Писании только один раз упомянуто об избранности ангелов (1 Тим. 5:21). В этом месте Павел заклинает Тимофея «пред Богом и Господом Иисусом Христом и избранными Ангелами» жить благочестивой жизнью. Здесь об ангелах говорится как об избранных — по всей вероятности, ввиду их испытанной добродетельности и совершенства. Подобно тому как Бог и Иисус Христос неизменно добры, добры и эти ангелы Божьи, и мы можем жить рядом с проявлением всех видов окончательной добродетели, имея перед собой такую точку отсчета.

Божье избрание Израиля. И в Ветхом, и в Новом Завете говорится об избрании Израиля по благодати. Это ясно изложено, например, в словах «тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле» (Вт. 7:6). Есть в этом какая-то неизъяснимая тайна. Израиль был избран не потому, что он был лучше, вернее, многочисленней или послушней всех остальных народов. Единственной указанной причиной избрания Израиля является любовь Бога: «так как Он возлюбил отцов твоих, и избрал *вас*, по-

томство их после них: то и вывел тебя Сам великою силою Своею из Египта» (Вт. 4:37). Избранность Израиля определяла содержание завета, который Бог заключил со Своим народом. Принимая условия завета, который свидетельствовал об избранности Израиля, Божий народ получил привилегию вступить в личные взаимоотношения с Богом. Но вместе с этим появилась и тяжелая ответственность. Израильтяне должны были слушаться Бога и безоговорочно выполнять Его повеления. В случае отказа следовать воле Бога они испытали бы на себе тяжесть Божьего суда в такой же мере, как испытали они Его благодать и благословения. «Только вас признал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» (Ам. 3:2). Однако апостол Павел полагал Божьи дары и Божье призвание необратимыми (Рим. 11:29) и считал, что непослушание Израиля не уничтожило призвания, но открыло путь к призванности для всех желающих. В этом, согласно Павлу, может заключаться высшая тайна: падение одного человека (Адама) означало искупление для многих, а греховность одного народа (Израиля) означала приглашение для всех остальных народов. Благодать Бога так велика и неисчерпаема, что она сметает любые ограничения завета с помощью самих этих ограничений (избрания).

Божье избрание места поклонения. Бог избрал Израиль, чтобы тот был Его народом и чтобы раскрыть ему истину о Себе. В эту истину входил также правильный способ поклонения Богу, так что Он избрал землю, в которой следует жить израильтянам (Вт. 10:11; 3 Цар. 8:48), гору, на которой должно происходить поклонение (Ис. 67:17), город, где нужно поклоняться Ему (3 Цар. 8:48; 11:13; 14:21), и храм для поклонения народа (3 Цар. 9:3; 4 Цар. 21:7). Бог также избрал священников (Чис. 16:5, 7) и способ, которым следовало совершать жертвоприношения.

Божье избрание людей для служения. Для того чтобы Израиль, а позднее Церковь могли быть народом Божьим, требовалось исполнять специфические функции руководства, считаясь при этом с выбором Бога. Если у власти оказывался не тот человек (что случалось слишком часто), он нередко навлекал бедствия. Если же люди просили совета у Бога и следовали Его наставлениям, то получали благословение. В Ветхом

Завете двумя областями, в которых осуществлялось официальное руководство, были светская и религиозная сферы жизни. Светским правителем был царь, и Израилу было сказано: «поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой» (Вт. 17:15). Таково было общее правило. Указывались и конкретные цари, такие как Саул (1 Цар. 9:15-17), Давид (1 Цар. 16:1-2) и Соломон (1 Цар. 28:5-7; 2 Пар. 1:8-10). Бог также давал указания в случае, если кто-то не был Его избранником (1 Цар. 16:5-10). В религиозной сфере колено Левино было избрано в качестве священников (Вт. 21:5; 2 Пар. 29:5, 11), а Аарон — в качестве первосвященника (Чис. 17:5, 8; 1 Цар. 2:27-28). В Новом Завете апостолы были первоначально избраны Христом (Лк. 6:13; Деян. 1:2), но затем, после вознесения Христа, Церкви потребовалось назначить апостола вместо Иуды. Тогда нашли двух кандидатов и стали молиться: «Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и Апостольства» (Деян. 1:24-26).

Божье избрание отдельных людей по различным причинам. Кроме потребностей определенного служения, Бог нередко избирал отдельных людей для особых задач и по особым причинам. Тому встречается немало примеров и в Ветхом, и в Новом Завете. В Ветхом Завете Бог избирал Весеилиа (Исх. 31:2; 35:30-33), Авраама (Быт. 18:19), Иакова (Пс. 134:4), Иуду (1 Пар. 28:4; Пс. 77:68), Моисея (Пс. 105:23) и Зоровавеля (Агг. 2:23). В Новом Завете Бог избирает некоторых людей в качестве свидетелей воскресения Христова (Деян. 10:41), Павла в качестве апостола язычников (Деян. 9:15; 22:13-14), Петра в качестве первого проповедника для язычников (Деян. 15:7) и Варнаву, чтобы тот сопровождал Павла в первом миссионерском путешествии (Деян. 13:2-3).

Божье избрание Мессии. Искупительное служение Помазанника Божьего, Мессии, было тщательно спланировано Богом. Мессия, Его Сын Иисус Христос, был избранным в силу Своего превосходства. В пророческих предсказаниях Ветхого Завета постепенно вырисовывается практически законченная картина того, каким должен быть Мессия, что Он должен делать и каковы будут результаты Его служения. В Исх. 42:1 о Нем говорится «избранный Мой, к Которому благоволит душа Моя». Эти же

слова Иисус услышал на горе преображения (Лк. 9:35), и Его мучители насмехались над Ним этими словами, когда Он вззошел на Голгофу, исполняя прореченное через пророков (Лк. 23:35). Позднее Петр размышляет об избранности Христа и считает ее предвечной (1 Пет. 1:20), каковой она в действительности и была, и говорит о божественно избранном предназначении Христа (1 Пет. 2:4-5) и Его избранном месте в качестве краеугольного камня Церкви (1 Пет. 2:6).

Божье избрание средств для достижения целей. В некоторых случаях выделяются особые средства, которые Бог избирает для исполнения Своих намерений. Обычно этим подчеркивается, что Божьи пути — это не те пути, которые бы выбрали люди. Так, Павел указывает, что Бог избрал немудрое, немощное и ничего для мира не значащее в качестве могущественного орудия спасительной благодати (1 Кор. 1:27-28). Иаков говорит, что Бог избрал бедных мира быть богатыми верой (Иак. 2:5).

Божье избрание спасения для верующих и сообщества верующих. В Писании спасение рассматривается как дело Бога. Люди погибли, и лишь Бог спасет их; кроме Него, нет другого Спасителя (Исх. 43:11) и нет другого замысла о спасении (Деян. 4:12). Кто бы это ни был, ложные ли боги, другие люди, ангелы, иные сверхъестественные существа или даже мы сами, — никому не дано спасти нас. Поскольку спасает только Бог, те, кто спасен, считаются теми, кого Бог выбрал (или избрал) для спасения. Это не значит, что они никоим образом не участвовали в своем спасении, но подразумевают, что Бог по Своему почину осуществил Свой замысел, даровал благодать и заслуживает всяческого доверия в том, что касается спасения Его народа. Никто из окончательно искупленных не может хвалиться, что сам себя спас или добавил хоть что-то к спасению, которое получил через Иисуса Христа.

Те, кто спасен, верующие в Иисуса Христа, называются избранными (Мф. 24:22; Рим. 8:33; Кол. 3:12; Тит. 1:1; Отк. 17:14). Такое словоупотребление основано на Ветхом Завете, где Израиль является богоизбранным народом. В Новом же Завете верующие являются избранными Божьими. Они называются избранными, потому что Бог избрал их для спасения (Мф. 22:14; Ин.

6:37, 39; 15:16, 19; Деян. 13:48; Рим. 11:5; 1 Фес. 1:4). Избрание это понимается как предвечный акт в соответствии с Божиим предведением или предопределением (1 Пет. 1:1-2; Еф. 1:4), а термин употребляется по отношению к тем, кто верует, а также к тем, кто способен уверовать, — избранными называются и все те, кого Бог еще спасет (2 Тим. 1:9).

Выбирая некоторых людей для спасения, Бог выбрал также, каким образом их спасти. Мессия Иисус является Избранныком Божиим, и верующие избраны в Нем (Еф. 1:4). Бог избрал возродить нас через слово истины (Иак. 1:18), дела Святого Духа (1 Пет. 1:1-2) и личную веру (2 Фес. 2:13).

Избранные Божьи выбраны специально, чтобы возвестить о совершенстве Бога (1 Пет. 2:9) и жить в послушании Христу (1 Пет. 1:2). Когда Бог избирает людей, те находятся под Его защитой — Бог во всем содействует их благу (Рим. 8:28), никто не может ни в чем обвинить их (Рим. 8:33), и ничто не может отлучить их от любви Божьей во Иисусе Христе, Господе нашем (Рим. 8:39).

Как и в Ветхом Завете в связи с Израилем, для верующих в Новом Завете приведена только одна причина, по которой Бог избрал их для спасения, — это Его любовь (Еф. 1:4-5).

Заключение. В Писании Бог раскрывается как любящая личность, как Творец, создавший вселенную и лично участвующий в ее делах, поддерживающий ее и устрояющий все в соответствии с благодатным предвечным замыслом. Чтобы исполнить замысел, Он избирает определенные дела, которые должны быть совершены, определенных людей для этого, определенные способы осуществления, предметом Его избрания является и осуществление Его искупительного замысла. Когда люди узнают Божий выбор и разделят его, они изведывают жизнь и благословение во всей полноте. Если же они отвергнут Его выбор, Бог все равно достигнет Своей конечной цели, но они понесут наказание, полагающееся за отвержение Божьей воли.

Уолтер А. Элуэлл

См. также: ИЗРАИЛЬ; МЕССИЯ.

Литература: G. C. Berkouwer, *Divine Election*; D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*; L. Coenen, *NIDNTT*, 1:533-43; F. Davidson, *Pauline Predestination*; G. Quell, *TDNT*, 4:145-68; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*; G. Schrenk, *TDNT*, 4:172-92; H. Seebass, *TDOT*, 2:73-87; N. Turner, *Christian Words*.

ИЗРАИЛЬ

(ISRAEL)

Имя и народ. Иаков, внук Авраама, был назван Израилем после того, как боролся с Богом (Быт. 32:28). Это имя представляет собой сочетание еврейских слов, означающих «борьба» и «Бог» («имя тебе... будет *yisrā'el*, ибо *sārēṭā* [ты боролся] с Богом [*el*], и человек одолевает будущеш»). Когда Иаков вернулся в Ханаан, Бог велел ему поселиться в Вефиле; там Бог еще раз явился Иакову и повторил, что отныне имя его будет не Иаков, а Израиль. За этим подтверждением имени последовало подтверждение завета Бога с Иаковом (Быт. 35:9-12), главное в котором — конкретные условия завета с Авраамом (Быт. 17:1-8). Это имя, выражающее идею борьбы, крепких объятий с Богом и преодоления, а также подтверждение Богом Его завета с Иаковом, свидетельствуют, что «Израиль» следует понимать как имя Иакова в завете. Это имя говорит, что он связан с Богом обязательствами жизни и любви. Его потомков иногда называют «евреями» (Быт. 39:14, 17; 40:15; 41:12) — во время египетского рабства (Исх. 1:15; 2:13), а время от времени и в других контекстах (например, Вт. 15:12; 1 Цар. 4:6 {синод. «по-иудейски»}; Иер. 34:9, 14). В конце концов они становятся известны как «иудеи» (первое упоминание в Иер. 32:12 {синод. 1 Цар. 27:10; в Синодальном переводе слово *евреи*, как правило, соответствует английскому *Hebrews*, а «иудеи» — английскому *Jews*). Употребление слов *евреи* и *иудеи* показывает, что окружающим народам потомки Авраама и Иакова были известны в национальном и/или этническом аспекте. Имя Израиль, однако, указывает на духовное, религиозное и связанное с заветом наследие потомков Иакова. Оно также говорит об особых взаимоотношениях национальных или этнических евреев или иудеев с Богом. Было время, когда это название относилось не ко всем потомкам Иакова, поскольку после разделения колен десять северных колен назывались Израиль, а южные колена — Иуда. После плена оно снова стало обозначать все сообщество.

Ветхий Завет нередко считает специфическими анналами национальной истории израильтян, их особой религии, их чаяний. К Писанию также прибегают как к источнику, помогающему понять искупительные деяния Бога ради Израиля и в его це-

лях. И хотя все эти аспекты ветхозаветного откровения, безусловно присутствуют, более полный его смысл заключается в том, чтобы раскрыть, как Бог Своей верховной властью избрал подготовить Израиль и использовать его в качестве Своего особого посредника. Бог осуществлял Свой замысел Царства ради всех рас, народов, национальностей и этнических групп.

Намерения Бога. Намерения Бога избрать Израиль можно раскрыть в пяти взаимозависимых и связанных аспектах.

Во-первых, Израиль должен был дать и действительно дал Мессию для Израиля и для всех народов мира. Бог обещал Адаму и Еве, что семя женщины будет поражать змея в голову и тем самым исправлять результаты непослушания, греховности и развращения людей, последовавших за их отпадением от Бога и нарушением завета. Из потомков Ноя в качестве носителя семени был указан Сим (Быт. 9:24-27). Затем был призван Аврам/Авраам, который услышал от Бога, что в нем благословятся все племена земные (Быт. 12:3). Именно через семя Авраамово (Быт. 15:5; 17:1-8) Бог должен был послать людям Мессию и даровать окончательную искупительную победу над сатаной, над грехом и его последствиями. Эта линия наследования сузилась до Исаака, Иакова/Израиля, Иуды и Давида. А до тех пор все потомки Авраама должны были делаться светом для народов мира (Ис. 9:2-7; 42:6; 49:6).

Во-вторых, неотделимо связанной с этой первой и всеобъемлющей целью была божественно отведенная Израилу роль, заключающаяся в том, чтобы создать, подтвердить и сохранить Писание, как Ветхий, так и Новый Завет. Это запечатленное Слово — надежное, непогрешимое свидетельство о том, как Бог сотворил вселенную и как Он замыслил даровать искупление и возрождение вселенной и ее обитателям. Без этих писаний не было бы свидетельств о том, что Бог сделал, обещал и исполнил. Когда Израиль сформировался в качестве народа под посредническим руководством Моисея, тот записал первую часть Слова; она была дополнена другими израильскими писателями, историками, поэтами, мудрецами и пророками. Итак, божественно предопределенное назначение Израиля заключалось в том, чтобы дать вечное живое Слово, Иисуса Христа (Ин. 1:1-3), а также богодухновенное, верное и непогрешимое запечатлен-

ное Слово всем народам мира — в том числе самим израильтянам.

В-третьих, Израиль, согласно определяющим наставлениям Бога, приобрел особую роль народа-посредника. Бог призвал Авраама с «окраины» известного тогда мира, чтобы поместить его в средоточие мест обитания народов. Здесь, имея в ближайшем соседстве малые земли, такие как Сирия, Аммон, Моав, Едом, Филистимская земля, Тир, Сидон, а в качестве внешнего окружения — арабов, египтян, хеттов, ассирийцев и вавилонян, Израиль был преобразован в драгоценное достояние, чтобы стать царством священников и народом святым (Исх. 19:4-6). Эта многогранная роль была отведена Израилу не ради самого Израиля. Израиль был избран, укреплен, испытан и поселен в расположенном в центре Ханаане для того, чтобы стать посредником между Богом и народами. Чтобы выполнить эту задачу посредничества, Израиль должен был жить в соответствии с раскрытым ему Словом Божиим, так чтобы другие народы восхищались и стремились присоединиться к благословениям, чудесам и славе той жизни, которая протекает под благодатным владычеством Бога (Ис. 2:1-5; Мих. 4:1-5). Изначальным назначением Израиля было не словесное свидетельство, а демонстрация обилия благословений в жизни, согласной с заветом. Неизраильтяне, привлеченные таким образом к Израилу, получали возможность ознакомиться с раскрытыми в откровении требованиями Бога и жить, подчиняясь им. Это произошло в случае Раав (Нав. 2:9-13), Руфи (Руфь 1:16-18) и Урии (2 Цар. 11:6, 11). Они не были ни евреями, ни иудеями, но стали истинными гражданами Израиля, народа Божьего завета.

В-четвертых, Бог, призвав и избрав Израиль, объявил, что тот, как народ, должен быть царством священников (Исх. 19:6). Моисей торжественно заявил, что израильтяне избраны отнюдь не по причине их собственных достоинств. Бог избрал Израиль, чтобы тот был Его народом завета/Царства, потому что любил его по благодати Своей (Вт. 7:7). Израиль же должен был принять на себя определенную ответственность. Народу надлежало признать и демонстрировать всей своей жизнью, что Бог — его исключительный и единственный Царь. Израильтяне не должны были признавать никаких иных богов в качестве своих верхов-

ных владык или источников жизни и наполняющих ее благословений. Израилю следовало понимать себя как теократическое сообщество под прямой властью Бога. В таком своем качестве израильтяне были призваны стать народом царским, любящим, послушным и богоугодным.

На израильтян, согласно замыслу Божьему, была возложена обязанность показать самим себе, своим детям, своим неизраильским соседям, живущим в пределах Ханаана, и окружающим народам, как они, в качестве искупленного и соблюдающего завет народа, будут жить жизнью теократического царства. Исполнить это можно было, лишь неотступно следуя трем наказам завета, установленного при творении: духовному, социальному и культурному наказу.

Духовный наказ призывал к общению любви с Богом и благоговейному поклонению, которое прославляло бы владычество Господа завета. Общение и поклонение Богу должны были осуществляться в семьях (например, на Пасху, Исх. 12), но в особенности — во дворе скинии или храма. Люди, и стар и млад, должны были собираться вместе и всем собранием воздавать должное своему Господу. Были предписаны способы такого соборного поклонения Богу. Скинии, а позднее храму — символическому и типологическому выражению для обетования завета «И буду ходить среди вас, и буду вашим Богом» {ср. Лев. 26:12; Вт. 20:1}, было назначено служить центром поклонения (Вт. 12:1-14). Позднее Моисей сказал израильтянам, что они могут собираться для поклонения Богу вокруг жертвенников на местах, где служат священники (Вт. 12:15-19). Яхве назначил священство и предписал порядок жертвоприношений, чтобы собрание израильтян могло поклоняться Ему в качестве благочестивого народа царства. Некоторые жертвоприношения должны были совершаться ежедневно (Лев. 6:1-8), другие — в соответствующие дни (по праздникам или в особых случаях); суббота должна была стать днем, когда не работают, но все сообщество поклоняется Богу. Бог постоянно напоминал Своему народу, что он не должен собираться для поклонения иным богам, потому что его Господь — Бог ревнитель (Вт. 4:15-24; 13:1-18). Также люди не должны были поклоняться Богу так, как каждому покажется правильным (Вт. 12:8); им надлежало соблюдать основные принципы послушания и выполнения

духовного наказа, изложенные в первых четырех заповедях.

Бог призвал Израиль в качестве сообщества завета, которое будет жить жизнью Царства и демонстрировать ее миру. Израиль должен был проявлять послушание и выполнять социальный наказ завета творения. В заповедях 5 — 7 изложены основополагающие наставления. Фундаментом сообщества была жизнь семьи; родителям надлежало обучать, наставлять и воспитывать детей (Вт. 6:4-9; Пс. 77:1-8). Дети в ответ должны были относиться к родителям с уважением и почитанием. Браки с не состоящими в завете людьми были строго запрещены (Вт. 7:1-6). Тем не менее тех, кто не являлся биологическими потомками Авраама, можно было избирать в супруги, если они становились членами израильского сообщества. Продолжение рода должно было рассматриваться как обязанность перед Богом, потому что потомство становилось в теократическом обществе продолжателем дела служения завету. Злоупотребление сексом строго запрещалось, как и прелюбодеяние.

Израиль в качестве святого народа должен был демонстрировать миру Царство Божье, почитая и выполняя культурный наказ завета творения. Предпосылками для этого должны были стать поклонение израильтян Богу и их социальная жизнь, проявляющаяся во взаимной любви и счастье в браке, в семье, внутри рода и во всем сообществе завета. Божий замысел о святости израильтян состоял в том, чтобы они были полностью обособлены от языческих обычаев в духовном, социальном и культурном отношении и посвятили себя своему всевышнему Господу, заповедовавшему: «Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19:2). Израиль, святой народ, должен был быть организован политически. Яхве — их верховный Царь. Старейшинам и судьям надлежало выполнять административные и судебные функции; священники должны были помогать им, особенно в том, что касается законов о здоровье.

Израиль, чтобы удовлетворить требованиям сделаться святым, политически организованным, управляемым и законопослушным народом, был призван жить обособленно от других народов. Бог отдал израильтянам во владение землю Ханаанскую, но не только для их собственного удо-

вольствия и благополучия, а чтобы Израиль мог служить народом-посредником для соседних народов. Каждое из племен и колен получило свой земельный удел, в котором они должны были уничтожить всех прежних ханаанских обитателей, так чтобы жить без влияния со стороны нечистых народов и иметь подлинную свободу привести свою жизнь в соответствие с Божиим замыслом. Израилю было обещано процветание, однако все материальные благословения предназначались ему в качестве средств для служения. Итак, израильтяне, как добрые управители, должны были благоустраивать и украшать свою землю и развивать искусства, способствующие улучшению их местообитания. Скиния и храм были примерами творений высокоразвитой культуры.

В-пятых, чтобы осуществить Свой замысел относительно погрязшего в грехе мира, Бог избрал Израиль в качестве Своего подданного в завете, чтобы он жил по вере и демонстрировал свою веру другим народам. Вера была у Ноя и Авраама, как и у многих других (Евр. 11). Эта вера подразумевала познание Господа, доверие Ему и жизнь, исполненную дерзновенных упований. Эта вера была неотделима от послушания всему тому, что Бог раскрыл о Своей воле. Через послушание Израиль должен был демонстрировать своему потомству и соседям, что влечет за собой верное служение Богу. Действительно, благодаря жизни по вере, послушанию и служению исполнялись замыслы Бога, раскрытые Им израильтянам. Таким образом, Израиль должен был осуществлять посредническое служение в качестве мессианского народа, а в надлежащее время дать миру Самого Мессию, воспринять и распространить записанное Слово Божье, а также показывать, что в Царстве Божьем жизнь проявляется во всей своей полноте, во всех своих делах и взаимоотношениях.

Привилегии Израиля. В устроении Божьего Царства привилегии подразумевают ответственность. Израиль, призванный и укрепленный для выполнения замысла Божьего, получил привилегии, соразмерные и соответствующие возложенным на него обязанностям. Таких привилегий было несколько.

Во-первых, привилегией Израиля было выступать перед народами представителем верховного Владыки вселенной и Его ото-

бражением. Привилегией Израиля было служение! Служение собственному эгоизму и самовозвеличение были бы полной противоположностью обязанностям и привилегиям потомков Иакова. Этот народ — как собрание, как сообщество, как нация — никогда не должен был рассматривать себя лишь как объект Божьего избрания, Божьей любви и провиденциальной доброты; израильтяне должны были считать себя в первую очередь подданными, призванными для служения. В служении, соответствующем Божьему замыслу, Израиль мог, благодаря дарованному ему привилегиям, обрести свое достоинство.

Во-вторых, привилегией Израиля были особые взаимоотношения завета с Богом. Бог говорит: «буду им Богом» (Иер. 31:33), называет Израиль Своим драгоценным достоянием, которое Он вернет Себе, и подразумевает, что Израиль — Его невеста (Исх. 19:4-6). Этот заветный/духовный брак был обязательством жизни и любви, которое Бог не мог нарушить. Он не мог разойтись со Своим народом, хотя на время отпустил его (Ис. 50:1). Израиль мог чувствовать себя в безопасности благодаря любви, доброте и верности Бога.

В-третьих, Израилю был предоставлен уникальный доступ к Богу. Бог обитал среди Своего народа. Сначала благодаря Моисею, а потом через священников, народ мог входить в местообитание Бога. Бог общался с израильтянами, принимая их жертвы, выслушивая хвалы и молитвы. Он говорил с ними прямо, посредством публичного чтения Божьего Слова, а также через пророков. В этих тесных взаимоотношениях Израиль мог познать характер своего Бога. Бог был верховным Владыкой, Всемогущим; Он говорил о Себе и проявлял Себя как милосердный, благой, долготерпеливый, человеколюбивый, верный, прощающий, праведный и справедливый (Исх. 34:6-7; Чис. 14:17-18; Пс. 102:8-13; Иона 4:2-3).

В-четвертых, привилегией израильтян было обладание землей и культурными благословениями, которые Бог приготовил для них руками хананеев. То была земля с цветущими городами, с домами, полными добра, с источниками чистой воды, покрытая виноградниками и фруктовыми садами (Вт. 6:10-12). Эта обетованная земля стала их наследственным уделом, владение которым предназначалось для служения, а не

для самоудовлетворенности и заносчивости. Эту землю никоим образом нельзя было считать вознаграждением или собственностью безотносительно к причинам, по которым она была дарована, — чтобы Израиль находился в центре местообитания народов и мессианский свет Божьего царства сиял для всех людей. Итак, в этой земле Израиль обладал привилегией выполнять духовный, социальный и культурный наказы. Она должна была стать местом отдохновения, процветания, спокойствия и мира; Израиль, следовательно, имел привилегию показывать всем народам, чему будет подобна исполненная и возродившая вселенная. Благодаря своей безмятежной жизни и служению Израиль мог обрисовать чаяния благословенного будущего для всех народов, которые присоединились бы к нему в вере, послушании и служении Богу, славя тем самым вселенского Царя.

В-пятых, в своей обетованной земле и среди соседних народов Израиль, как никто другой, имел привилегию провозглашать, что Бог царствует. Эта весть была одним из залогов для настоящего и будущего. Всевышний Бог владычествовал и распоряжался всеми делами, что вершились во вселенной, всем, что касается народов и отдельных людей. Моисей говорил: «Господь будет царствовать во веки и в вечность» (Исх. 15:18). Это же воспевали и псалмопевцы (Пс. 92:1-2; 96:1; 98:1-5). Пророки объявляли об этом Израилю (Ис. 52:8) и народам (Авд. 1:1, 21).

В-шестых, Израиль получил обетования относительно продолжения своего существования как народа. В этой привилегии крылась потенциальная опасность того, что возникнет ложное чувство неуязвимости, уверенность, что якобы независимо ни от каких обстоятельств Израиль как народ может надеяться пережить все времена. Однако с этой беспрецедентной привилегией было неразрывно связано требование, чтобы народ жил по вере, в послушании и служил Богу и Его замыслам относительно Его вечного Царства.

Отклик Израиля. В библейском откровении повествуется, как Израиль откликнулся на призыв уверовать, подчиниться и служить Божьему замыслу относительно потомков Иакова и на те привилегии, что были ему даны для исполнения Божьего замысла. Это откровение представляет собой рассказ о том, как самые разные люди

разнообразными способами проявляли свою верность, послушание и осуществляли служение, а также о том, что многие люди, зачастую большинство народа, проявляли неверность, непослушание и недостаточно ревностное служение. Бог, однако, оставался верным и неотступно создавал Свое Царство и осуществлял замысел о завете и его посредниках — через благословения, через отказ в благословениях и через исполнение в смягченном виде проклятий завета. Израиль никогда не подвергался полному истреблению как сообщество, хотя бывал сурово наказан, когда пренебрегал предостережениями, которые сделал Моисей (Вт. 28 — 29). Бог наказывал Израиля голодом, бедствиями, военными поражениями, чужеземным угнетением, а под конец — пленом.

Разрыв между жизнью согласно завету и его нарушениями выразительно иллюстрирует пример двенадцати сыновей Иакова. Десять братьев продали Иосифа в рабство и солгали о причинах его исчезновения. Иуда имел связь с женщиной, которую считал блудницей (Быт. 38), в то время как Иосиф противился сексуальным соблазнам в Египте. Несмотря на свое унижение, он оставался верным и служил своему Господу завета. Иаков упоминает о некоторых других грехах своих сыновей (Быт. 49:4, 5, 17, 27). И все же, несмотря на недостатки Иуды, было предсказано, что он станет предком Мессии, Которого Израиль должен был дать миру (Быт. 49:8-12). Иосиф же, богато одаренный благословениями (Быт. 49:22-26), признал верность Бога и Его верховное провиденциальное владычество (Быт. 50:19-20).

В Египте Израиль, как нарождающееся сообщество, страдал от порабощения; о сознательном послушании и служении Яхве после смерти Иосифа свидетельств немного — разве что рассказ о повивальных бабках, которые спасли Моисея (Исх. 1). Готовые к освобождению из рабства под руководством Моисея и добровольно поклявшиеся подчиняться и служить Яхве в качестве сообщества и народа завета (Исх. 19:8; 24:3, 7), сыновья и дочери Израиля вскоре, проявив непостоянство, выказали стремление вернуться к жизни в Египте (Исх. 32:2-8). Заступничество Моисея было услышано, и Израилю было провозглашено, что Бог остается верным, хранящим завет Богом, Чья

ревность содействует сохранению Его качеств и Его народа (Исх. 34:5-14).

Когда Израиль обзавелся скинией, получил Аароново священство и предписания относительно жертвоприношений и праздников, у людей появились все возможности, чтобы стать верующим, послушным, поклоняющимся и осуществляющим служение сообществом и теократическим народом. Но ропот и недовольство продолжались (Чис. 11:1; 12:1-2; 14:1-4; 16:1-3; 21:4-5); двое из двенадцати соглядатаев уверовали и восславили Бога (Чис. 13), а остальные десять этого не сделали, как и народ в целом. Когда под руководством Моисея и Иисуса Навина было завоевано Заиорданье, Бог через Моисея раскрыл народу, что Он, хранящий завет верховный Владыка неба и земли, призывает Свой народ и требует от него любви, послушания, поклонения и служения в качестве преданного народа завета. Иисус Навин, назначенный Богом, стал победоносным военачальником. Народ Израиля получил обетованную землю, возделанную, застроенную и плодородную.

После смерти Иисуса Навина люди неоднократно нарушали завет с Богом. Они подвергались наказаниям в виде военных поражений и экономических трудностей. Бог, всегда верный, посредством этих бедствий побуждал Свой народ признать Его и воздвигал руководителей, чтобы к людям вернулись свобода и благополучие. На протяжении неспокойного периода судей, от Гофонила до Самуила, Бог продолжает осуществлять Свой мессианский замысел. В это время выделяются фигуры судей, Вооза и Руфи, а также Самуила, судьи и пророка.

Верность Бога Своим мессианским замыслам и целям убедительно проявилась во времена Давида и Соломона. Давид, потомок Иуды, от семени Авраама и Сима, был помазан и возведен на престол. Давид, поэт и пророк, несмотря на свои грехи был человеком по сердцу Божьему. Он завоевал и покорил все земли, которые Бог обещал Аврааму (2 Цар. 8:1-14). Его царствование названо справедливым и праведным (2 Цар. 8:15). Завет был подтвержден и дополнен условиями, касающимися семени завета и вечной династии (2 Цар. 7:1-28). Его сын Соломон осуществил планы, которые Давид вынашивал относительно храма и поклонения Богу. Соломон отличался мудростью (3 Цар. 10:1-13), и блеск его теократи-

ческой монархии остался непревзойденным (3 Цар. 10:14-29). В Пс. 72 воспевается слава мессианского царства, начавшего осуществляться при Давиде и Соломоне, с тем чтобы полностью и окончательно реализоваться при Иисусе Христе.

Служение пророков способствовало исполнению замыслов Яхве. Моисей был истинным пророком; Самуил сыграл ключевую роль при помазании Давида (1 Цар. 16:13), а Нафан, обращаясь к Давиду, высказал одно из самых важных пророчеств, заверяя его, что его потомок будет царем, что престол и царство Давида пребудут вечно. В этом пророчестве народ Израиля как таковой не упоминается, скорее речь идет о центральной фигуре, о Давиде, и о его потомках. Израиль образует контекст, но в центре внимания — дом Давида, его престол и Царство, которое Бог приведет к еще более полному его осуществлению.

Однако расцвет, выразившийся в завете с Давидом, в его победах, в его справедливом и праведном правлении, в мудрости Соломона и величии его престола и царства, пошел на убыль. Замыслы Бога не стали менее значительными; привилегии, дарованные царскому дому Давида, первоначально даже были расширены. Но Соломон в свои последние годы и большинство членов династии Давида не проявляли ни верности завету и Царству, ни послушания в служении. Большая часть теократической нации отделилась, приняв имя Израиль. Колена Иуды, Симеона и Вениамина образовали основу продолжения сообщества, где Бог мог и дальше осуществлять Свои замыслы. Низший предел был достигнут, когда Израиль подвергся переселению в вавилонский плен в 722 г. до Р. Х. (4 Цар. 17:21-23). Малый остаток из Иудеи бежал в Египет (Иер. 41:16-18; 44:26).

Пророки продолжали возвещать Слово Божье, содержащее как предостережения, так и обетования. Иудея в особенности получала постоянные напоминания о том, что Божье царствование и завет будут продолжаться; обетование мессианского посредника повторялось до плена (Исаия и Михей) и после него (Иезекииль и Даниил). Потомки Иакова, израильское сообщество завета, будь то на родине или в плену, должны были продолжать существование, чтобы Божьи обетования завета, относящиеся к победе семени, представленного в династии Давида, и к всеобъемлющему Царству

Божьему, смогли в свое время исполниться. Итак, народ Израиля не был средоточием всего; таким средоточием были Божьи замыслы, которым надлежало осуществиться через Израиль. Израиль как народ должен был дать миру Мессию.

После плена потомки Иакова, чаще называемые теперь иудеями, чем израильтянами, образовали социальное и религиозное сообщество. Старания стать поклоняющимся, призванным народом затруднялись законничеством книжников и священников, а также разнообразными фанатическими устремлениями, неспособными снова превратить живущий в Палестине народ в единую нацию. Итак, хотя Израиль как нация более не существовал, он оставался социальным и религиозным сообществом. В этих условиях конечная цель призвания и существования Израиля полностью реализовалась в Иисусе, в точном соответствии с Божьим замыслом. Через сорок лет после вознесения Иисуса на престол Царства, то есть через тот же срок, в течение которого Израиль скитался в пустыне, израильское сообщество, храм и система жертвоприношений перестали существовать. Обетования, данные Богом Адаму и Еве, повторенные Аврааму, Иуде и Давиду, относительно побеждающего и царствующего Семени женщины, были исполнены до конца. Израиль, несмотря на его постоянное неверие, непослушание и непокорство, осуществил цели, для которых Бог его призвал и подготовил.

Современные проблемы, касающиеся Израиля. Связь Израиля с Писанием бесспорна. И Ветхий, и Новый Завет были написаны людьми, о которых известно, что происходили они из Израиля. Ведь Библия есть Божий дар миру через посредство народа Израиля — предпочтем ли мы говорить о Библии еврейской (Ветхий Завет) или иудейской (Новый Завет). Факт остается фактом: вся Библия была дана Богом через сообщество завета, характеризующееся верой, послушанием и служением. Моисей, а также священнописатели исторических, поэтических, мудрых и пророческих книг были служителями завета; ими же были новозаветные евангелисты, священнописатели исторических посланий и Апокалипсиса. Существуют, однако, серьезные расхождения во взглядах, касающиеся природы Библии в целом. Не есть ли это просто рассказ о происхождении, существ-

вовании и развитии народа Израиля? Другими словами, является ли Библия сугубо человеческой книгой, или это книга богодухновенная, повествующая о Божьем творении, грехопадении человека, о Божьем замысле искупления и возрождения и Его вечном Царстве, которое начало осуществляться в основном среди Израиля и благодаря ему? Слова Библии ясны и однозначны: Израиль послужил орудием Божьим для того, чтобы дать Библию всему миру.

Относительно происхождения Израиля библейское повествование высказывается определенно. Многие ученые, работающие в таких областях, как ближневосточная археология и историческая критика, предлагают иные мнения. Они не признают, что Израиль был народом численностью около двух миллионов человек, который жил в порабощении в Египте. Общеизвестно, однако, вполне определенные данные о том, что в Египте жила в рабстве некая группа семитов. Но обстоятельства и дата их драматического исхода не считаются исторически и археологически подтвержденными. Сходным образом, события у Синая, сорокалетнее скитание в пустыне и военное покорение Ханаана вызывают серьезные сомнения. Выдвигались альтернативные толкования, например, что небольшая группа людей, которым удалось бежать из египетского рабства, соединилась с другими группами, постепенно проникла в Ханаан и переняла многие из тамошних обычаев. Образование Израиля как нации трактуется как постепенное формирование союза племен различного происхождения. Данные, полученные археологами и историческими критиками, не признаны многими учеными, особенно евангельскими, консервативными учеными. Между тем, эти ученые показали, что археологические и научно-исторические исследования не противоречат сведениям Библии, а иллюстрируют их.

Третьим спорным вопросом, касающимся Израиля и тесно связанным с двумя вышеупомянутыми, является вопрос происхождения и природы израильской религии. Чаще всего обсуждают верования Израиля, способы поклонения и обряды. Писание свидетельствует, что вера Израиля была дана Богом в откровении, и поклонение Израиля направлялось Им. С помощью ученых, изучавших социальную организацию Израиля и его психологические осо-

бенности, исследователи соседних с Израилем народов и их религий пытались доказать, что многое из религиозной практики Израиля было заимствовано у окружающих народов. Израиль жил не в изоляции от своих соседей; у него были разнообразные, внешне сходные религиозные обычаи, такие как переносные святилища, система жертвоприношений, а также предметы культа, например, жертвенники. Тем не менее израильская религия по своему происхождению и в своей практике была уникальной. Бог раскрыл Себя Аврааму непосредственно, как это было и в случае Адама и Ноя. Он особо раскрыл им Себя в качестве Господа завета, и эти взаимоотношения завета во всем их многообразии и со всеми их следствиями были подробно расписаны Богом при помощи избранных Им посредников. Израильская вера, религиозная жизнь и деятельность своим происхождением были обязаны откровению, а не заимствованиям и не воспринятому из других верований. Следует добавить, однако, что Израиль не всегда оставался верен своему всевышнему Господу завета. В своей верности Богу израильтяне часто были непостоянны, и, согласно многим свидетельствам, Израиль проявлял непокорство, перенимая отвратительные идолопоклоннические обычаи своих соседей.

Много споров вызывает вопрос о Израиле и земле. То, что Бог обещал землю во владение Аврааму и его потомству, сомнений не вызывает. Но обещал ли Бог, что это будет безусловная, вечная собственность? Многие евангельские христиане верят, что это так; они говорят о Палестинском завете на основе своего понимания главы Вт. 28. Другие, не менее искренние, евангельские исследователи указывают на пять существенных факторов, ставящих ограничения такому подходу. Во-первых, Моисей вполне определенно указал, что послушание — основополагающее требование для того, чтобы наследовать землю и оставаться ее благословенными обладателями (Вт. 4:25-31; 28:15-68). Во-вторых, термин, переводимый как «вечное», чаще правильной перевести как «долгое», «на века». Этот термин не может обозначать вечное в смысле бесконечности, так как при возвращении Господа в конце времени будет установлен новый порядок, соответствующий новому небу и новой земле. В-третьих, Бог выполнил Свои обещания относительно земли и

всех ее пределов во времена Давида и Соломона (2 Цар. 8:1-4; 1 Пар. 18:1-13; 3 Цар. 4:20-21; Пс. 71:8). В-четвертых, обещание пророков о возвращении на землю после плена было исполнено, когда вернулся остаток (Езд. 2). В-пятых, в Новом Завете не говорится о Израиле как народе, владеющем землей веками; скорее, речь идет о верующем и состоящем в завете потомстве Авраама, наследующем мир (Рим. 4:13).

Еще одна проблема связана с истолкованием относящихся к Израилу пророчеств. Она очень близка к проблеме отношения Израиля к земле, Церкви и тысячелетнему царству (Отк. 20). Здесь следует учитывать ряд факторов. Пророки говорили о будущем Израиля. Однако они не всегда имели в виду Израиль как политическую целостность, как организованную нацию. Доминирует концепция остатка, особенно в смысле Израиля как верующего сообщества завета. Более того, когда пророки обращаются к своим современникам, они употребляют термины, которые были понятны людям того времени. Поэтому, когда пророки говорят о чудесном будущем народа, состоящего в завете с Яхве, они прибегают к простому урбанистической, пастушеской, земледельческой и естественной (природной) терминологии (Ис. 35). К исключительно буквальному толкованию, нередко продиктованному определенными предрассудками относительно Израиля как политической и национальной целостности, следует обращаться с крайней осторожностью, если не избегать его вообще.

Еще одна специфическая проблема касается взаимоотношений Израиля и новозаветной церкви. На основе чересчур буквального толкования ветхозаветных пророчеств относительно Израиля и в развитии того взгляда, что новозаветные священнописатели подразумевают политически организованную национальную целостность, а не верующее сообщество завета, постулируется строгое разграничение между Израилем как нацией и неиудейским новозаветным сообществом верующих, Церковью. Предполагается, что Бог думал о двух различных народах, имея особые замыслы относительно каждого из них. Многие библейские ученые в связи с таким разделением испытывают трудности. Следует помнить о некоторых из выводов, сделанных в предыдущих абзацах. Более того, Иисус никогда не говорил о продлении существо-

вания Израиля в качестве политически обособленной и религиозно ориентированной нации; скорее, речь шла о всеобъемлющем Царстве Божьем. И хотя справедливо, что Павел называл свой этнический народ «Израильтянами» (Рим. 9:3-5), он также называл всех истинно верующих в Иисуса Христа «семенем Авраамовым», наследниками согласно обетованию, относящемуся к потомкам Авраама (Гал. 3:29). Он также писал о всех верующих, о бывших язычниках наравне с этническими евреями, верующими в Иисуса Христа, как о Израиле (Гал. 6:16). Поэтому считается, что Павел, когда он говорит о своем этническом народе, в котором многие не приняли Христа в качестве обетованного Мессии, и о многих уверовавших язычниках, подразумевает, что все верующие, как евреи, так и неевреи, составляют «весь Израиль», то есть единое тело, верующее сообщество завета (Рим. 11:25-32).

И последняя проблема, о которой следует упомянуть, хотя можно назвать еще и ряд других, — это национальное существование Израиля в качестве тысячелетнего царства. Эта проблема имеет множество ответвлений, которые невозможно охватить в данном очерке. Достаточно сказать, что Иоанн отнюдь не писал, будто бы Израиль в качестве отдельной религиозно-национальной целостности будет представлять собой обособленное царство на протяжении тысячи лет. Так же и Иисус не говорил, что вернется на землю, чтобы царствовать в иудейском царстве. Вдобавок, многие ученые во времена прошлые и настоящие указывали, что Израильское царство, первоначально теократическое, затем монархическое под властью династии Давида, было прототипом вечного Царства, которое Иисус делает совершенным и вернет Отцу (1 Кор. 15:24-28).

Джерард Ван-Гронинген

Литература: F. F. Bruce, *Israel and the Nation*; L. A. DeCaro, *Israel Today: Fulfillment of Prophecy?*; A. Gileadi, ed., *Israel's Apostasy and Restoration*; W. Hendrikson, *Israel in Prophecy*; A. W. Kac, *The Rebirth of the State of Israel*; M. Karlberg, *JETS* 31/3 (1988): 257-69; G. E. Ladd, *The Last Things*; H. K. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*.

ИИСУС НАВИН: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(JOSHUA, THEOLOGY OF)

Верный воитель и руководитель Иисус Навин. Моисей дал Навину имя «Иисус», означающее «Бог избавил». Перемена его прежнего имени «Осия» («он избавил»,

Чис. 13:9; Вт. 32:44) отражает исповедание Бога Израилева в качестве Спасителя. Иисус Навин впервые упоминается в рассказе о войне израильян с амаликитянами (Исх. 17:8-13). По поручению Моисея он сражается и ведет израильян к победе. Таким образом, он олицетворяет воюющий Израиль. Когда Навин снова появляется в Исх. 24:13, он поднимается на гору Синай вместе с Моисеем. Позднее (Исх. 32:17) Иисус предупреждает Моисея о шуме, который поднялся в стане внизу, где Израиль начал поклоняться идолу. Он сопровождает Моисея при установлении завета и помогает следить за его соблюдением. Вместе с Халевом Навин высматривает землю Ханаанскую и оценивает благоприятно для израильян возможность завладеть ею (Чис. 14). Иисус хвалит землю обетованную и свидетельствует, что она является Божиим даром Израилю. И наконец, Иисус Навин назначен преемником Моисея и получает поручение заменить его.

В связи с образом Иисуса Навина в Пятикнижии возникают четыре богословские темы: Божие поручение Навину быть руководителем Израиля, его военная деятельность, его раздел земли Ханаанской и его роль в завете с Богом. В каждом случае за Навином стоят слово и власть Бога. Эти же четыре темы вновь возникают в Книге Иисуса Навина.

Поручение быть новым руководителем. В Нав. 1 указывается, что Иисус стал руководителем в качестве богоизбранного преемника Моисея. После смерти Моисея Бог прямо обращается к Иисусу, обещая ему и ту землю, что Он обещал Моисею (Вт. 34:4), и Свое присутствие, которым был благословлен Моисей (Нав. 1:3-5). Повеление быть твердым и мужественным (Нав. 1:6, 7, 9) предопределяет миссию Навина. В контексте обещанного пребывания Бога с Иисусом оно предполагает богоизбранность и поддержку, которые предваряют руководящую миссию Навина и обеспечивают ее успех. Остается только, чтобы Иисуса Навина признали в качестве своего руководителя израильтяне, и это происходит, когда он выполняет указанную Богом задачу, связанную с переходом реки Иордан. Этот чудесный переход реки — средство, с помощью которого Бог прославляет Иисуса Навина в глазах всего Израиля (Нав. 4:14).

Священная война и истребление хананеев. В первых двенадцати главах Иисус На-

вин вновь и вновь проявляет себя как военачальник израильтян. Богословский аспект его руководства сводится к вопросам священной войны и истребления всех обитателей земли обетованной. Как мог милосердный Бог допустить такое убийство, и убийство не только идолопоклонников хананеев, но и их неповинных детей? Можно упомянуть о суверенном владычестве Бога и Его гневном суде, однако вопрос об очевидной необоснованности такого уничтожения остается. Альтернативное, а возможно и дополнительное, объяснение обращает наше внимание на спасение семейства блудницы Раав и жителей Гаваона, которые избежали божественного гнева благодаря исповеданию веры в Бога Израиля (Нав. 2:8-13; 9:9-10, 24-25). Означает ли это, что такая возможность всегда сохранялась для любого, кто отказался бы от идолопоклонства и подчинился Израилю и Богу Израилеву? Хотя израильтяне, по-видимому, неохотно допускали мысль, чтобы кто-то из обитателей Ханаана мог уцелеть (Нав. 9:7), и жители Гаваона спаслись только с помощью хитрости, тем не менее, и это остается неопровержимой истиной, нам неизвестно ни одного случая, когда кто-то из хананеев исповедал бы господство Бога Израилева, а впоследствии был бы предан смерти. Что касается убийства невинных, никаких конкретных указаний истреблять детей не встречается. В повествовании об осаде Иерихона и резне в Гае упомянуты мужи и жены, молодые и старые, однако указаний на детей мы не находим (как противоположность «молодым»; ср. Нав. 6:20; 8:22-24, 25). Причиной может быть характер данных поселений — они были скорее крепостями, а не густонаселенными городами. При сожжении Асора говорится о полном истреблении — «побили все дышущее» (Нав. 11:11-14 {синад. «побили все дышущее»}). Однако даже в этом случае нет уверенности, что в городе оставался кто-то, кроме воинов, к тому времени, когда к нему подошли израильтяне. Все сказанное вовсе не призвано создать впечатление, будто бы убийств невинных не было, а лишь указывает, как мало в Библии сведений по этому вопросу. Концепция заклания, в соответствии с которой божественный суд требовал от Израиля проявить преданность Богу, убивая и истребляя всех, кто отверг Бога Израилева, была на древнем Ближнем Востоке весьма распространенной. В бого-

словии Книги Иисуса Навина уникальны как раз указания на исключения из этого правила, на оставленных в живых благодаря исповеданию ими веры в Бога Израилева и в Божью миссию Его народа.

Земля как наследие. Раздел земли Иисусом в главах Нав. 13 — 21 продолжил процесс, начатый Моисеем еще в Заиорданье. Хотя особую роль в Божьих обетованиях патриархам и Моисею играла земля к западу от Иордана, уделы Рувима, Гада и восточная половина удела Манассии тоже составляли часть того, что должно было стать землей Израиля. Поскольку Бог давал эту землю Своему народу в качестве наследия, уделы колен, равно как города левитов и города убежища, оказывались связанными с заветом. Это земельное наследие представляло собой материальное богатство израильских родов. Оно могло передаваться от поколения к поколению, дабы сохранять материальное благополучие семьи и приобщать каждое новое поколение к жизни, труду и вере предшествующих поколений. По этой причине многие из названий городов, приведенных в данных главах в перечнях городов и описаниях границ уделов, совпадают с именами семейств в пространном родословии 1 Пар. 1 — 9. Чисто теоретический характер этого раздела земли подразумевается, начиная с Нав. 13:1-7 и на протяжении всего описания раздела. Свидетельства о том, что хананеи продолжали занимать часть земли, не опровергают утверждение об исполнении всех Божьих обетований (Нав. 21:43-45). Напротив, эти обетования предвосхищают окончание процесса заселения Ханаана и полного овладения землей израильтянами, что и будет удостоверено Библией во времена царствования Давида и Соломона. Все повествование является свидетельством благодатного провидения Бога, заботящегося о жизни Своего народа, и верности израильтян, борющихся за овладение своим наследием.

Завет между Богом и Израилем. Установление завета, где ведущую роль сыграл Иисус Навин, — главенствующая тема книги. Подробное описание приведено в Нав. 8:30-35 и во всей главе Нав. 24. В обоих текстах благодаря руководству Иисуса Израиль устанавливает тесные взаимоотношения с Богом. По Божьей благодати Израиль способен овладеть своей землей и поклоняться одному только Богу. Однако связанные с заветом аспекты книги можно об-

наружить не только в этих текстах. В самом деле, обрезание и празднование Пасхи в главе Нав. 5, наравне с богословской ролью раздела земли как части наследия Израиля в завете с Богом, предполагает, что сохранение завета является существенной составляющей всей книги.

Текст, в котором подтверждается завет Бога с Его народом, включает в себя повторение слов, сказанных Господом через Моисея (Нав. 24:2). Далее следует обзор дел Бога, совершенных для патриархов, а также Моисея и Аарона, связанных с Его обещаниями и дарованием израильтянам земли. Все это дополняется постоянными наставлениями и заботой по отношению к нынешнему поколению со стороны Бога, Который провел израильтян через царства на востоке от Иордана, помог им перейти Иордан и участвовал в войнах на их стороне, так что они смогли овладеть землей. Перечисленные деяния понимаются как дары Бога Своему народу. В свою очередь, Его завет требует безраздельной преданности Господу как единственному Богу, Которому поклоняется Израиль. Народ отвечал согласием и призвал самого себя в свидетели, что не забудет Бога и не станет служить иным богам.

Бог Святой и спасающий. На протяжении всей книги освещается характер Бога, особенно в том, что касается Его святости и Его спасительных деяний. Божья святость видна в заповеданных и соблюдаемых обрядах. В их число входят установка в Галгале камней в память о переходе через реку Иордан (Нав. 4:19-24) и особой роли священства и ковчега завета в этом событии (Нав. 3 — 4), обрезание Израиля (Нав. 5:1-3), празднование Пасхи (Нав. 5:10), встреча Иисуса Навина с вождем воинства Господня (Нав. 5:13-15), специальные наставления о переходе Иордана с ковчегом (Нав. 3 — 4) и об обходе Иерихона на протяжении семи дней (Нав. 6), выявление согрешившего Ахана, его смертная казнь и увековечение места его захоронения (Нав. 7), сооружение жертвенника к востоку от Иордана в память о владениях Бога Израилева (Нав. 22:26-27) и установление памятного камня в Сихеме после обряда обновления завета (Нав. 24:26-27). Все эти обряды и памятники указывают на то, что Бог особо избрал Свой народ. Посягать на Божью святость — большой риск для тех, кто на это дерзает, как было в случае Ахана и многих людей,

которые противостояли израильтянам и тем самым противились Божьей воле относительно Его народа. Все они за свои грехи встретили смерть.

Спасительные деяния Бога явственно видны в военных победах Его народа над врагами, особенно в случаях свершений Бога в помощь израильтянам — чудесного разрушения стен Иерихона (Нав. 6:19), остановки бега Солнца и ниспослания града камней (Нав. 10:11-14). Представления о таких деяниях содержатся в уже упомянутом вероисповедании блудницы Раав, жителей Гаваона и Иисуса Навина. Отголоски о них звучат также в примечаниях о том, что враги Израиля прослышали о победах израильтян и устрашились (Нав. 5:1); о том, что благодаря пребыванию Господа с Иисусом Навиным его слава разнеслась по всей земле (Нав. 6:26), и что воины Ханаана узнали о деяниях Бога, но все равно отказывались признать Его владычество, о чем свидетельствует их упорство в войне с Израилем (Нав. 9:1-2; 10:1-5; 11:1-5).

Наследие народа. Тему послушания народа при овладении в соответствии с Божьей волей землей Ханаанской дополняет еще одна важная богословская тема — успокоение перед Богом. После войн успокоилась вся земля (Нав. 11:23). Точно так же народ обрел успокоение во владении своим наследием. Это общее правило справедливо в отношении всех частей земли. Встречаются также и конкретные указания, как в случае Халева — после завоевания им Хеврона земля успокоилась (Нав. 14:15) — и Иисуса Навина, поселившегося в Фамнаф-Сараи (Нав. 19:50). В рассказе о смерти и похоронах Иисуса, Иосифа и Елеазара, которым оканчивается книга (Нав. 24:29-33), указывается, что местом их последнего успокоения стали три участка, расположенных в центральной гористой части Палестины, страны, где Израиль осел в первую очередь.

Иисус Навин в контексте израильской истории. В качестве книги, которая образует переход от Пятикнижия и установления закона Моисеева к оседлому обществу во времена правления судей и царей Израилевых, этот труд отражает прежний идеал, когда руководитель типа Моисея вел народ в обетованную землю и пробуждал веру, чтобы овладеть ею. Благотатный Божий дар земли и забота Бога о народе в качестве его руководителя и наставника представляют собой свидетельство для пос-

ледующих поколений о руководящей Израилем божественной воле и о том, что неотступное соблюдение завета может принести народу Божию все благословения, связанные с овладением землей обетованной. Последующие преступления руководителей и народа Израиля навлекли божественный суд, в силу которого израильтяне лишились благословений и были переселены с земли обетованной в плен. Но и тогда обетования пророков предвосхищали полное восстановление благословений и возвращение на свою землю под руководством мессианского вождя, с которым народ придет к полному соблюдению завета и к обновлению обильных благословений этой земли, на которую так давно привел израильтян Иисус Навин.

Ричард С. Гесс

См. также: ИЗРАИЛЬ.

Литература: Т. С. Butler, *Joshua*; L. G. Lawson, *CBQ* 53: 25-36; M. H. Woudstra, *The Book of Joshua*; K. L. Younger, Jr., *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*.

ИИСУС ХРИСТОС

(JESUS CHRIST)

Для всех, независимо от воззрений, Иисус из Назарета является одной из наиболее значительных личностей, когда-либо живших на земле. Как ни одно другое историческое лицо, Он оказал Свое влияние на неисчислимое число людей и стал темой неисчислимого количества книг. Он — единственный, кто когда-либо обоснованно претендовал на то, чтобы быть чем-то большим, нежели просто человек, и на сегодняшний день насчитывается около миллиарда тех, кто чит в Нем высшее откровение Бога. Цель настоящей статьи — дать суммарное описание жизни Иисуса, изложить основы Его учения, предвдвая каждую тему кратким обзором ведущихся вокруг нее сегодня дискуссий. Общим введением служит краткий обзор природы источников, благодаря которым мы узнаем о жизни Иисуса и Его учении, а в заключение мы останавливаемся на том, Кем считал Себя Сам Иисус.

Природа источников. Важнейшими источниками для жизнеописания Иисуса являются и, по-видимому, навсегда останутся четыре евангелия. Периодически открывают что-то новое — рукописи Мертвого моря, книги и рукописи гностиков в Наг-Хаммади, в том числе апокрифическое «Евангелие от Фомы»; однако при всей их огром-

ной ценности эти вновь найденные тексты не сообщают нам ничего нового о Иисусе. Они либо относятся к слишком позднему периоду, слишком косвенны, слишком удалены географически, либо слишком очевидно искажают более традиционную христианскую мысль, чтобы иметь большое значение. Некоторые из этих материалов были доступны давно или стали доступными благодаря таким трудам, как двухтомник «Новозаветные апокрифы» Р. Уилсона, но никто не склонен переписывать на их основе историю Иисуса. Другие фрагментарные данные из иудейских и языческих источников также хорошо известны, имеют определенное значение, подтверждая уже известное, и довольно полезны. Из них мы узнаем, что Иисус жил во время правления цезаря Тиберия (14 — 37 г. по Р.Х.) где-то в Палестине; что Он был религиозным вождем, творившим чудеса и изгонявшим бесов, а позднее последователи сочли Его и Божеством; что Он был казнен — распят во время праздника опресноков иудейскими и римскими властями; что после Его смерти появились сообщения о Его воскресении. Все это весьма полезно — пусть даже христианская вера иногда представляется в этих источниках как безосновательное суеверие, — поскольку так или иначе, пусть и своеобразно, отражает то, во что верят христиане. Однако ничего нового к тому, что нам известно о Иисусе, эти сведения не добавляют. Чтобы Его узнать, следует обращаться к четырем евангелиям.

Поскольку евангелия по сути дела представляют собой единственный имеющийся у нас источник сведений о жизни Иисуса, неизбежно возникает вопрос об их надежности. По этому поводу можно сделать четыре замечания. Во-первых, не существует общепринятого определения, что такое надежность. Каждый вырабатывает подход к источникам, исходя из некоей точки зрения, в которой либо допускается возможность того, о чем в них рассказано, либо такая возможность отвергается, либо вопрос оставляется открытым. Если принять христианские предпосылки, история выглядит вполне правдоподобной; если принять нехристианские предпосылки, отказ от источников как ненадежных выглядит совершенно естественным. В сущности, дело не в источниках, а в их истолковании. Во-вторых, евангелисты и сам предмет их описания свидетельствуют в пользу своей

достоверности. Священнописатели старались составить истинный рассказ о Том, Кто называл Себя Истиной, делали это на основании скрупулезных исследований (Лк. 1:1-4) и готовы были пойти на смерть за то, что у них получилось в итоге их усилий. Это не обязательно доказывает истинность их результатов, но означает, что они не выдумывали заведомо ложных вещей. В-третьих, церковь с самого начала верила, что Бог принимал участие в создании этих текстов и тем самым гарантируется их достоверность. Эта уверенность еще ничего не доказывает, однако возникла она при общении с теми, кто знал Иисуса и видел Его воскресшим, кто на собственном опыте убедился в том, что говорится в источниках о Его воплощении. Если в этом они были правы, тем самым подтверждается надежность источников. В-четвертых, евангелия — все, что у нас есть. Если бы они могли говорить, они рассказали бы внутренне последовательную историю, которая заложила основание христианской веры и была подтверждена жизнью верующих от тех дней до нынешних. Нам просто неизвестен никакой другой Христос, кроме Того, о Котором говорится в евангелиях. Либо мы принимаем их, либо создаем своего собственного Иисуса на основе того, что считаем вероятным и возможным. Это может оказаться Иисус, приемлемый для модернистского или постмодернистского мышления, однако это не будет Иисус евангелий.

Евангелия в качестве источников есть то, что они есть, они с начала до конца пронизаны сверхъестественными событиями и ведут речь об Иисусе, Который слишком могуществен и загадочен для нашего современного разума. Их надлежит проверять со всей тщательностью, но одновременно и позволить им говорить самим за себя, и принимать их такими, какие они есть; это — документы веры, честно излагающие самое достоверное, что удалось выяснить о словах и делах Иисуса.

Жизнь Иисуса. *Поиски настоящего Иисуса.* От времени жизни Иисуса до конца XVIII века никому не приходило в голову искать подлинного Иисуса. Евангелия считались богодухновенными, дающими точное жизнеописание Иисуса; следовательно, в них можно было найти подлинного Иисуса. Перемена произошла с наступлением века Просвещения, когда истинность евангельей перестали рассматривать как Божию

данность. К евангелиям следовало относиться так же, как и к любой другой книге; элементы сверхъестественного надлежало целиком отринуть, либо трактовать как мифы или символы некоей высшей истины. Это означало, что настоящего Иисуса, Иисуса полностью объяснимого на основе человеческих представлений, необходимо было извлекать из благочестивых, но исторически недостоверных материалов, в которых Его образ был затушеван.

В продолжении XIX столетия было написано невообразимое количество жизнеописаний Иисуса, в которых предпринимались попытки реконструировать, Кем же в действительности был Иисус, иногда воистину обнаруживающие проницательность, но в большинстве случаев настолько далекие от евангелий, что Иисус становился практически неузнаваемым. Некоторые из них приобрели огромную популярность по причине своей крайней оригинальности, например «Жизнь Иисуса, критически переработанная» Д.Ф.Штрауса (1835 — 1836) и «Жизнь Иисуса» Э.Ренана (1863), но большинство из них пришли и ушли и сегодня практически неизвестны. В 1903 г. Альберт Швейцер составил обзор более чем двухсот подобных жизнеописаний и убедительно показал, что ни в одном из них подлинный Иисус не выявлен.

Эти ранние попытки обнаружить подлинного Иисуса, получившие название «Старый поиск», были отвергнуты в начале XX века группой богословов, возглавляемой Рудольфом Бультманом, которая полагала, что «исторический Иисус», в сущности, не имеет отношения к христианской вере. Христианам надлежит связывать свою веру с воскресшим Христом, а не с исторически реконструированным Иисусом. Они также были уверены, что никакие элементы сверхъестественного в евангелиях — девственное зачатие, чудеса Иисуса и Его телесное воскресение — не имели отношения к истине, а представляли собой лишь древний способ выражения современного экзистенциального опыта.

Крайний скептицизм этого течения породил в 1950-х г. сильную ответную реакцию, названную «Новый поиск исторического Иисуса» и возглавленную некоторыми из учеников Бульзмана, в частности, Э.Кэзemannом и Г.Борнкамом. Книги Борнкама («Иисус из Назарета», 1956) и Дж.М.Робинсона («Новый поиск исторического Ии-

суса», 1959) стали кульминацией этого направления, но и оно постепенно сошло на нет, ибо само по себе было слишком проблематичным и, страдая половинчатостью выводов, вряд ли могло что-то значить.

Вслед за этим были предприняты многочисленные новые попытки выявить настоящего Иисуса, в целом получившие название «третьего поиска». Они включали в себя все: от изображения Иисуса в виде мага (М. Смит, *Волшебник Иисус*, 1979) или марксиста (М. Махорек, *Марксистский подход к Иисусу*, 1976) до представления Его откровенным мошенником (Б. Тиринг *Человек Иисус*, 1992). Другие писали об Иисусе в более традиционном ключе (Д. Гатри, *Мессия Иисус*, 1972; Б. Ф. Мейер, *Цели Иисуса*, 1979), а третьи предприняли научные усилия, чтобы выяснить, что можно считать известным об Иисусе с чисто исторической точки зрения, например, Э. П. Сандерс (*Иисус как историческая фигура*, 1995) и Дж. П. Мейер (*Иудей-отщепенец*, 2 тома, 1991 — 1995). Джон Ройманн попытался классифицировать все это (начиная с 1900 г.) по двадцати различным категориям, таким как «Типы жизнеописания», «Некоторые ключевые примеры» (Reumann, pp. 520-24).

Этот обескураживающий сумбур жизнеописаний порождает вопрос — а существует ли «настоящий» Иисус? Ответ на него в конце концов должен привести нас к единственному достоверному источнику, который у нас имеется, а именно, к четырем новозаветным евангелиям. Любая реконструкция, фундаментально отличающаяся от того, что в них написано, не сможет ни просветить церковь, ни укрепить ее, да и не выдержит испытания временем. Иисус всегда будет ускользать от нас, коль скоро мы будем искать Его только в истории, и любая попытка изобразить Его просто как еще одну составную часть истории неизбежно окажется неубедительной.

Жизнь Иисуса. Детство и отрочество Иисуса. Два из четырех наших канонических евангелий (от Матфея и от Луки) содержат материалы, относящиеся к земной жизни Иисуса до начала Его общественного служения. У Матфея основной акцент делается на том, что Иисус является потомком Давида; поэтому он сосредотачивается на линии Иосифа, законным наследником которого был Иисус. Лука излагает данные, собранные со стороны Марии, полученные

либо от самой Марии, либо от знавших ее людей. Между этими двумя повествованиями почти не существует точек соприкосновения.

События, предшествующие рождению Иисуса, связаны в первую очередь с двумя чудесными зачатиями, первое — Иоанна Крестителя, а второе, конечно, Иисуса. Отцу Иоанна, священнику Захарии, было сказано ангелом Гавриилом, что его престарелая жена Елисавета в свои преклонные лета родит сына. Марии тот же самый ангел, Гавриил, сказал, что она, несмотря на свою девственность, зачнет сына. Реакцией Захарии было недоверие, в то время как Мария приняла эту весть с благоговейной радостью (Лк. 1:18, 38).

Из-за назначенной цезарем Августом переписи Марии с Иосифом пришлось отправиться в Вифлеем, где во время последних лет жизни Ирода Великого под славословие ангелов и пастухов родился Иисус. Точная дата рождения Иисуса дебатировалась, и возможным считается любое время от конца 7 г. до 5 г. до Р.Х. Иисус был обрезан на восьмой день (Лк. 2:21), а на сороковой день принесен в храм в Иерусалиме, чтобы быть представленным Господу, а Его родители смогли ритуально очиститься в соответствии с левитскими обрядами (Лк. 2:22-38; Лев. 12:1-8). Они вернулись в Вифлеем, где, очевидно, и намеревались остаться. С востока пришли волхвы, следуя за чудесной звездой. Они нашли Иисуса после распросов в Иерусалиме, которые встревожили тамошних правителей. Это посещение могло произойти года через два после рождения Иисуса. Намерение Ирода убить Иисуса в младенчестве было предотвращено Богом, и семейство спаслось бегством в Египет. После того как Ирод Великий умер в 4 г. до Р.Х., семья решила вернуться в Назарет, прослышав, что Иудеей (где находился Вифлеем) вместо своего отца правит уже Архелай. Приводится только один эпизод из отроческих лет Иисуса. В свои двенадцать лет, то есть по иудейскому обычаю — на пороге взрослости (Лк. 2:41-50), Он проявил Свое глубинное родство с храмом и делами Божьими.

Эти события характеризуются чудесностью и экстраординарностью. Необходимость в современных попытках представить их в виде набожных домыслов или мифов возникает только у тех, кто неспособен принять как факт прямое вмешательство

Бога в дела человеческие. Эти события полностью согласуются с остальной частью экстраординарной жизни Иисуса и поистине представляют собой подходящее для нее начало.

Год безвестности. Джеймс Столкер подразделяет трехлетнее общественное служение Иисуса на год безвестности, год публичной славы и год оппозиции. Хотя это не совсем точно, но для описания данного периода довольно полезно.

Год безвестности начался примерно в 26 г. по Р. Х. Иоанн Креститель объявился в пустыне неподалеку от Мертвого моря с проповедью о крещении и покаянии ради прощения грехов. Некоторые ученые связывают Иоанна с Кумранской общиной. Хотя это возможно, учение Иоанна полностью отличается от ее учения. Иоанн представлял собой исключительную фигуру, вызывающую в памяти дни пророка Илии. Он высказывался против ошибочных надежд на иудейское происхождение, настаивал на обращении перед лицом грядущего суда, требовал перемены образа жизни в качестве свидетельства такого обращения и говорил о грядущем Мессии, предтечей которого является. Осуждение Иоанном незаконного брака Ирода Антипы с женой собственного брата вызвало у последней ярость, что привело к заточению Иоанна, а в конце концов и к его смерти. Иисус отзывался об Иоанне и его учении в самых похвальных словах, несмотря на недоверчивые расспросы Иоанна, заключенного в темницу.

Иисус отправился из Назарета креститься у Иоанна, чтобы «исполнить всякую правду» (Мф. 3:15). Иисус проявил понимание Своей миссии, отождествляя Себя с грехами мира в самом начале Своего служения. С небес последовало божественное подтверждение в виде гласа Бога и нисхождения Святого Духа в облики голубя (Мф. 3:16-17). Это утверждение единства Святой Троицы позднее повторяется в конце Евангелия от Матфея (Мф. 28:19).

Вслед за крещением Иисуса наступило время суровых испытаний в пустыне, когда определилась решимость Иисуса выполнять Свою задачу и понимание Им Своей миссии.

После короткого путешествия в Кану Галилейскую, где вода была превращена в вино, Иисус вернулся в Иерусалим к Пасхе 27 г. по Р. Х. Изгнание Им меновщиков из

храма было чем-то большим, нежели простым неприятием безнравственного обычая. Он отверг самый храм, предложив Себя в качестве нового храма для нового Божьего народа (Ин. 2:18-21).

Где-то к осени 27 г. по Р. Х. Иоанн Креститель был заточен в темницу. Иисус воспринял это как знак вернуться в Галилею и приступить к собственному служению. Пока проповедовал Иоанн, Иисус держался в тени. Теперь же, когда Иоанна не было, пришла полнота времени. На обратном пути в Галилею Иисус довольно прямо объявил женщине у колодца Иаковлева в Самарии о Своих необычных, новых идеях. Настало время, когда для истинного поклонения Богу не важно станет, где оно происходит, в Самарии или в Иерусалиме, а важно будет, каким образом оно осуществляется. Бог взыскует правильного отношения, поклонения в духе и истине, а не правильного места поклонения (Ин. 4:21-24).

Иисус, придя в Галилею, был с радостью встречен ее жителями (Ин. 4:45), все прославляли Его, когда Он начал проповедовать Благою Весть о царстве Божьем (Мк. 1:15; Лк. 4:14-15).

Год публичной славы. Служение Иисуса в Галилее и в землях на север от нее описано евангелистами со многими подробностями, и хотя в целом это было время общественного признания Иисуса простыми людьми, тучи оппозиции начинали сгущаться в иерусалимских официальных резиденциях.

Столкнувшись поначалу с неприятием в родном Назарете, Иисус обосновался у Галилейского моря в Капернауме, используя его в качестве своеобразной базы для Своего служения в Галилее. Огромные толпы людей начали следовать за Иисусом благодаря тем чудесам и исцелениям, которые Он совершал, но также благодаря проповеданным Им словам благодати. Вместо того чтобы размениваться на мелочные установления, сложившиеся в библейской традиции, Иисус подчеркивал Божью любовь и близость к каждому лично. Закон был создан для людей, а не люди для Закона. Благая Весть о Царстве состоит в том, что сила Божья открывается для всех, кто уверовал в Бога и ниц духом, чист сердцем, имеет любовь, милостив и миротворит. Иисус видел в Себе воплощение и основание Царства и предлагал Себя людям в качестве Того, Кто несет им это Царство (Мф. 11:25-30). Матфей подытоживает это в словах «ходил

Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф. 4:23).

Иисус в это время совершил по меньшей мере три больших проповеднических странствия по Галилее, а также два, которые привели Его в языческие земли на севере и на востоке. В одном случае Он счел необходимым разослать Своих только что назначенных представителей, апостолов, совершать служение Его именем, так как задача была слишком необъятна, чтобы справиться с ней в одиночку (Мк. 3:13; Лк. 9:1-2).

Трудно было бы решить, какой из многочисленных эпизодов, о которых рассказано в евангелиях, является наиболее важным, поскольку мы уже имеем дело с избранными эпизодами, которые с самого начала считались наиболее важными. Тем не менее четыре из них представляются наиболее поучительными. Во-первых, Иисус избрал двенадцать из числа Своих приверженцев, чтобы составить руководящее ядро (Мк. 3:13-19). Это должно было способствовать появлению нового Израиля, который со временем сменил бы старый в качестве народа Божьего. Во-вторых, когда Иоанн Креститель из темницы прислал спросить у Иисуса, Он ли Мессия, Иисус ответил в духе такого определения мессианства, которое связано со служением и страданиями, а не с немедленной победой (Мф. 11:2-19). И здесь Иисус еще раз указывает, что прежний век подходит к концу и занялась заря нового века. В-третьих, после чудесного насыщения пяти тысяч человек, в посвященной этому событию проповеди в Капернауме Иисус предлагает Себя в качестве сущности Царства, в качестве сшедшего с небес хлеба, новой манны в новой пустыне (Мф. 14:13-21; Ин. 6:1-69). В-четвертых, во время второго путешествия Иисуса за пределы Галилеи Иисус раскрывает в Кесарии Филипповой и при Своем преображении, Кем Он в действительности является и какую окончательную задачу пришел исполнить (Мк. 8:27-38; 9:2). Он — предвечный Сын Бога, пришедший умереть за грехи мира.

Год оппозиции. Когда служение Иисуса в Галилее подошло к концу, Он приготовился пойти на юг, чтобы продолжить Свой труд в Перее и Иудее. Он знал, что идет в опасные земли. Еще пока Он был в Галилее, из Иерусалима присылали соглядатаев и по-

рученцев, чтобы следить за Его действиями и, возможно, обнаружить основания для выдвижения против Него официального обвинения. Из того, что делал Иисус, им не нравились три вещи: Он нарушал день субботний (Мф. 12:1-8; Мк. 3:1-6); Его чудесные исцеления приписывали бесовской силе, а не божественному вмешательству (Мк. 3:22-30); Он отказался от традиционных правил относительно омовения рук и, нанося оскорбление за оскорблением, обвинил руководителей народа в лицемерии (Мк. 7:1-13). Пока Иисус находился в Галилее, Он более-менее был вне пределов их юрисдикции, но путешествие в Иерусалим спровоцировало бы открытый конфликт.

Иисус подоспел как раз к празднику кушечей (сентябрь — октябрь) в 29 г. по Р. Х. Конфликт разразился немедленно, одни говорили, что Он — Мессия или пророк, другие это отрицали (Ин. 7:11-13, 40-43). Иисус объявил о Себе, что Он — вода живая, свет миру, особо послан от Отца, дарует жизнь вечную и предвечен в Своем существовании (Ин. 7:16, 37-38; 8:12, 16, 28, 51, 56-58). Разногласия еще более углубились, когда Иисус исцелил человека, слепого от рождения. Правители не могли этого отрицать, и их враждебность к Иисусу из-за этого только усилилась.

Иисус странствовал по Иудее и Перее, при этом учил, проповедовал, исцелял, как делал и в Галилее. Однажды Он послал группу из семидесяти двух учеников, по двое, чтобы проповедовать и исцелять Его именем, зная, что времени Ему остается немного. Некоторое время Он провел в Вифании, где произошло еще одно примечательное чудо (воскрешение умершего Лазаря). После короткого путешествия назад на север, которое еще раз привело Его к границам Галилеи, Иисус через Иерихон последний раз пришел в Иерусалим.

На протяжении этого времени Иисус подготавливал учеников к тому, что должно было произойти, хотя им трудно было примириться с тем, что Он идет в Иерусалим, чтобы умереть там и вновь воскреснуть. Их мысли были заняты грядущей славой и тем могуществом, которое так властно проявлял Иисус. Для Иисуса торжество в Иерусалиме означало смерть и воскресение; для учеников оно означало особое и очевидное место в Божьем Царстве. Иисус пытался объяснить, чего им будет стоить ученичест-

во, но Его ученики словно были не в состоянии это услышать (Лк. 14:25-35).

Суд и смерть Иисуса. Иисус пришел в Иерусалим в воскресенье перед Пасхой (март — апрель) в 30 г. по Р.Х., войдя в город под приветствия народа в сиянии славы. Он повторил Свои действия трехлетней давности, снова продемонстрировав Свою власть над храмом. В народе это вызвало небывалый интерес и смятение, в сердцах же руководителей разгорелась смертельная ненависть.

В продолжение этой недели сохранялся открытый и неразрешимый конфликт с властями, которые строили планы, как им избавиться от Иисуса, приблизившись к Нему с помощью Иуды, одного из двенадцати апостолов.

Вечером в четверг Иисус совершал пасхальную трапезу со Своими приверженцами и основал для них обряд причащения, который подразумевал соучастие в Его близящейся смерти и выражался в том, чтобы разделить хлеб и вино. Это было установление нового завета, предсказанного Иеремией (Лк. 22:17-20; см. Иер. 31:31-34).

Агония Иисуса началась в саду Гефсиманском, где Он был взят под стражу, когда пришел туда помолиться. Он был отведен в дом первосвященника, где Его допрашивали, сначала Анна, затем Каиафа, а потом и собравшийся в полном составе синедрион, иудейский орган власти. Трудно оказалось найти нужных свидетелей, но было выдвинуто обвинение в богохульстве, так как Иисус объявил Себя равным Богу (Мф. 26:63-68). Уже близилось утро, и Петр обесславил себя, публично отрекшись даже от того, что он знал Иисуса.

Иудейские власти отослали Иисуса к Понтию Пилату, римскому прокуратору, чтобы тот утвердил их смертный приговор (они не имели права сами его исполнить). По пути к Пилату они еще более укрепились в своем намерении. Они уже обвиняли Иисуса в том, что Он всячески будоражил народ, выступал против уплаты подати кесарю и объявлял Себя Мессией, Царем (Лк. 23:2). Позднее они добавили четвертое обвинение — что Иисус был бунтовщиком, подбивавшим народ на восстание (Лк. 23:5). Пилат предпринял ряд попыток отпустить Иисуса, в том числе предлагал освободить узника (вместо Иисуса предпочли Варраву) и высечь Иисуса в качестве наказания, но категорическим требованием иу-

деев оставалась смерть через распятие. Со смесью презрения и страха Пилат исполнил их требования, когда его обвинили в неверности кесарю, раз он оставляет в живых человека, объявившего себя царем.

Иисус был распят в девять часов утром пятницы, первого дня Пасхи, и умер в три часа полудни. Он молился о прощении для Своих мучителей, испытал чувство оставленности Богом и испустил дух со словами: «Совершилось» (Ин. 19:30); «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Ин. 19:30; Лк. 23:46). Иисус окончил труд, ради которого пришел, — умереть за грехи мира.

Тело Иисуса было торопливо помещено в гробницу Иосифом из Аримафеи и Никодимом, потому что по иудейскому счислению день кончался в 6 часов вечера и все дела надлежало сделать до субботы. Гробница была запечатана, и женщины ждали, когда кончится суббота, чтобы должным образом подготовить тело к окончательным похоронам.

Воскресение и вознесение Иисуса. Рано утром в воскресенье, когда женщины подошли к гробнице, они с изумлением обнаружили, что гробница пуста, и услышали ангела, провозглашающего Благоую Весть: «Он воскрес, Его нет здесь» (Мк. 16:6). Так начался день, когда все смешалось, когда произошли новые посещения гробницы, встречи с апостолами и явления Иисуса. Три из этих явлений особенно примечательны. Во-первых, Иисус явился двум ученикам, покинувшим город в крайнем унынии и приближавшимся к Еммаусу. Иисус разъяснил им то, что сказано в Писании, особенно — неизбежность Своих страданий, чтобы Он мог войти в славу Свою (Лк. 24:13-35). Иисус трапезничал с ними, и глаза их открылись для того, чтобы увидеть истину. Во-вторых, произошло явление специально для апостола Петра (Лк. 24:34; ср. Ин. 21:15-23), чтобы укрепить его после его постыдного отречения. В-третьих, Иисус являлся одиннадцати апостолам (за вычетом Иуды) в Иерусалиме, чтобы доказать, что возникшие слухи верны, — Он действительно воскрес, и Он действительно тот же Иисус, ныне прославленный. Он не призрак и не дух, Он воскрес в теле, которое можно увидеть, потрогать, которое может участвовать во всех проявлениях этой жизни (Лк. 24:36-43).

На протяжении сорока дней последовали другие явления, как в Иерусалиме, так и в

Галилее. Это были явления для отдельных людей, для групп людей, а в одном случае — для более пятисот человек одновременно (1 Кор. 15:6). Они происходили в различных местах и в различную пору суток. Все это должно было разрешить последние сомнения относительно реальности произошедшего. Иисус воскрес, и Его некогда испуганная паства была теперь приободрена и укреплена для того, чтобы проповедовать весть о воскресшем Христе как спасении для мира. Впоследствии ни отверженность, ни гонения, ни сама смерть не могли поколебать их убежденность, что Иисус победил смерть. Он действительно воскрес.

Через сорок дней Иисус оставил эту землю таким же чудесным образом, каким и пришел на нее. За сорок дней Иисус подтвердил факт Своего воскресения, разъяснил Своим ученикам Свои новые взаимоотношения с ними и обещал новую силу, которую принесет в их жизнь Дух Святой. Его вознесение было возвращением к Отцу, о котором Он предупреждал (Ин. 20:17), и началом Его царствования, которому предстояло утвердиться на земле при Его втором пришествии (Деян. 1:9-11). Так начался новый век в отношениях Иисуса с Его приверженцами. Его физическое присутствие сменилось присутствием духовным (Мф. 28:20), а ученикам надлежало выполнить Его последнее поручение — свидетельствовать о Нем повсюду и даже до края земли (Деян. 1:8).

Учение Иисуса. Поиск подлинных слов Иисуса. Поиск подлинных слов Иисуса начался одновременно с поиском подлинного Иисуса, в XVIII веке, в эпоху Просвещения. С потерей уверенности в евангелиях как непогрешимом источнике сведений о Иисусе пришел и скептицизм относительно того, что на самом деле говорил Иисус. Тем не менее здесь все было умереннее, чем когда дело касалось Его жизнеописаний, — по той простой причине, что истолковать слова Иисуса современным языком легче, нежели многое из того, что рассказывается о Его деяниях. Его хождение по воде или воскрешение мертвых можно было понимать лишь как древние суеверия или мифы. Его утверждения о Царстве Божьем или мессианстве гораздо легче было переиначит в соответствии с современными этическими императивами и согласовать с другими религиозными учениями.

В учении Иисуса, по представлениям «Старого поиска», шла речь о личном благочестии, личностных взаимоотношениях и социальном усовершенствовании мира. Объявленное Иисусом Царство Божье понималось как постепенное улучшение общества, проникнутого высокими нравственными идеалами Иисуса. Эта концепция нашла свое классическое выражение в книге Адольфа фон Гарнака «Что такое христианство?» (1901) с ее схематизацией учения Иисуса в виде отцовства Бога, братства всех людей и бесконечной ценности человеческой души.

Лишь книги Иоганна Вайса («Учение Иисуса о Царстве Божьем», 1892) и Альберта Швейцера («Поиск исторического Иисуса», 1903) помогли покончить с таким пониманием слов Иисуса, поскольку в них указывалось, что современные категории, не подходящие для истолкования личности Иисуса, не подходят и для Его учения. Иисус не являлся кантианским этическим философом, скорее то был древний апокалиптический пророк, который пророчествовал об окончании века с пришествием загадочной фигуры, именуемой «Сыном Божьим».

Экзистенциалистское обоснование как для отрицания Бультманом «Старого поиска», так и для последующего «Нового поиска» исторического Иисуса сделало поиск подлинных слов Иисуса с богословской точки зрения вторичным. Главное значение высказываний Иисуса — как мы их представляем — заключается в том, чтобы призвать нас к новой жизни и к новому самопониманию. Взятые в своем историческом контексте, слова Иисуса не содержат в себе ничего больше того, что может раскрыть в них историческое исследование, считали ли их раввинистическими, апокалиптическими, эзотерическими или вообще неопределенными. Но в качестве слов Бога они становятся экзистенциальным вызовом нашему напыщенному самодовольству и призывом приблизиться к Богу живому.

Необходимость узнать, что на самом деле сказал Иисус, тем не менее, не исчезла, и многие участники «Нового поиска» и последующего «Третьего поиска» вернулись к задаче выявления подлинных слов Иисуса. Однако это было сопряжено с немалыми трудностями. Теперь, в свете проведенных исследований Евангелия, проблема заключалась в том, чтобы отфильтровать данные, отсеяв позднейшие добавления и измене-

ния, внесенные церковными общинами, редакторами, тогдашними создателями легенд, пересказчиками устной традиции и последними «авторами» окончательного текста, и оставив нам только то, что действительно сказал Иисус. Таким образом, начался подбор критериев для того, чтобы отличать аутентичное от неаутентичного. К настоящему времени предложено не менее двадцати пяти таких критериев, некоторые из них исключают друг друга, такие как подтвержденность многими источниками, несходство, общее согласие ученых, множественные формулировки высказывания и его палестинский контекст. Небезынтересно, что, вместо того чтобы укрепить уверенность в материалах евангелий, все это породило еще больший скептицизм.

На последнем «Семинаре по Иисусу» тоже была принята скептическая линия. После шести лет стараний ответить на вопрос «Что в действительности сказал Иисус?» эти семьдесят ученых опубликовали в 1993 г. итог своих усилий — «Пять Евангелий: поиск подлинных слов Иисуса», где в качестве «пятого Евангелия» выступало апокрифическое Евангелие от Фомы. Они пришли к выводу, что «восемьдесят два процента слов, приписываемых в евангелиях Иисусу, фактически не были Им сказаны» (*The Five Gospels*, p. 5).

Ответом на этот излишний скептицизм стали такие труды, как «Историческая достоверность Евангелий» К. Бломберга (1987), «Иисус под огнем критики» под редакцией М. Дж. Уилкинса и Дж. П. Мореланда (1995), а также «Достоверен ли Новый Завет?» Пола Барнетта. Нет сомнений, что в будущем маятник качнется назад, в сторону более обоснованных взглядов.

Учение Иисуса. *Проповеднический метод Иисуса.* Иисус был во всех отношениях экспертом по общению. Он применял методы, которые были достаточно знакомы Его слушателям, чтобы те чувствовали себя комфортно, но и достаточно своеобразными, чтобы привлечь их внимание. Однако более всего слушателей поражала сама Его личность — Иисус учил, как власть имеющий. Трудно определить, даже исходя только из человеческих критериев, что в действительности представляет собой власть, однако в случае Иисуса сделать это еще труднее, поскольку Его авторитет в своих проявлениях выходил за пределы чисто человеческого, заставляя слушателей задаваться во-

просом: «Кто этот человек?» Благодаря сочетанию по меньшей мере трех факторов Иисус уже одним Своим присутствием лишал слушателей спокойствия, побуждал принять решение. Первое, и самое важное — Он воплощал в Себе то, чему учил, а то, чему Он учил, казалось, лежит далеко за пределами человеческих возможностей. И все же Он в высочайшей степени воплощал Собою эти принципы, притом без тени чего-либо обескураживающего или высокомерного. Не есть ли Он *больше*, нежели просто человек? — вот вопрос, который возник у каждого. Во-вторых, Его учение основывалось исключительно на Ветхом Завете, который представлял собою, разумеется, Слово Божье, передаваемое непосредственно через Него; Он отождествлял Себя с ним. Рабби испытывали необходимость для поддержки своих толкований то и дело ссылаться друг на друга. Иисус никогда не цитировал других учителей. «Вы слышали, что сказано, а Я говорю вам...» — вот как учил Иисус. Божье Слово и Слово Иисуса сливались в одно. В-третьих, слово Иисуса было подкреплено проявляемой Им властью. Любой может заявить все, что угодно, но только имеющий власть выше человеческой может сказать волнам «перестаньте», так чтобы они подчинились.

Уже одно присутствие Иисуса собирало толпы людей, но в не меньшей степени собирало их и то, что Он говорил. Его проповеднический метод был чрезвычайно схож с притчами, которые Он рассказывал. Они были построены так, чтобы раскрыть достаточно истины и тем привлечь людей, но одновременно и скрыть столько, чтобы заставить людей остановиться и задуматься. Этим людям довелось услышать немало библейских истин; задачей Иисуса было побудить их услышать все заново, возможно, даже впервые воспринять это как реальность. Чтобы добиться этого, Иисус иногда прятал смысл как можно глубже, так что слушателям приходилось до него докапываться. В иных же случаях Иисус для выразительности прибегал к чрезвычайно образному языку. Наверняка внимание слушателей обострялось, когда Иисус учил их прежде вынуть бревно из своего глаза, чтобы увидеть, как поступить с сучком в глазу ближнего (Мф. 7:3-5), или называл их религиозных руководителей змиями (Мф. 23:33). Иногда слова Иисуса казались внутренне противоречивыми («Многие же бу-

дут первые последними, и последние первыми» — Мк. 10:31), а то и шокирующими («отсеки» руку свою, «отсеки» ногу свою — Мк. 9:42-48). При этом творческое использование Иисусом языка должно было подтолкнуть Его слушателей принять определенное решение. Он знал, что дать им нужные разъяснения — еще недостаточно. Их нужно было побудить воплощать то, что они узнали, в жизни, в своих поступках, чтобы они могли измениться сами. В попытке осуществить это им пришлось бы столкнуться с собственной слабостью и предать себя Богу, что и было главной целью Иисуса. Итак, Иисус, Его проповедь и Его метод обучения сливаются воедино, чтобы побудить людей к выбору. Либо они уверуют, либо будут отвергнуты и оставлены.

Представления Иисуса о Боге. Основой для всего, что говорил и делал Иисус, было Его убеждение, что Бог существует, знает, что делает, и участвует в человеческих делах. В том раннем периоде Своей жизни, о котором у нас уже есть сведения, Иисус занимался в доме Божьем делами Своего Отца (Лк. 2:46-49). Иисус жил в нерушимом и непосредственном единении с Богом, поистине молитвенной жизнью. Долгое время Он проводил в близком общении с Богом и в критические моменты Его общественного служения, такие как Его крещение, преобразование, Его скорбь в Гефсиманском саду и Его смерть, присутствие Бога было живой реальностью, более реальной, чем кажущаяся вещественной окружающая Его реальность. Из этого глубинного личного опыта и возникло то, что Иисус должен был сказать о Боге. Он никогда не сомневался в существовании Бога и никогда не видел необходимости как-то его обосновывать. Все построения Иисуса начинаются с факта существования Бога и снисходят к делам человеческим. Он никогда не начинал с неопределенной человеческой ситуации, чтобы вывести дальше заключение о том, что где-то должен существовать Бог. Для Него существование Бога было изначальной данностью.

Для Иисуса данностью было также то, что Бога можно познать лично, непосредственно и близко. Это означало, что религиозные обряды и усложненные церемониалы не должны отгораживать Бога от человека. Слишком часто подобные вещи становятся самодовлеющими и затуманивают видение Бога. Выражение, которое Иисус чаще все-

го употреблял для того, чтобы передать, какова личность Бога, — это «небесный Отец». Это выражение встречается в Ветхом Завете, как, в сущности, и почти все, что Иисус говорил о природе и деяниях Бога, но ко временам Иисуса оно стало настолько затертым, что почти утратило смысл. Соответственно, Иисус употребляет это выражение так, чтобы снова оживить его для нас. Главной задачей Иисуса было возродить у Своих современников ощущение божественной реальности — ощущение присутствия личностного, любящего Бога, нашего небесного Отца. Именно по этой причине Иисус никогда не упоминает о том, что можно было бы назвать более жесткими аспектами Божьего существа, не говорит о Боге как о Царе или Судии. Он отлично знал, что Бог и Царь, и Судия, но Он хотел, чтобы люди знали — правит и судит небесный Отец.

Те атрибуты и качества, которыми обладает Бог, целиком выводятся из самораскрытия Бога в Ветхом Завете и могут получить новые подтверждения в жизни верующих. Бог добр, славен, Он — истинный, любящий, дающий, праведный, совершенный, всемогущий, всеведущий, мудрый и суверенный, если говорить лишь о некоторых из Его качеств. Иногда они описываются в виде абстрактных богословских истин или фактов («все возможно Богу» — Мк. 10:27), но чаще всего они соотносятся с конкретной человеческой ситуацией. Бог, в тотальности Своего существа, крайне озабочен каждым аспектом жизни людей, от сосчитанных волос у них на голове и их потребности в хлебе на каждый день до их вечного спасения.

Главным желанием Иисуса было, чтобы люди снова узнали Бога таким, каков Он в реальности. Он намеревался осуществить это, предложив Себя в качестве уникального воплощения такой реальности и открывая им единственного истинного Бога, их небесного Отца.

Царство Божье. Существование Бога было сутью учения Иисуса; представление о властных деяниях Бога в сотворенном Им мире было способом, с помощью которого то, что могло бы остаться просто абстрактной идеей (Бог есть), соотносилось с конкретной повседневной человеческой жизни. Термином, выбранным Иисусом для выражения этих представлений, было «Царство Божье». Понятие это, не новое, было взято

прямоком из Ветхого Завета (1 Пар. 16:31; Пс. 9:8-9; 96:1). А Иисус хотел, чтобы люди поняли, что Царство Божье низводится с небес на землю посредством тех дел, которые Он совершает, и в той Благой Вести о спасении, которую Он проповедует.

Чем было то Царство, о котором объявил Иисус? В первую очередь это был духовный мир, та реальность, где воля Божья осуществляется и в которую люди приглашаются войти. Царство не ограничивается одним небольшим народом или географической областью, оно включает в себя все. Бог осуществляет Свою верховную власть везде. Однако Иисус проповедовал нечто большее, нежели всеобъемлющее провидение Божье. Иисус проповедовал Царство в качестве мира, где осуществляется воля Божья к спасению. В этом смысле Царство Божье представляет собой не что иное как вечное спасение. Пребывать в Царстве — означает быть спасенным; отказаться войти в Царство — означает погибнуть.

Еще один важный аспект провозглашенного Иисусом Царства заключается в том, что это одновременно нынешняя реальность и реальность будущего. В иудейском богословии Царство обычно понималось как должное наступить в конце этого греховного века. Когда этот мир прекратит существование, начнется Царство Божье. Для Иисуса же Царство — одновременно настоящее и будущее. Мы можем уже сейчас приблизиться к вечному Божьему спасению и в нынешнее время начать радоваться его благословениям, продолжая жить в этом падшем веке. От настоящего времени до конца этого века мы будем пребывать в этом мире, но не принадлежать ему. Однако Царство есть также будущее, поскольку, когда этот век кончится, останется только Царство. Поэтому мы предвосхищаем день, когда Бог будет все во всем, и молимся: «Да придет Царствие Твое».

О приобщении к Царству Иисусом было сказано многое. Самым простым Его разъяснением того, как это сделать, были слова: «Покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:14-15). В другом случае Иисус говорит, что мы должны обратиться и стать как малые дети (Мф. 18:3). Никодима Он увещевал наставлением: «должно вам родиться свыше» (Ин. 3:3, 7). Иисус сравнивает вход в Царство с тесными вратами (Мф. 7:13-14), а Царство — с домом, построенным на камне (Мф. 7:24-27). Сокровища Царства так

велики, что ради них нам следует отказаться от всего (Мф. 18:8-9), насколько бы это ни было тяжело, как, например, богатому юноше (Мф. 19:23-24). Когда ученики Иисуса спросили, как же тогда человек может спастись, Он ответил: «Человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф. 19:26), чем и разъяснил им все. Войти в Царство с помощью наших собственных усилий невозможно; для этого требуется обновляющая сила Бога, делающая нас новыми людьми и приобщающая нас к Царству Божьему.

Спасение как новая жизнь в Царстве Божьем. Когда человек по обновляющей его благодати Бога входит в Царство, он обращается, рождается вновь, делается новым и начинает совершенно новую жизнь. Обновление жизни — это не право его, но факт. Пребывать в Царстве — означает стать новым. Если нет обновления жизни, то независимо от того, что говорит человек — пусть даже «Господи, Господи» (Мф. 7:21), — Бог истинно не знает его. Иисус в этой связи приводит сравнение с кустарниками и деревьями. Доброе дерево приносит добрые плоды, худое дерево — худые (Мф. 7:16-20).

Миссия Иисуса заключалась в том, чтобы мы могли иметь жизнь во всей ее полноте (Ин. 10:10) и чтобы мы искали такую жизнь в Царстве Божьем. В действительности, жизнь вне Царства — это вообще не жизнь. Во всем учении Иисуса подлинная жизнь в Царстве противопоставляется ложной жизни вне его. Находящиеся вне Царства воображают, что истинная цель жизни — преумножать собственность, или приобрести положение в обществе, или выглядеть благочестивыми, или увидеть плоды наших человеческих усилий, или добиться некоей внутренней самореализации. Но ничто из этого не воплощает в себе сути подлинной жизни. Жизнь не сводится к изобилию нашего имущества (Лк. 12:15-21), и нам не следует собирать себе сокровища на земле (Мф. 6:19-20). Не сводится жизнь и к нашему привилегированному положению или статусу, как бы высоки они ни были (Мф. 21:43; Лк. 11:27-28). Даже внешняя набожность и религиозное законопослушание не имеют ценности при определении того, что есть жизнь (Мф. 6:16). Что касается человеческих усилий, какая в них польза, если мы приобретем весь мир, но при этом потеряем душу свою (Мк. 8:36-

37)? И тот, кто хочет таким образом сберечь свою душу, потеряет ее (Мк. 8:35). Все те ценности, которые много значат в этом мире, входя в Царство, надлежит отбросить. Там действует совершенно другая система ценностей, которая, в сущности, отменяет ценности этого мира.

Новая жизнь, которую предлагает нам Иисус, когда мы входим в Царство, подобна неиссякаемому источнику воды внутри нас, утоляющей нашу жажду в этой жизни и текущей в жизнь вечную (Ин. 4:13-14; 7:37-38). Наиболее характерной чертой того нового существа, в которое мы должны превратиться, является любовь. Мы должны возлюбить Бога всем своим существом и превыше всего на свете (Мк. 12:30). Второе условие нашего пребывания в Царстве — так же возлюбить и ближнего своего (Мк. 12:31). На что неспособен человек, на то способно его преображенное сердце. Нам дана сила низвести с престола собственное «я» и наши личные амбиции, отведя для Бога подобающее место в нашей жизни, и понять, как Он отражается в окружающих нас людях (Мф. 25:44-45). Новый набор положительных духовных качеств заменит разрушительные, бессмысленные характеристики прежней жизни. Иисус описывает это как «блаженства» для тех, кто нищ духом, кроток, жаждет правды, милостив, чист сердцем, способен творить мир и способен любить и прощать носящих нас (Мф. 5:1-12). Все эти духовные качества должны выражаться в конкретных действиях по отношению к окружающим, даже по отношению к нашим врагам, и, проявляя их, мы подтвердим, что мы — истинные дети нашего небесного Отца, Который тоже имеет такую любовь (Мф. 5:43-48).

Человечество и грех. В учении Иисуса отсутствует досконально разработанная доктрина человеческой личности и греха. Он был слишком занят практическими последствиями человеческой слабости и греховности, чтобы иметь время для теоретизирования на эту тему. Он сочувствовал людям, сбившимся в толпы, считая их овцами, не имеющими пастыря (Мк. 6:34). Возможно, однако, собрать воедино то, что говорил Иисус, и получить довольно ясную картину того, чему Он учил.

Главное, из чего следует исходить, говоря о людях, — это то, что их создал Бог. Коль скоро это понято, все остальное сразу становится на свои места. Как творения Божьи

мы ответственны не сами перед собой и не перед кем-то еще, но перед одним только Богом. И принадлежим мы не себе, определяемся не собой, живем не для себя, но все это — в ведении Бога и для Бога. По той же причине мы не можем владеть другими людьми или определять их. Мы все одинаковы по своему статусу творения, созданы по образу Божьему и ответственны друг за друга перед Богом. Будучи сотворены Богом, мы должны выявить, какими нам предназначил быть Бог, коль скоро мы хотим выполнить свое истинное предназначение. Только когда мы живем так, как нам предназначено, мы можем понять, кто мы есть на самом деле. Согласно Иисусу, обретение нашего истинного «я» состоит только в Царстве Божьем, нашем настоящем Доме.

Иисус учит, что все люди имеют великую ценность (Мф. 10:31; 12:11-12), и мы не должны тревожиться за свою жизнь и о том, где взять необходимое для нее. У нас есть небесный Отец, Он знает о наших нуждах и позаботится о них (Мф. 6:25-33). Даже волосы на нашей голове сочтены (Мф. 10:30). Бог посылает Свои благословения, дождь и солнце, одинаково для праведных и неправедных, не делая никаких различий (Мф. 5:45). Поскольку Бог ценит нас, мы способны ценить самих себя и других людей и пребывать в спокойствии, зная, что Бог бесконечно заботится о нас и принимает наши интересы близко к сердцу.

То, что мы греховны, тоже входило в учение Иисуса. Он не старался это подчеркнуть. Просто это принималось как данность (Мф. 7:11). И здесь отношение Иисуса необычно тем, что греховность Он не считал непреодолимым барьером между нами и Богом, — Он рассматривал ее как основание, от которого отталкиваются для подъема. В самом деле, коль скоро мы вообще хотим как-то усовершенствоваться, мы должны начинать с откровенного признания своей беспомощности. «Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию» — так говорил об этом Иисус (Лк. 5:32). Иисус повсюду видел трагические последствия греха, упрекал тех, кто оправдывает себя, не признает свою греховность, и сурово осуждал побуждающих ко греху других людей (Лк. 17:1-2). Но за грехом Иисус различал, к чему мы в конечном счете предназначены Богом. Наша греховность есть не суть наша, а лишь искажение

этой сути. Спасение в Царстве Божьем возродит нас такими, какими нам предназначил быть Бог.

Эсхатология. Эсхатология — это учение о последних сущностях, раскрывающее, каким будет окончательный удел как отдельных людей, так и всей вселенной. И о том, и о другом аспекте данной темы Иисусу довелось сказать многое, притом что никогда это не было стремлением удовлетворить простое любопытство. Его высказывания всегда соотносились с глубинным смыслом этой темы и того влияния, которое она должна оказывать на наш нынешний образ жизни. Каждого отдельного человека ожидает смерть, затем промежуточное состояние, телесное воскресение, последний суд и вечное пребывание на небесах или в преисподней. Вселенную же, в частности, мир, в котором мы живем, ожидают события, означающие конец века, затем второе пришествие Мессии, тысячелетнее царство, обновление существующего мироустройства и переход космоса в его окончательное состояние. Личностная и вселенская эсхатология пересекаются в точке второго пришествия Мессии, когда произойдет воскресение праведных и последний суд. Будет существовать поколение людей, самое последнее, которые столкнутся одновременно с личностной и вселенской эсхатологией. Многие богословы, от первых дней церкви до настоящего времени, считали, что Иисус не говорил о тысячелетнем царстве для нашей земли, поэтому возвращение Христа, воскресение праведных и неправедных, последний суд, обновление вселенной и переход к вечному состоянию они объединяют в одно мгновенное событие.

Отдельные люди, как искупленные, так и неискупленные, проживут свою жизнь в этом веке и через смерть перейдут в промежуточное состояние, чтобы, пребывая в нем, дожидаться конца века, либо в благословении, либо в выбранной ими самими обособленности от Бога (Лк. 16:19-31). В жизнь после смерти мы возьмем с собой то, что мы есть, — либо наше искупление, либо наше осуждение. Иисус говорит, что после смерти второй возможности у нас не будет, и никакая реинкарнация не предоставит нам шанс для спасения во второй или третьей жизни. Иисус говорит о смерти верующего, что это фактически не смерть, а переход от ограниченности в общении с Богом к полноте, поскольку «всякий живущий и

верующий в Меня не умрет вовек» (Ин. 11:25-26). Разбойнику на кресте Он сказал: «Ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43). Неверующие, однако, умрут в своих грехах и не смогут прийти туда, где пребывает Иисус (на небеса), потому что они отказались от Божьего спасения (Ин. 3:18, 36; 8:21-24).

Этот век будет длиться, пока не придет к своему завершению со вторым пришествием Христа. Все это ученики просили Иисуса разъяснить им, и многое из того, что Он сказал, можно найти в так называемой беседе на Елеонской горе (Мф. 24 — 25). Здесь Им описаны условия, которые будут сохраняться до конца века, и ряд событий, которые должны произойти, прежде чем этот конец настанет, такие как вероотступничество (Мф. 24:10), появление лжехристов и лжепророков (Мф. 24:11, 24), умножение беззакония (Мф. 24:12), войны и военные слухи (Мф. 24:6), проповедь Евангелия по всей вселенной (Мф. 24:14). Точное время второго пришествия Иисуса нам неизвестно (Мф. 24:42; 25:13); произойдет это внезапно (Мк. 13:33-36) и неожиданно (Мф. 24:44) — так вор приходит в ночи (Мф. 24:42-44).

Когда Иисус вернется в конце этого века, это будет пришествие с небес, в великой славе, в сопровождении ангелов, со сбором Его святых вместе для наступающего нового века (Мф. 24:29-31). Именно в этот момент произойдет воскресение (Мк. 12:26-27; Лк. 20:37-38; Ин. 5:21-29; 6:39-40). Некоторые богословы считают это общим воскресением, когда воскреснут и спасенные, и отверженные. Тогда же произойдет последний суд, о котором Иисус часто говорил в общих чертах, чтобы подчеркнуть различие между спасенными и осужденными, в таких притчах, как притча о неводе (Мф. 13:47-50), об овцах и козлах (Мф. 25:31-46) и о пшенице и плевелах (Мф. 13:24-43). Суд будет вершиться на основе того, как мы использовали возможности, предоставленные нам на земле (Мф. 11:20-24; 16:27; Лк. 12:42-48).

После тысячелетнего царства на земле (Мф. 5:5; 19:27-28; 25:34; Лк. 22:29-30) искупленные унаследуют вечную жизнь на небесах (Мф. 6:19-21; Лк. 10:20). Иисус называет это место домом Отца Своего (Ин. 14:2) и Своим местопребыванием (Ин. 12:26; 14:4; 17:24). Те, кто отверг предложенное им Богом спасение, отправятся в

место осуждения (Ин. 5:29), мучений (Мф. 25:29-30) и гибели (Мф. 7:13). Иисус сравнивает его с печью огненной (Мф. 13:42), с огнем вечным (Мф. 25:41) и называет его геенной, где гибнут и душа, и тело (Мф. 10:28).

В соответствии со словами Иисуса, небо и земля придут (Мф. 5:18; 24:35), и начнется окончательное состояние. Евангелия не сообщают, что в точности Иисус сказал о будущем новом небе и новой земле, однако нет сомнений, что два Его апостола, Петр (2 Пет. 3:10-13) и Иоанн (Отк. 21:1 — 22:6), вспоминая об этом, когда говорят о грядущей славе.

Как понимал Себя Иисус. Иисус, предстающий перед нами в четырех евангелиях, — это фигура, которую невозможно охарактеризовать человеческими усилиями. А единственный вывод относительно Него, к которому позволяет прийти остальная часть Нового Завета, сводится к тому, что фактически Он был Еммануил, то есть «Бог с нами» (Мф. 1:23; Ин. 1:1, 18; 20:28; Рим. 9:5; Кол. 1:19; Тит. 2:13; Отк. 19:16). Иисус, будучи человеком, полностью человечесен во всех Своих аспектах, но Он был и намного выше этого, и истолковано такое «превышение» может быть лишь как Его божественная сущность. Иисус был воплощением Самого вечного Бога. Здесь, однако, возникает вопрос: а что говорил об этом Сам Иисус? Действительно ли Он тем или иным образом считал Себя воплощением Бога? Если принимать евангелия такими, какие они есть, ответ должен быть утвердительным. Современная научная критика отрицает это, настаивая, что ранняя церковь, увлеченная своей «пасхальной верой» в то, что Иисус был чем-то исключительным, изменила Его исторические слова и добавила соответствующие высказывания, а затем отнесла их к прошлому, к жизни исторического Иисуса, Который никогда не делал подобных заявлений. Эта теория основывается на предположении, что Иисус не мог быть больше, чем человеком, и что Бог не мог воплотиться в Иисусе из Назарета. Тем не менее, если мы не будем категорически отвергать такую возможность, тогда высказывания Иисуса, учение евангелий и остальная часть Нового Завета слагаются в обоснованную картину, которая ставит перед нами крайне трудную проблему. Был или не был Иисус окончательным откровением и воплощением вечного Бога?

За последние две тысячи лет разрешить эту проблему ничуть не стало легче.

Свидетельства евангелий об исключительности Христа можно разбить на две категории: то, что Иисус не говорил и не делал, и то, что Он действительно говорил и делал. Обе они указывают на уникальность Христа среди нас.

То, чего Иисус не говорил и не делал. Попросту говоря, Иисус никогда не относил Себя к той же категории, к которой принадлежат все люди. Будучи тем, чем Он являлся по отношению к Богу, Он оставался единственным; Он никогда и никому не предлагал присоединиться к Его взаимоотношениям с Богом. Соответственно, Иисус никогда не говорил ученикам: давайте вместе поклоняться Богу, уверуем в Бога, помолимся вместе, доверимся Богу или будем надеяться на Бога. Иисус никогда не просил Бога о прощении и никогда не подражал, что Его жизнь греховна. Он никогда не называл Бога Своим спасителем, как если бы Он нуждался в спасении. Иисус даже никогда не называл Бога Отцом или Богом для Себя наравне с учениками. Он всегда говорил «ваш Отец, ваш Бог» или «Мой Отец, Мой Бог». Он никогда не употреблял выражения, объединяющие Его со слушателями, такие как наш Отец, наш Бог, наша вера, наша надежда. В тот единственный раз, когда Он употребил подобное выражение, Он подчеркивал разницу, существующую между Ним и Его учениками. В ответ на просьбу учеников научить их молиться, Он сказал им: «Молитесь же так: Отче наш...» (Мф. 6:9-13), но Сам Он никогда так с ними не молился. Когда Он молился, Он делал это в полном одиночестве, например, при преображении (Лк. 9:28-36). Иисус знал, что Он не просто один из нас, Он никогда не предлагал нам стать такими, как Он, и никогда не относил Себя к той же категории, что и нас.

То, что Иисус говорил о Себе. В ответ на вопрос, откуда Он, Иисус сказал: «Я от вышних... Я не от сего мира... Я от Бога исшел и пришел... вы от нижних... вы от мира сего» (Ин. 8:21-23, 42); «Я сошел с небес... Я есмь хлеб, сшедший с небес» (Ин. 6:32-42). Тот, Кто сошел с небес, — единственный, Кто когда-либо познал Бога (Ин. 6:46), а те, кто видел Его, видели Отца (Ин. 14:8-11), потому что Он и Отец — одно (Ин. 10:30-33). В другом случае Иисус озадачивает Своих слушателей, заявляя, что Он —

тот «Я есмь», что был прежде Авраама и говорил с Моисеем в пустыне (Ин. 8:54-59). Евангелие от Иоанна также содержит ряд сверхъестественных высказываний Иисуса, основанных на формуле «Я есмь» — «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:35), «свет миру» (Ин. 8:12), «дверь овцам» (Ин. 10:7), «пастырь добрый» (Ин. 10:11), «воскресение и жизнь» (Ин. 11:25), «истинная виноградная Лоза» (Ин. 15:1), «путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Все эти высказывания имеют глубокие корни в самораскрытии Бога в Ветхом Завете и приведены Иисусом как свидетельство Его божественной сущности.

В других случаях Иисус осуществляет прерогативы Бога, прощая грехи (Мк. 2:1-12; Лк. 7:44-49) и принимая почести, которые принадлежат одному только Богу, такие как молитвы, словословия и поклонение (Мф. 14:33; 15:25; 21:15-16; 28:9, 17).

Писание воспринималось Иисусом и тогдашними иудеями как Слово Божье. Иисус заявлял, что Писания прямо свидетельствуют о Нем (Ин. 5:39), и Он был исполнением их пророчеств (Лк. 4:16-21), поистине всех до единого (Мф. 5:17).

Храм и день субботний в иудейском мышлении выступали в качестве высшего выражения присутствия Бога, и все же Иисус объявил, что Он больше храма (Мф. 12:6), созидает Собою новый храм (Мф. 26:59-61; Ин. 2:19-21) и является господином субботы (Мф. 12:8).

Иисус верил, что Его слова имеют особое, поистине вечное значение: «небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф. 24:35). Те, кто соблюдет Его слово, будут жить вечно (Ин. 8:51; 11:26), а те, кто постыдится Его слов, тех постыдится и Он (Мк. 8:38). Неоднократно Иисус предваряет Свои слова особой формулой «истинно говорю вам», указывая тем самым, что все Его слова истинны уже потому, что произносит их Он. В то время больше никто не высказывался подобным образом.

Иисус объявлял, что Он — ответ на самые глубокие потребности человека (Мф. 10:28-30; Ин. 10:10) и через Него определяется наше вечное предназначение (Мф. 7:21-23; Мк. 8:34-38). Он заявлял, что имеет власть над пространством (Мф. 18:20) и временем (Мф. 28:20) и значение Его надмирно; с Ним придет конец века (Мф. 24:30-31). Он проявляет власть над сверхъестественными силами, как над ангелами (Мф. 26:53),

так и над бесами (Мк. 5:6-8), и рассылает учеников изгонять Его властью бесов и исцелять (Лк. 9:1-2).

Иисус свидетельствовал для Своих современников, что Он — Мессия, особый представитель Бога (Мф. 11:2-6; 26:62-68; Лк. 19:37-40; Ин. 4:25-26). Книга Даниила (Дан. 7:13-14) пророчествует о явлении сверхъестественного «Сына человеческого», Чье Царство никогда не разрушится и Которому будут поклоняться все народы земли; Иисус объявляет, что Он и есть этот Сын Человеческий (Мф. 16:13-16).

Заключение. Христианство сосредоточено на Иисусе Христе; в самом деле, есть даже мнения, что христианство *и есть* Христос. Попытка абстрагировать от Иисуса некую «религию», которая смогла бы существовать независимо от того, Кто есть Иисус, что Он совершил и чему учил, вообще не была бы христианством. Предпринимались кое-какие попытки создать «универсальную религию», то есть такую, которая обнаружила бы нечто общее в главных религиозных течениях мира. Такие попытки неизменно терпели неудачу. Хотя и справедливо, что религиозные идеи некоторых других главных религий можно отделить от их основателей и объединить в некоей коллективной «религии», о христианстве такого сказать нельзя. Оно существует только вместе со своим Основателем. Он является неотторжимой частью того, о чем Он проповедовал; сущность Его учения в том, Кем Он был и что совершил; Его деяния охватывают собою то, что Он сказал о Себе и Своей миссии; окончательное утверждение принесенного Им спасения (если это и называть «религией») происходит в Его нынешнем служении распятого и вновь воскресшего.

Уолтер А. Элуэлл

См. также: ВОЗНЕСЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА; БЛАЖЕНСТВО; ХРИСТОС; ХРИСТОЛОГИЯ; КРЕСТ; СМЕРТЬ ХРИСТА; БОГ; ЕММАНУИЛ; ИИСУС ХРИСТОС; ЦАРСТВО БОЖИЕ; АГНЕЦ; МОЛИТВА ГОСПОДНЯ; МЕССИЯ; ВОСКРЕСЕНИЕ; ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА; НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ; РОЖДЕНИЕ ОТ ДЕВЫ.

Литература: C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*; G. A. Boyd, *Cynic Sage or Son of God?*; F. F. Bruce, *The Hard Sayings of Jesus*; B. Chilton and C. A. Evans, eds., *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*; W. L. Craig, *The Son Arises*; idem, *The Historical Argument for the Resurrection of Jesus*; C. A. Evans, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*; idem, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*; L. Goppelt, *Theology of the New Testament: The Ministry of Jesus in Its Theological Significance*; J. B. Green, S. McKnight, and I. H. Marshall, *Dictionary of Jesus and the Gospels*; M. Green, *The Empty Cross of Jesus*; A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of*

History; J. Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*; J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*; B. F. Meyer, *The Aims of Jesus*; L. Morris, *New Testament Theology*; J. Pelican, *Jesus Through the Centuries*; R. H. Stein, *The Method and Message of Jesus' Teaching*; D. Wenham, ed., *Gospel Perspectives V: The Jesus Tradition Outside the Gospels*; J. Wenham, *Easter Enigma*; M. J. Wilkins and J. P. Moreland, *Jesus under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*; B. Witherington III, *The Christology of Jesus*; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*; idem, *Who Was Jesus?*

ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ

(JESUS CHRIST, NAME AND TITLES OF)

В нашей культуре имена служат в первую очередь для того, чтобы отличать одного человека от другого. В библейские времена имя выполняло и другие важные функции. Новозаветным именам Иисуса нередко приуще особое значение, восходящее к Ветхому Завету и к периоду между заветами.

Имя на древнем Ближнем Востоке. Вне Израиля знание имени бога или богини имело большое значение для совершения магических обрядов, с помощью которых человек мог манипулировать божеством. Благожелательные боги раскрывали свои имена, защищали своих подопечных, людей, и помогали им; неблагосклонные или злонамеренные боги отказывались назвать свои имена, чтобы не подпасть под власть мага.

Хотя было бы анахронизмом говорить о «светском» древнегреческом языке, нехристианская греческая литература обращается к понятию имени множественном различных способов. Например, чтобы странник мог рассчитывать на гостеприимство, он должен был сначала назвать хозяину свое имя. Философы, такие как Платон, оспаривали распространенную идею, будто бы корневое значение имени бога или человека соответствует их характеру. Хотя стоики доказывали, что в действительности существует лишь один Бог, они также наделяли божество множеством различных имен. В качестве другой крайности, семнадцать трактатов о греко-египетском боге Гермесе Трисмегисте указывают, что он слишком высок, чтобы ему соответствовало какое-либо имя, поэтому люди, как и в раввинистическом иудаизме, вообще не должны пытаться называть бога по имени.

В Ветхом Завете это слово, *shēm*, «имя», употребляется не менее восьмисот пятидесяти четырех раз, причем «во имя» встречается свыше ста тридцати раз. Идея «имени» зачастую служит раскрытию ос-

новных характеристик индивидуума. Аналогично этому, имя может быть изменено с изменением обстоятельств (например, Иаков стал Израилем — Быт. 32:28).

Особое значение имеет *shēm Yahweh*, «имя Господа» (или сходные выражения, такие как «во имя Бога [нашего]»). Хотя некоторые ученые полагают, что «имя» является некоей отделенной от Господа сущностью, содержащейся в ангеле Господнем (Исх. 23:20-21) или в храме (3 Цар. 8:14-30), подобные заключения противоречат монотеистической истории Израиля.

Имя Господа было так важно для древних евреев потому, что оно охватывало собою все, что есть Бог. Фактически, имя было синонимом для Бога; поэтому верующие не должны были произносить имени Господа напрасно (Исх. 20:7). Имя Бога свято и страшно (Пс. 98:3; Пс. 110:9) и указывает на Его личное присутствие (2 Пар. 7:16; Пс. 74:2). Народ Божий должен страшиться имени Бога (Пс. 85:11), любить его (Пс. 5:12), славить (Пс. 96:12), уповать на него (Ис. 50:10; Пс. 51:11), призывать его (Ис. 12:4) {синаод. «уповать»}. В божественном имени состоит окончательное спасение Божьего народа.

В псевдоэпиграфической и раввинистической литературе позднего иудаизма встречаются два важных направления развития темы, связанной с именем Бога, хотя в целом для нее характерна тенденция придерживаться ветхозаветной традиции. Апокалиптической литературе этого периода свойственно сосредотачиваться на значении имен святых и ангелов, а не Бога. Семь имен Бога приведено в 4 Ездры 7:132-39. В раввинистической литературе упоминается исцеление рабби «во имя» другого человека. Самым важным новшеством стала подстановка имени Адонай («Господь») вместо Яхве в синагогальном словоупотреблении и использование слова *hashēm*, «имя», вместо Яхве, Элоим («Бог») и даже вместо Адонай в раввинистических школах, по крайней мере, при цитировании Танаха, так что рабби забыли первоначальное произношение слова YHWH.

«Имя» Иисуса. Выражения, включающие в себя «имя» Иисуса, часто встречаются в Новом Завете и имеют очень большое значение, потому что их употребление параллельно употреблению имени Бога в Ветхом Завете. Первые христиане без затруднений подставляли имя Иисуса вместо име-

ни Бога. В самом деле, для них божественное имя, YHWH, относилось к Иисусу, поскольку перед Ним должно было преклониться всякое колено, и всякий язык должен был исповедовать, что Он — Господь (Флп. 2:9-11; ср. Ис. 45:20-23). Новозаветные верующие должны жить во имя Иисуса, точно так же, как ветхозаветные верующие должны были жить во имя Господа Бога.

Люди, услышавшие Благоую Весть и откликнувшиеся на нее, призывают имя Иисуса во спасение (Деян. 2:21), веруют во имя Его (Ин. 1:12; 1 Ин. 5:13), затем оправдываются (1 Кор. 6:11) и получают прощение именем Иисуса (Деян. 10:43; 1 Ин. 2:12), а потом крестятся во имя Иисуса (Деян. 2:38; 10:48; 19:5). Теперь, имея жизнь во имя Его (Ин. 20:31), верующие должны прославлять имя Иисуса (2 Фес. 1:12), благодарить и делать все, что делают, во имя Иисуса (Еф. 5:20; Кол. 3:17). В точности подобно Ветхому Завету, где имя Божье представляет личность Бога и все, что Он есть, в Новом Завете «Имя» Иисуса означает все, что есть Иисус в качестве Господа и Спасителя.

Лесли Р. Кейлок

Названия Иисуса. В дополнение к всеобъемлющей мысли, которая заключена в самом имени Иисуса, существует также ряд немаловажных способов именования, которые употребляются в Новом Завете по отношению к Иисусу. Каждый из них раскрывает некую особенность того, Кем был Иисус, а в сочетании они представляют собой определение Его личности и деяний и становятся как бы Его «именем».

Начальник и вождь. Иисус назван «Начальником» в Деян. 3:15; 5:31 и в Евр. 12:2, «вождем» в Евр. 2:10. Во всех случаях греческое слово одно и то же — *archēgos*. Употребление этого термина в греческом переводе Ветхого Завета (LXX) и во внебиблейских греческих текстах предполагает его тройственный смысл: 1) первопроходец (первооткрыватель), который прокладывает путь для остальных, отсюда переводы «вождь» или «герой»; 2) первоисточник или основатель, отсюда «автор», «зачинщик», «зачинатель»; 3) руководитель и правитель, отсюда «полководец», «князь», «царь». Эти значения вполне способны пересекаться или объединяться. В своем самом общем смысле это греческое слово относится к тому, кто осваивает новые земли, открывает новые пути и ведет по ним дру-

гих. Такой *archēgos* строит города или крепости для тех, кто идет следом, и ведет их к победе над противником. Когда устанавливается мир, он остается руководителем, и город или община получают его имя. Впоследствии его почитают как героя-основателя.

В Деян. 3:15 Петр обвиняет иудеев в том, что они убили «Начальника (*archēgos*) жизни», подразумевая тем самым, что Иисус — зачинатель не только биологической, но и «новой жизни» и провиденциально заботится о тех, кто приобщился к Нему. Позднее Петр называет Иисуса «Начальником (*archēgos*) и Спасителем» (Деян. 5:31), Который приносит Израилю покаяние. Слово *Спаситель* ассоциируется с древними «судьями». Иисус — Тот, Кто действует в критической ситуации, порожденной греховностью Божьего народа, и пришел Он не только, чтобы принести избавление, но и чтобы продолжить служение в качестве Начальника (*archēgos*). Священнописатель Послания к евреям говорит о страдающем «Вожде (*archēgos*) спасения» (Евр. 2:10) и «Начальнике (*archēgos*) и Совершителе веры» (Евр. 12:2). В каждом случае подразумевается, что Иисус не только порождает и дарует новую жизнь для людей Своего народа, но и остается в этой новой жизни с ними; они носят Его имя, а Он — их Царь.

Дж. Джулиус Скотт-мл.

Избранник. Иисус назван избранником Божьим в рассказе Луки о преображении (Лк. 9:35) и в Мф. 12:18, когда Матфей цитирует Ис. 42:1 применительно к Иисусу. В описании Петра Иисус — «предназначенный еще прежде создания мира, но явившийся в последние времена для вас» (1 Пет. 1:20) и «камень живой, человеками отверженный, но Богом избранный, драгоценный» (1 Пет. 2:4).

В Ветхом Завете руководители Израиля — Авраам (Быт. 18:19), Моисей и Аарон (Пс. 104:26; Пс. 105:23), священники и левиты (Вт. 18:5; 21:5), Саул (1 Цар. 10:24), Давид (3 Цар. 8:16; 2 Пар. 6:6; Пс. 88:4), а также раб Господа (Ис. 42:1; Ис. 43:10) — названы избранниками Божьими. Израиль как целое нередко называется избранным народом Божьим (Вт. 7:6; Ис. 41:8; Ис. 44:1; Ам. 3:2). Все это были земные люди или группы людей, с помощью которых Бог осуществлял Свой замысел откровения и искупления.

Иисус же как «Избранный» не имеет Себе равных, Он был предназначен Богом для того, чтобы выполнить Свою задачу на земле. Он воплотил в Себе все, чем должны были быть ветхозаветные избранные. Он — особый объект Божьей любви и божественный совершенный Посланник и Искупитель.

Про Своих апостолов Иисус говорит, что избрал их (Ин. 6:70; 13:18; 15:19), Церковь также называется избранной Божьей (Иак. 2:5; 1 Пет. 1:1-2; 2:9; Еф. 1:11; Кол. 3:12), так как она — Тело Христово. Церковь, пребывая «во Христе», разделяет с Ним это особое предназначение быть «избранной». Церковь — объект для любви и искупления со стороны Христа, она призвана к общению с Ним, чтобы продолжать делать Его дело.

Дж. Джулиус Скотт-мл.

Христос, Мессия, помазанник. Наименование «Христос» или «помазанник» (евр. *māšīah*; греч. *Christos*), встречающееся в Новом Завете около трехсот пятидесяти раз, происходит от глаголов, основное значение которых «тереть (что-либо)», а более специфическое — «помазать кого-либо». В Ветхом Завете отмечено помазание елеем священников (Исх. 29:1-9), царей (1 Цар. 10:1; 2 Цар. 2:4; 3 Цар. 1:34), а иногда и пророков (3 Цар. 19:16), в знак их особых обязанностей перед иудейским сообществом. Пророк Исаия упоминает о своем собственном помазании (чтобы «благовествовать нищим», Ис. 61:1) и о помазании Кира, царя персидского (чтобы покорять народы, Ис. 45:1), которые, по видимому, происходили непосредственно от Господа, без обычного ритуала помазания. В виде существительного слово *помазанник* (Божий) обычно относится к царям (1 Цар. 12:3, 5), а обозначение им священников (Лев. 4:5) или патриархов (Пс. 104:15) менее распространено.

Однако непосредственно для обозначения грядущей мессианской фигуры, призванной спасти Израиль, слово *помазанник* в еврейской Библии не употребляется. Поэтому слово *Мессия* не встречается в основных английских переводах еврейской Библии, таких как «*Revised Standard Version*» и «*New International Version*». В Новом Завете слово *Мессия* появляется только дважды (Ин. 1:41; 4:25), объясняя греческое слово *Христос*.

Тем не менее ко времени рождения Иисуса ряд мест еврейской Библии понимали как ссылки на особого помазанника, который принесет Израилю искупление, и этого человека называли «Христос» (Деян. 2:30, 31). Его пришествия ждали самаряне (Ин. 4:25). Иудеи ждали его и верили, что он совершит великие чудеса (Ин. 7:31). Он должен был быть сыном Давидовым (Мф. 22:42) и, подобно Давиду, происходить из Вифлеема (Ин. 7:41-42). Даже преступник, приговоренный к смерти через распятие, знал о Христе и спрашивал Иисуса, не Он ли это (Лк. 23:39).

Слово *Христос* употребляется для указания на Иисуса из Назарета как на Того, Кто был помазан Богом, чтобы стать искупителем человечества. Поэтому оно часто появляется в виде титула в выражениях «Иисус Христос» (Деян. 5:42), «Иисус есть Христос» (Деян. 18:28) (синод. также: «Христос есть Иисус» и «Сей есть Христос»). Петр называет Его «Господом и Христом» (Деян. 2:36). Очень часто это слово объединяется с именем «Иисус» и фактически образует составное имя «Иисус Христос» (Деян. 2:38; 3:6; 9:34; 10:36; Рим. 1:6-8; 1 Кор. 1:6-10), хотя не выступает в качестве фамилии, поскольку сочетание «Христос Иисус» тоже распространено (1 Кор. 1:1-30; Гал. 2:4). В одной и той же главе Иисус может быть назван «Иисус Христос» (Гал. 3:22), чуть ниже — «Христос» (Гал. 3:24), а потом еще и «Христос Иисус» (Гал. 3:26).

В писаниях Павла слово *Христос* употребляется в сочетании с титулом «Господь» (*kyrios*, Рим. 10:9), а также в сочетании с такими понятиями, как благовествование (Рим. 1:16) и вера (Гал. 2:16).

Что касается других мест Нового Завета, священнописатель Послания к евреям обращается к ветхозаветным представлениям о помазании священников и переносит их на Иисуса (Евр. 1:9; 5:8-10; 7:1-28). Имя «Христос» встречается также в посланиях Петра (1 Пет. 1:13; 3:18; 2 Пет. 1:1-2, 16; 3:18), у Иакова (Иак. 1:1; 2:1) и у Иуды (Иуд. 1, 17, 21, 25). В Откровении Иоанна Иисус назван Христом, в нем предвосхищается конец времени, когда полностью и во веки возобладает Царство и спасение Господа и Его Мессии (Отк. 11:15; 12:10; 20:4, 6).

Значение имени «Христос» заключается в том, что это титул, присвоенный Иисусу благодаря исполнению в Нем ветхозаветных пророчеств и Его воскресению из мер-

твых. Имя «Иисус» было у евреев довольно распространенным (греческая форма «Иошуа» «Иешуа», «Иосия», ср. Лк. 3:29; Евр. 4:8, где имя «Иисус» в греческом тексте приведено в виде «Иошуа»), его носили и другие упомянутые в Новом Завете люди, например Иуст (Кол. 4:11). Но больше никого не звали Христом. Существовало, что первые ученики Иисуса стали называться не «иисусиане», а «христиане», последователи Христа (Деян. 11:26; 26:28; 1 Пет. 4:16).

Джеймс А. Келхоффер и Джон Мак-Рей

Первородный, Первенец. Единственное число слова *первенец* (*prōtotochos*) употреблено по отношению к Иисусу в шести местах Нового Завета. В биологическом смысле Он назван Первенцем Марии в Лк. 2:7, потому что впоследствии у Него появились братья и сестры (Мф. 13:55). В духовном смысле Он назван Первородным, так как это отличает Его от ангелов (Евр. 1:6). Он рожден прежде всякой твари (Кол. 1:15), и для верующих в Него Он — «первородный между многими братьями» (Рим. 8:29). Среди людей Он уникален, и одна из главных причин этого — Его воскресение из мертвых. Он был первым, Кто воскрес, чтобы более никогда не умереть, и поэтому во всем имеет первенство (Кол. 1:18; Отк. 1:5).

Джон Мак-Рей

Бог. В Новом Завете по отношению к Иисусу редко употребляется собственно слово *Бог* (греческое *theos*). Священнописатели предпочитают слово *Господь*, подчеркивающее Его совместное с Отцом владычество в качестве Сына, и «Христос», отмечающее Его царственную роль. И все-таки, ссылки на Иисуса как на Бога не отсутствуют ничто. В Ин. 1:1 «Слово» недвусмысленно приравнивается к Богу, а в Ин. 1:14 становится ясно, что «Слово» есть Иисус. Аргументы свидетелей Иеговы и других, предлагающих иное прочтение Ин. 1:1, несостоятельны. В Ин. 1:18 в некоторых переводах Иисус назван «Богом единым и единственным» (NIV). Однако Библия короля Иакова и ряд других переводов следуют рукописной традиции, в которой Иисуса здесь называют «Сыном», а не «Богом».

В других местах Иисус тоже напрямую назван «Богом». В Рим. 9:5 говорится «Христос по плоти, сущий над всем Бог, богословенный во веки». Правила грамматики позволяют переводить 2 Фес. 1:12 в виде «по благодати Бога нашего и Господа

Иисуса Христа». То же самое справедливо в отношении Тит. 2:13 («великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа») и 2 Пет. 1:1 («Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа»). В Евр. 1:8-9 Сын назван Богом; в 1 Ин. 5:20 о Иисусе говорится «Сей есть истинный Бог и жизнь вечная». Такие тексты подтверждают складывающееся в других местах впечатление, что Иисус достоин называться «Богом» благодаря Своей власти над ветром и морем (Мк. 4:41), воплощению в Себе Царства Божьего (Лк. 11:20), Своей власти прощать грехи (Мк. 2:7) и Своей близости к невидимому Отцу, заявляя о которой, Он, по обвинениям противников, делал Себя «равным Богу» (Ин. 5:18). Противники не могли понять, что то была не дерзость, а Его законное право (Флп. 2:6), данное Ему прежде основания мира (Ин. 17:24). Можно заключить, что верой в божественную сущность Христа (наряду с Его сущностью, очевидно и полностью человеческой) проникнуты все аспекты вероисповедания первых христиан.

В то же самое время новозаветные священнописатели не проявляют неразборчивости, когда именуют Иисуса «Богом». Они сознают, что несмотря на виртуальное присутствие Отца в Сыне, «Бога не видел никто никогда» из живущих на земле смертных, не познавших непосредственную полноту Бога на небесах (Ин. 1:18). Они предчувствуют, если даже не заявляют об этом прямо и не размышляют об этом, очертания той истины, которая позднее утвердилась в догмате Святой Троицы. Их сдержанность в приписывании полной Божественности Иисусу объясняется, среди других причин, Его человечностью (которую должна подчеркнуть Благая Весть о Его воплощении [Лк. 2:10]) и их богословской изощренности: евреи, проникнувшиеся священной истиной о единственности Бога — Вт. 6:4, «Господь один есть», которая ежедневно оглашалась при поклонении Богу, — не были настолько наивны, чтобы считать человека Богом.

Фактически их Писание запрещало это (Вт. 4:15-16), и нарушение было бы богохульством. То же самое Писание сурово клеймило любого человека, «повешенного на древе» (Вт. 21:23). И все же распятого на кресте Иисуса следует прославлять как искупителя, а не проклинать как преступника (Гал. 3:13-14). Согласно той же самой логике следует признать Его очевидное ра-

венство Богу. Поэтому Сын человеческий Иисус справедливо прославлялся как Бог.

Роберт У. Ярбро

Святой Божий. В Ветхом Завете «Святой Божий» — это божественный эпитет, распространенный в поэтических и пророческих текстах и употребляемый для того, чтобы выразить обособленность Господа. В Новом Завете это имя по отношению к Иисусу встречается два раза в евангелиях (Мк. 1:24 = Лк. 4:34 {синод. «Христос, сын Бога живого»}), один раз в Деяниях (Деян. 3:14) и, возможно, еще в двух местах (1 Ин. 2:20; Отк. 3:7).

В Евангелии от Марка Иисус, начиная Свое общественное служение, учит в синагоге в Капернауме (Мк. 1:21-22). Человек, одержимый духом нечистым, тогда вскричал: «Оставь, что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий» (Мк. 1:23-24). Это событие, возможно, лучше рассматривать в свете характерного для Евангелия от Марка мотива тайны, связанной с тем, что люди редко способны полностью понять подлинную сущность Иисуса. И только Бог (Мк. 1:11; 9:7) или, как и в этом тексте, бесы (Мк. 5:7) еще до распятия знали, Кем был Иисус. Вдобавок, знание чьего-либо «имени» может подразумевать власть над его носителем. Но несмотря на знание беса о том, что его потенциальный укротитель — «Святой Божий», Иисус кратким распоряжением изгоняет его вон и изумляет толпу Своим учением и Своей властью (Мк. 1:25).

Иоанн противопоставляет отступничеству «многих из учеников» верность двенадцати (Ин. 6:66-69). Петр отвечает Иисусу: «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни, и мы уверовали и познали, что Ты — Святой Божий» {синод. «Христос, Сын Бога живого»}. В 1 Ин. 2:20 может подразумеваться либо Бог, либо Иисус: «Вы имеете помазание от Святого». Приведенная выше цитата из Евангелия от Иоанна позволяет предположить, что это помазание осуществил Иисус, но не исключено и то, что священнописатель намеренно оставил здесь некоторую неопределенность.

В Книге Деяний Петр упрекает толпу любопытствующих за то, какую роль они сыграли в распятии Иисуса. Ничто не могло быть хуже, чем отречься «от Святого и Праведного» и взамен просить отпустить

им убийцу (Деян. 3:14). И наконец, в послании ангелу Филадельфийской церкви Иисус — «Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов» (Отк. 3:7). Этот стих, подобно Деян. 3:14, иллюстрирует, как полный эпитет («Святой Божий») может сокращаться и сочетаться с другими описаниями Иисуса, чтобы выразить основную идею текста. В книге Деяний Петр стремится убедить своих слушателей, в то время как апокалиптический священнописатель приводит различные образы Иисуса, чтобы воодушевить верующих во времена ожесточенных гонений.

Джеймс А. Келхоффер

Господь. Писание разнообразными способами славит Иисуса Христа, но в именовании Его «Господом» (греческое *kyrios*) это прославление приобретает свое окончательное выражение. В Септуагинте данное слово встречается свыше девяти тысяч раз; из них более чем в шести тысячах случаев *kyrios* соответствует YHWH (Яхве, Иегова), так называемой священной тетраграмме. Это было имя, раскрытое Богом Своему народу завета при избрании Моисея (Исх. 3:14), имя, к которому относились с таким благоговением, что ко временам Нового Завета его практически не произносили вслух.

Истина о святой единственности Бога, это непререкаемое положение Ветхого Завета (Исх. 20:3; Вт. 6:4; Ис. 43:10-11), по-видимому, предопределяло, по крайней мере, среди иудеев, невозможность употребления слова *kyrios* применительно к простым существам из плоти и крови. Однако именно это делает Павел в свидетельстве о том, что Бог Отец даровал Христу «имя выше всякого имени», чтобы «всякий язык исповедал, что Господь [*kyrios*] Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:9-11). Таким образом, «Господь» становится особым именем для Иисуса Христа.

Но Павел никоим образом не был первым, кто употребил этот священный титул по отношению к Иисусу. Ветхий Завет предсказывал, что избавитель придет во имя Господа. Это будет едва ли не Сам Господь. Иисус предлагал поразмыслить над этой логической трудностью, когда спрашивал, что имеет в виду Давид, говоря «Сказал Господь (еврейское YHWH) Господу (в LXX — *kyrios*) моему» (Пс. 109:1). В современном и постсовременном мышлении сущностное единство Иисуса с Богом

Отцом, Его полная Божественность в качестве второго лица Святой Троицы довольно часто отвергались как эллинистические надстройки над зданием раннехристианской веры. И все же атрибутирование полной Божественности Иисуса выглядит необходимым в силу ветхозаветных пророчеств, как их толковал Сам Иисус. Ученики Иисуса, воспринявшие Его учение о пророчествах Ветхого Завета и ставшие свидетелями Его многих и разнообразных могущественных деяний, пришли к пониманию и провозглашению истины, выраженной восклицанием Фомы при узнавании: «Господь [*kyrios*] мой и Бог мой!» (Ин. 20:28).

Павел, писавший в середине 50-х г. по Р. Х., мог уже опираться на более раннюю традицию, прославлявшую Иисуса в качестве Господа: «*маранафа*» — «Господь наш грядет» (1 Кор. 16:22) — написано не на греческом (языке читателей Павла в Коринфе), а на арамейском языке (одном из языков палестинского окружения Иисуса). Это исповедание веры, таким образом, имеет корни в раннем периоде жизни церкви, когда доминирующей языковой средой была семитская среда. Тем самым опровергается старая, но по-прежнему популярная теория о том, будто бы имя «Господь» было приписано Иисусу лишь по прошествии долгого времени после Его смерти нееврейскими христианами, языческое происхождение которых не вызывало у них затруднений с употреблением титула *kyrios* по отношению просто к человеку.

Хотя слово *kyrios* было распространено как вежливое, даже почтительное обращение, аналогичное обращению «сэр» или «хозяин», такое именование Иисуса «Господом», которое подразумевало Его связь или тождественность с Богом, ни в коем случае не было просто обычаем, заимствованным из римской традиции. В иудейском окружении Иисуса, более восточном и воинствующе единобожном, где употребление подразумевающего божественность титула по отношению к человеку не только было ошибкой, но и подвергалось анафеме, этот титул был данью красноречия тому поразительному впечатлению, которое производил Иисус. Он указывал также на Его prerogативы.

Поскольку Иисус — Господь, Он разделяет с Отцом такие атрибуты, как Божественность (Рим. 9:5), предсуществование (Ин. 8:58), святость (Евр. 4:15) и любовь

(1 Ин. 4:9), не говоря о многих других. Он — соучастник творения (Кол. 1:16) и соправитель, восседающий в силе одесную Отца (Деян. 2:33; Еф. 1:20; Евр. 1:3), где заступничает за Божий народ (Рим. 8:34) и откуда, согласно символу веры, вернется для того, чтобы судить живых и мертвых (2 Фес. 1:7-8). Точно так же как невозможно переоценить могущество, величие и доброту *kyrios* Отца, вряд ли можно отграничить славу, отданную Писанием *kyrios* Сыну. Поэтому следует помнить наставления Исаии и Петра: «Господа Саваофа [в LXX — *kyrios*, еврейское *'adonai sabba-oth*] — Его чтите свято» (Ис. 8:13), которое Петр перефразирует как «Господа Бога святите в сердцах ваших» (1 Пет. 3:15).

Роберт У. Ярбро

Единородный, Единсущный. Иисус назван *monogenēs* (KJV — «only begotten», «Единородный») в пяти местах Нового Завета (Ин. 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Ин. 4:9). Современные переводчики склонны переводить это слово как *only*, «единственный» (RSV) или *one and only*, «один-единственный», «единосущный» (NIV). В любом случае акцент делается на единственности Иисуса: Он находится в совершенно особых отношениях с Отцом, настолько близких, чтобы составлять с Ним одно целое (Ин. 5:18; 10:30), и все же пребывает настолько отдельно от Него, насколько это необходимо, чтобы полностью отождествиться с человечеством при воплощении (Ин. 1:14).

Слово *monogenēs* употребляется в Лк. 7:12, 8:42, 9:38 для обозначения соответственно единственного сына вдовы в Наине, дочери Иаира и сына, страдающего припадками, чей отец — некто из народа. Это свидетельствует, что в обычном словоупотреблении данный термин обозначает единственного ребенка. Еще в одном случае это слово встречается в Новом Завете в Евр. 11:17, где говорится, что Авраам едва не принес в жертву своего «единородного» сына Исаака. Предполагается, что для Иоанна, как и для священнописателя Послания к евреям, это происшествие (Быт. 22:1-18) служит главным обоснованием для раннехристианских представлений о богосынстве Иисуса и Его жертвенной смерти.

В современных переводах правильно отражено, что статус Иисуса в качестве «Единородного» подчеркивает Его уникальность, а не Его положение или обстоятельства Его происхождения — это не есть пря-

мая ссылка на девственное зачатие. Как непревзойденное выражение славы Отца, будучи обособленным ото всех сотворенных людей. Он во всем имеет первенство (Кол. 1:18). Он — *monogenēs*, то есть полностью уникален, как Своей личностью, так и ролью Спасителя. Один из отцов церкви Иероним (ок. 400 г. по Р.Х.) внес в Вульгату слово *unigenitus* («единственно рожденный»), чтобы воспрепятствовать распространению арианских взглядов, будто бы Иисус был сотворен; слово *unigenitus* допускает, что Иисус был «рожден» в смысле, подразумеваемом некоторыми библейскими текстами (например: Пс. 2:7; Деян. 13:33), в то время как указание на «единственность» позволяет утверждать, что Его природа божественна. Из-за влияния Вульгаты на ранние английские переводы Библии традиционное толкование «Едиnorodный» сегодня по-прежнему звучит для многих вполне допустимым.

Роберт У. Ярбро

Сын Давидов. Мы можем проследить в Ветхом Завете два направления в истолковании выражения «Сын Давидов» (греческое *huios David*), одно связано с прямым наследником объединенного царства (2 Цар. 7:12-16), а другое обращается к ранним обетованиям грядущей мессианской фигуры (Ис. 9:6-7). Оба они важны для понимания этого титула Иисуса в Новом Завете.

Упоминания Сына Давидова в Ветхом Завете начинаются с прорицания, которое пророк Нафан передал Давиду (2 Цар. 7:12-16). Бог обещал Давиду, что его потомок унаследует царство. Бог будет «ему отцем», и дом Давида и царство будут непоколебимы веками. Во многих псалмах выражается то же ликование по поводу продолжения линии Давида (Пс. 88:4-5; 109; 131). Даже после распада объединенного царства линия Давида сохраняла свое значение при изображении будущего вождя народа завета. Исаия, например, предвосхищает рождение Сына, который воссядет на престоле Давида (Ис. 9:6-7; ср. Ис. 55:3-4; Иер. 23:5; Иез. 34:23).

Более того, в столетие перед пришествием Христа как Псалмы Соломона, так и тексты Кумранской общины обращаются к тому же «Сыну» или «Отрасли» Давидовой — либо в качестве идеального царя династии Хасмонеев, либо наставника для ждущей его прихода кумранской общины (Псалмы

Соломона 17 — 18; 4Qpatr 1 — 4). Такие взгляды не могли не стать предметом озабоченности для новозаветных священнописателей, поскольку по меньшей мере две иудейские группировки (наиболее вероятные противники) связывали с линией Давида свои ожидания, которые никоим образом не согласовывались с историческим Иисусом. Автор Псалмов Соломона, изображавший победоносного и политически преуспевающего царя, никогда не удовлетворился бы Иисусом, Который не очистил Иерусалим и не поместил «под свое ярмо» язычников (Псалмы Соломона 17:30-32), а вместо этого пришел, «чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45).

В Новом Завете этот вопрос трактуется посредством утверждения, что Иисус — прямой наследник Давида и все же нечто большее, чем любой другой его человеческий потомок. Два наиболее важных места, использующих этот титул, — Мк. 12:35-37 и Рим. 1:1-4. В тексте синоптических евангелий Иисус подвергает сомнению предположение о том, что «Сын Давидов» является просто потомком Давида, поскольку сам Давид в Пс. 109:1 называет Его «Господом». В Рим. 1:1-4 приведенный Павлом древний христианский символ веры проясняет вопрос, поднятый в вышеуказанном тексте синоптических евангелий. Иисус *одновременно* «родился от семени Давидова по плоти (*kata sarka*) и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни (*kata pneuma hagiōsunēs*), чрез воскресение из мертвых». В 2 Тим. 2:8 мы также встречаем упоминание о воскресении и происхождении Христа «от семени Давидова» в контексте символа веры.

Евангелист Матфей выказывает особый интерес к данному титулу Иисуса, подчеркивая, что как Иисус (Мф. 1:16), так и Иосиф (Мф. 1:20) являются прямыми потомками этого великого израильского царя. В других текстах Иисус назван «Сыном Давидовым» в связи с исцелениями (Мф. 12:23; 15:22; Мк. 10:47-48) и триумфальным входом в Иерусалим (Мф. 21:9, 15).

Джеймс А. Келхоффер

Сын Божий. Марк начинает свое Евангелие с фразы: «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк. 1:1). Выражение «Сын Божий» (*huios theou*) — это титул, используемый Иисусом для указания на Божественность Своей природы, точно

так же, как титул «Сын Человеческий» указывает, среди прочего, что Он — человек. Хотя этот титул не используется в Новом Завете в контексте Святой Троицы, слово *Сын* употреблено в таком смысле в Мф. 28:18-20, где Иисус велит крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Титул «Сын Божий» использован в евангелиях по отношению к Иисусу двадцать шесть раз. Его называют Сыном Божиим сатана (Мф. 4:3, 6; Лк. 4:3, 9), бесы (Мф. 8:29; Мк. 3:11; Лк. 4:41), Иоанн Креститель (Ин. 1:34), Его последователи (Мф. 14:33; Ин. 1:49; 11:27; 20:31), ангелы (Лк. 1:35) и римский сотник (Мф. 27:54; Мк. 15:39).

Те, кто проходил мимо распятого Иисуса, осмеивали Его, предлагая доказать, что Он действительно Сын Божий и сойти с креста (Мф. 27:40). К их издевкам присоединились видные религиозные руководители иудеев, такие как первосвященники, книжники и старейшины (Мф. 27:43; ср. Мф. 26:63). Иудеи понимали этот титул как претензию быть равным Яхве, Богу Израиля (Ин. 10:36; 19:7); большинство из них не готовы были допустить, что такое положение может занимать человек.

Иисус в ряде случаев употреблял по отношению к Себе этот титул (Ин. 3:18; 5:25; 10:36; 11:4), а в иных случаях подтверждал его правомочность (Лк. 22:70).

После своего обращения в веру и призвания к апостолству Павел сразу же начал доказывать в синагогах, что Иисус действительно был Сыном Божиим (Деян. 9:22). В своих посланиях Павел употребляет это словосочетание по отношению к Иисусу, говоря, что Он «открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, чрез воскресение из мертвых» (Рим. 1:4; ср. 2 Кор. 1:19; Гал. 2:20). Из других трудов Павла единственное послание, использующее данный титул, — это Послание к ефесянам (Еф. 4:13). Он встречается также в Послании к евреям (Евр. 4:14; 6:6; 10:29), в посланиях Иоанна (1 Ин. 3:8; 4:15; 5:5, 10-13, 20) и один раз в Откровении (Отк. 2:18).

Джон Мак-Рей

Сын Человеческий. Словосочетание «Сын Человеческий» встречается в синоптических евангелиях шестьдесят девять раз, у Иоанна тринадцать раз и один раз в Книге Деяний. Во всех случаях, кроме трех, оно исходит из уст Иисуса. В Ин. 12:34 люди из толпы, сравнивающие Сына Человеческого

с вечным Мессией, озадачены, когда Иисус предсказывает, что Он «вознесен» будет, и спрашивают о том, Кто есть Сын Человеческий. Умиравший мученик Стефан говорит: «Я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян. 7:56). Иисус зачастую говорил о Сыне Человеческом в третьем лице, так что могло показаться, что Он говорит не о Себе. Тем не менее это выражение, по-видимому, было не просто самоописанием, но еще и одним из самых излюбленных у Иисуса.

Упоминания Сына Человеческого в синоптических евангелиях в целом могут быть сгруппированы в три категории, в которых о Нем говорится, что Он: 1) имеет силу и власть (Мк. 2:10, 28); 2) будет страдать от отверженности и примет смерть через распятие ради искупления за грехи многих (Мк. 8:31; 9:12, 31; 10:45; 14:41); 3) вернется в будущем со славою, чтобы судить и принести завершение всех существей (Мк. 8:38; 13:26; 14:62). Упоминания Сына Человеческого в Евангелии от Иоанна относятся примерно к тем же самым категориям, однако с некоторой особой расстановкой акцентов. В Ин. 3:13; 6:27, 62 говорится о предвечном существовании Сына Человеческого; в Ин. 1:51; 8:28 подразумевается, что продолжают Его незримые взаимоотношения с Богом, о которых умалчивают синоптики; в Ин. 12:23; 13:31 отмечено прославление Иисуса во время Его земной жизни; а в Ин. 3:13-16; 6:53 разъясняется, что деяния Сына Человеческого приносят верующим вечную жизнь.

Что касается других мест Нового Завета, словосочетание «Сын Человеческий» встречается в Евр. 2:6, где Пс. 8:5 цитируется применительно непосредственно к Иисусу. В Отк. 1:13 Сын Человеческий находится посреди свечильников (церквей); в Отк. 14:14 Он восседает на облаке с золотым венцом на голове и острым серпом в руке.

Из ста шести случаев употребления этого словосочетания в Ветхом Завете девяносто три находятся в Книге Иезекииля, где оно представляет собой обычное обращение Бога к пророку. В других местах оно тоже представляет собой обращение либо к человечеству как целому, либо к отдельному человеку, за исключением Пс. 8:5; 79:18 и Дан. 7:13. Как уже отмечалось, священнописатель Послания к евреям истолковывает Пс. 8:5 в мессианском смысле, и, возмо-

жно, так же следует понимать и Пс. 79:18. В Дан. 7:13-14 открывается иная перспектива. Здесь «как бы Сын человеческий» представляет Собою апокалиптическую небесную фигуру, получающую всеохватное Царство, не имеющее пределов ни в пространстве, ни во времени.

Упоминания Сына Человеческого в литературе периода между заветами лежат в том же самом русле, что и видение Даниила. В разделе Книги Еноха, получившем название «Подобия» или «Притчи» (1 Еноха 37 — 71), Сын Человеческий — небесная фигура, Он вечен, праведен и свят, Он царствует и судит. В 3 Езд. 13 говорится о видении вышедшего из моря «крепкого мужа с воинством небесным» (3 Езд. 13:3). Он побеждает враждебные (вселенские) силы и освобождает пленных посредством ряда деяний, предшествующих установлению его правления.

Возникло множество разногласий относительно происхождения, употребления, значения и ассоциативных связей выражения «Сын Человеческий» в библейской литературе и особенно в словоупотреблении Иисуса. Оно может быть синонимом для «Я» или «человек». Некоторые ученые считают его собирательным термином, подразумевающим весь Израиль (Дан. 7:18) или всю Церковь (например, Т. У. Мэнсон), служение, которое рассчитывал исполнить Иисус (например, А. Швейцер), либо образ, проникший в иудаизм из иноземного источника.

Иисус пребывал в постоянной опасности, что Его вынудят принять ограниченную или неправильную мессианскую роль (Ин. 6:15). В ответ на исповедание веры Петром (Мк. 8:29-31) Он принял титул «Мессия», приравняв его к «Сыну Человеческому», и отождествил Свое служение со служением Раба, Который страдал добровольно. В современном Иисусу иудаизме «Мессия» зачастую понимался как военно-политический руководитель, который будет заботиться главным образом о благополучии Израиля. Употребление этого выражения Иисусом, по-видимому, представляет собой некоторое обобщение образа Сына Человеческого у Даниила и в литературе периода между заветами. С помощью этого выражения Иисус отделял Свою природу и служение от чисто земных, националистических представлений. Он — трансцендентное предвечное существо, чья миссия имеет в

первую очередь духовный характер и начинается на небесах и чье служение свершается для всех народов и языков.

Дж. Джулиус Скотт-мл.

См. также: БОГ; ИИСУС ХРИСТОС; МЕССИЯ.

Литература: O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*; W. Elwell, *TAB*, pp. 117-34; L. Goppelt, *Theology of the New Testament*; D. Guthrie, *New Theology*; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*; M. J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of THEOS in Reference to Jesus*; S. Kim, *The Son of Man as the Son of God*; B. Lindars, *Jesus Son of Man*; I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology*; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*; A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ*; L. Sabourin, *The Names and Titles of Jesus*; V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*; B. B. Warfield, *The Lord of Glory*; B. Witherington, *The Christology of Jesus*.

ИЛИЯ

(ЕЛІЈА)

Ветхий Завет. Илия Фесвитянин — единственный библейский персонаж, происшедший из отдаленной части Галаада, лежавшей к востоку от Иордана. Тем не менее это один из самых известных героев Ветхого Завета, и он также оказал влияние на поздний иудаизм и на новозаветных священнописателей. Будучи современником израильских царей Ахава и Охозии (874 — 852 г. до Р. Х.), Илия представлял тип пророков, которые, как правило, не были связаны с определенным святилищем или группой «сынов пророческих» (однако см. 4 Цар. 2:3-7). Он противостоял Ахаву, который своей политикой пытался подменить израильские принципы царствования древними ближневосточными канонами монархии и монархического права. Илия защищал верховенство Яхве по отношению к истории и суду, равно как и Его превознесенность над ложными богами (3 Цар. 17 — 18).

Рассказы об Илие (известные как цикл Илии) занимают большую часть второй половины 3 Царств (3 Цар. 17 — 19; 21) и первых глав 4 Царств (4 Цар. 1 — 2). Хронологический порядок в цикле неясен, из-за чего неясна и биография Илии. Цикл встроен в богословское изложение истории Израиля и Иудеи, без которого мы почти ничего не знали бы о правлении Ахава. В цикле шесть отдельных повествований, в том числе — несколько рассказов об эпизодах из жизни Илии, которые могли изустно передаваться среди его учеников в Северном Царстве. Во всех, кроме последнего, речь идет о противостоянии Ваала и Яхве. Илия появился, чтобы засвидетельствовать обособленность Божьего народа, когда его

самоотожествлению угрожала либеральная политика Ахава. Илия также упомянут в связи с вопросом Иосафата (4 Цар. 3:11) и посылает письмо Иораму (2 Пар. 21:12-15).

Илию не представляют, как не приводят и его родословия (3 Цар. 17:1), он появляется в тексте неожиданно, чтобы объявить Ахаву пророчество о засухе, предположительно — в наказание за вероотступничество и поклонение Ваалу. После этого он уходит в Сарепту, где чудесным образом получает для себя питание (3 Цар. 17:12-16). Затем Бог избирает верующую нееврейку (финикиянку из Сарепты), чтобы пристыдить Свой народ и упрекнуть жену Ахава Иезавель, также финикиянку, показав ей, что и в ее собственной стране есть люди, верующие в Яхве. Неиссякающий источник свидетельствует, что не царь, а Бог распоряжается водой жизни. Иоанн Златоуст говорил, что Илия научился сочувствию в доме вдовы затем, чтобы можно было послать его к его же собственному народу. На его примере видно, что Яхве не только вмешивался в жизнь народа в критические моменты, но отныне стал доступен для верующих в их повседневных делах (3 Цар. 17:12).

Спустя три года засуха прервалась, а Илии на горе Кармил удалось покончить с поклонением Ваалу. Жрецы Ваала не были истреблены полностью; фактически, они существовали и после того, как прекратилось правление династии Ахава, — во времена Гофолии (приходившейся родственницей дому Ахава). Илия помог израильтянам понять, что благополучие народа зависит от Яхве; даже поклонение Ваалу находится под Его контролем. Не Ваал, а Яхве имеет власть над жизнью и смертью, распоряжается дождем и наделяет благами. История на горе Кармил напоминает о перемещении центра политического и религиозного влияния из Тира в Израиль. Израиль не был подлинно синкретическим; Царем мог быть Яхве или Ваал, но не оба сразу (3 Цар. 18:21). Ахав не являлся последовательным поклонником Ваала; в его семье были приняты иудейские имена, и после встречи с Илией он искал советов Яхве (3 Цар. 20:13-15, 22, 28). Тирский культ Ваала Мелькарта мог быть псевдомонотеистическим течением, которое подстегнуло эту борьбу. Израиль теперь усвоил важность Божьей воли в истории и знал, как толковать эту божественную волю.

Успех Илии был временным; он скрылся на горе Хорив (хотя хронология тут могла быть и смещена), чтобы избежать гнева Иезавели (3 Цар. 19). Здесь одинокий голос Бога являет собой прямую противоположность шумным и грубым крикам ханаанских богов, что указывает на большую духовность и трансцендентность представлений о Яхве. Богоявление в 3 Цар. 19 сходно с Исх. 33:19 и, подобно истории о вдове, может свидетельствовать, что Бога следует искать в повседневной жизни людей, а не в сверхъестественных явлениях.

Как и Амос в позднейший период, Илия выказывает острую озабоченность социальными вопросами, проявляя качества лидера со строгими этическими идеалами (3 Цар. 21). В случае с Навуфеем противостояние израильского закона и Ханаанского царства вводит социальное измерение. Захватив землю Навуфея во владение, Ахав вышел за пределы своей юрисдикции. Неотчуждаемые земли в Израиле были по существу наследственными, причем истинным их собственником был Яхве. С этих позиций Бог требовал власти закона и правосудия и следил за нравственностью в области этики и права. Илия, которого Ахав считал кровным врагом (3 Цар. 21:20), как в драме неожиданно появляется в самом конце рассказа, обвиняя Ахава в захвате виноградника. Ахав был виновен в нарушении двух заповедей из десяти, составлявших основу общественной жизни: в убийстве и в захвате собственности ближнего (и то, и другое — смертные грехи). Кара, однако, обрушилась не на самого Ахава, а на его потомков. Так могло произойти благодаря его раскаянию, еще одно объяснение — расширенные иудейские представления о личности, предполагавшие общность жизни и ответственности для разных поколений рода. Династическая линия Ахава прервалась из-за инцидента с Навуфеем, а не из-за борьбы с Ваалом. Позднее Илия воспротивился обращению Охозии к Вельзевулу, местному божеству в Аккароне (4 Цар. 1:9-15; у Иосифа Флавия этот бог назван «повелителем мух», как и в текстах Рас Шамры). Илия здесь описан как человек в одеянии из волоса (милоти), что, очевидно, было отличительным признаком пророка (4 Цар. 1:8).

Вознесение Илии на небеса происходит в эпизоде, касающемся по преимуществу Елисея (4 Цар. 2:1-12). Илия общался с

«сынами пророков» в Вефиле, Галгале и Иерихоне. Он оставил Елисею не посох свой, а милоть, которая символизировала духовную, а не магическую силу. Елисей просил себе в два раза больше того духа, что в Илии, — это соответствует положению иудейского закона о доле старшего сына, который становится истинным преемником своего отца. Вихрь и неожиданное исчезновение Илии вкупе с богоявлением знаменуют участие Бога в этом событии.

В поздней пророческой традиции Ветхого Завета об Илие стали говорить в контексте дня Господа (Мал. 4:5-6), и ожидалось, что вскоре Бог пришлет его во благо народа. По описанию Илия похож на ангела в Мал. 3:1 (который может быть и неаявной ссылкой на Илию, так как оба они готовят путь для Яхве). Целью пришествия Илии было либо прекращение семейных ссор (Мал. 2:10-16), завершающееся установлением нового общественного порядка, либо возрождение отношений завета.

Поздняя иудейская традиция. В период между заветами Илия был заметной фигурой в популярных легендах и в обсуждении богословами эсхатологических упований. Причины тому, возможно, его загадочное вознесение в 4 Цар. 2:11 (вознаграждение за его ревнование о законе, которым, согласно 1 Мак. 2:58, подкрепляется мнение о его непорочности) и пророчество о его возвращении у Малахии, согласно которому ожидали превращения Илии в мессианскую личность, пришедшую из Небесного Царства, чтобы очистить священство. Илию считали заступником Израиля на небесах, небесным летописцем, который записывает деяния людей и существует предвечно (Сир. 48:1-14).

Новый Завет. В Новом Завете, где пророки упоминаются почти тридцать раз, усматривается влияние поздней иудейской традиции, видевшей в Илие предтечу Мессии. Об упованиях на возвращение Илии часто говорится в евангелиях (Мф. 17:10; Мк. 9:11). Многие были убеждены, что либо Иисус (Мф. 16:14; Мк. 6:15; 8:28; Лк. 9:8, 19), либо Иоанн Креститель (Ин. 1:21, 25) и есть тот долгожданный пророк. Хотя Иоанн отрицал, что он Илия, он носил одежду, как у пророков (плащ из верблюжьей шерсти и кожаный пояс; Мф. 3:4; Мк. 1:6). Более того, Иисус сказал, что Иоанн идет пред Ним в духе Илии; таким образом, Ио-

анн символически исполняет миссию этого пророка (Мф. 11:14; Мк. 8:28; Лк. 1:17).

Хотя в раввинистическом иудаизме не встречается предание о том, что Моисей и Илия вместе явятся в последние дни, оба этих ветхозаветных персонажа присутствовали при преображении Иисуса и разговаривали с Ним, что свидетельствовало об эсхатологичности приближающихся событий (Мф. 17:3-4; Мк. 9:4-5; Лк. 9:30-33). Некоторые рассматривали их в качестве представителей закона и пророков, которые теперь подчиняются Христу.

Мольба Иисуса на кресте, состоявшая из начальных слов Пс. 21:2: «Или, Или!» (Боже Мой, Боже Мой!) — была либо по ошибке, либо намеренно истолкована как призыв о помощи к Илие (Мф. 27:46-49; Мк. 15:34-36). В иудейском фольклоре Илия — признанный заступник во времена бедствий, а поскольку Илия не пришел, мольба Иисуса была сочтена напрасной. Однако Церковь не принимает подобного толкования Илии; в бедах и горестях можно призывать лишь Самого Христа.

В Новом Завете содержатся ссылки на различные события из жизни Илии. Иаков упоминает Илию как выдающийся пример просителя (Иак. 5:17), опираясь при этом на иудейское предание, в котором молитвам Илие приписывается особая сила (хотя об этом напрямую не говорится в 3 Цар. 17 — 18). Иаков также оценивает продолжительность периода засухи из 3 Цар. 18:1 в три с половиной года (ср. Лк. 4:25; Отк. 11:6). Иаков пытается опровергнуть иудейское предание о непорочности и предвечности пророка, утверждая, что «Илия был человек, подобный нам». Его молитвы были действительны, потому что он был праведником.

Желая подчеркнуть, что неевреев нельзя отвергать от спасения, Иисус вспоминает историю о том, как Бог послал Илию к вдове в Сарепту (Лк. 4:25-26). В поздней церковной традиции принято, что два свидетеля из книги Откровения олицетворяют Моисея и Илию (Отк. 11:3-6). Им дана власть затворять небо и вызывать огонь суда, подобно Илие в 3 Цар. 17 — 18 (ср. Мал. 4:5; Сир. 48:1-14). В сходном сюжете Иисус упрекает сыновей Зеведеевых, хотевших вызывать огонь с неба на самарянинское селение (Лк. 9:54).

Павел использует раввинистические представления об Илие и об остатке Израи-

ля в Рим. 11:2-5 (см. 3 Цар. 19:10-18). Как Илия узнал, что остаток истинно верующих по-прежнему существует в Израиле, так и Павел знает, что по-прежнему существует священный остаток евреев, избранных по благодати.

Марк У. Чавалас

См. также: ИЗРАИЛЬ; ЦАРСТВ 3-Я И 4-Я КНИГИ; БОГОСЛОВИЕ; ПРОРОК.

Литература: F. Anderson, *JBL* 85 (1966): 46-57; H. Bietenhard, *NIDNTT*, 1:543-45; J. Gray, *I — II Kings*; J. Jeremias, *TDNT*, 2:928-41; H. H. Rowley, *BJRL* 43 (1960): 190-219; R. W. Wallace, *Elijah and Elisha*.

ИМЯ

(NAME)

В современной западной культуре имя редко обладает собственным значением, помимо той крайне сентиментальной, а может быть, и эстетически обусловленной реакции, которую испытывают гордые любящие родители, опьяненные радостью появления потомства. Не так в Библии. Здесь имя человека обычно отражает его характер и предвосхищает его миссию в жизни, которая может обернуться добром или злом. Оно может подразумевать духовное предвидение родителей относительно будущего их ребенка. В иных случаях имя предсказывает грядущие свершения или какие-либо события. В негативном аспекте оно может указывать на несчастливую жизнь.

Имя «Самуил», например, можно перевести как «испрошенный от Бога» (1 Цар. 1:20 — или же как «имя Элои»). В сочетании с близким по звучанию еврейским словом *šā'al*, «просить/посвящать», возникает игра слов, акцентирующая как ревностные моления страдающей из-за своего бесплодия Анны, так и последующее посвящение ею своего сына Господу (1 Цар. 1:27-28).

Имя сына Исаии, «Шеарясув», переводится как «остаток возвратится». Тем самым осажденному пророчески указывалось, что Бог способен обратить кажущееся неизбежным поражение Иудеи в избавление (Ис. 7:3-4; 10:21-22). Это было также частное приложение широко известного пророчества о том, что «Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» («с нами Бог», Ис. 7:14). Имя второго сына Исаии, «Магер-шелал-хаш-баз», было пророчеством о грядущем несчастье — уничтожении Северного царства вторгшимися войсками ассирийцев, — которое образно выражено смыслом имени: «спешит грабеж, ускоряет добыча» (Ис.

8:1-3). Имело ли пророчество о Еммануиле какое-либо частное свое исполнение в связи с этим вторым сыном Исаии, остается предметом споров (ср. Ис. 8:8-10). Его окончательное мессианское значение в лице Иисуса из Назарета можно уяснить из Мф. 1:22-23.

В негативном аспекте, имя «Ихавод», «бесславию» (1 Цар. 4:21), указывает на невыносимое личное горе в семье первосвященника во время национальной трагедии всего Божиего народа. Имя Навал представляет собой язвительное описание человека, чье безрассудство в жизни привело его к прискорбному состоянию «безумия» (1 Цар. 25:25).

И наконец, имя «Адам» несет в себе собирательное значение — «человечество». Так, призыв Бога к первому Адаму «Где ты?» (Быт. 3:9) обобщается в лице Иисуса, второго Адама, в котором обретают свое завершение Его намерения об искуплении всего рода человеческого (Евр. 1:1-2; ср. Рим. 5:12-19; 1 Кор. 15:21-22, 45-50). Эта спасительная миссия раскрывается также через имя «Иегошуа/Иешуа/Иисус», «Иегова спаситель» (Мф. 1:21).

Леонард С. Уоллмарк

См. также: БОГ; ИМЯ; ИИСУС ХРИСТОС; ИМЯ И НАЗВАНИЯ.

ИНОПЛЕМЕННИК см. ПРИШЕЛЕЦ

ИНЦЕСТ см. КРОВОСМЕШЕНИЕ

ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ

(JOHN THE BAPTIST)

После Иисуса Христа в евангелиях самой значительной с богословской точки зрения фигурой является, по-видимому, Иоанн Креститель. Как и в случае Иисуса, история его рождения описана весьма подробно (Лк. 1:5-25). Его вступление в этот мир было отмечено ангельским предвозвестием и божественным вмешательством (Лк. 1:57-80). Рождение Иоанна не только во многом параллельно рождению Иисуса, но и воспроизводит ряд важных моментов из истории рождения Исаака у Авраама и Сарры (Быт. 17:15-22; 21:1-7). Иоанн с очевидностью принадлежит к центральным фигурам в истории Божьего спасения.

Хотя годы его взросления прошли в неизвестности в пустыне (Лк. 1:80), его общественное служение прервало почти четырехсотлетний период молчания пророков. Ио-

анн был тем гласом вопиющего в пустыне, который призывал приготовить путь грядущему Мессии (Ис. 40:3; Мф. 3:3; Мк. 1:2-3; Лк. 3:3-6). В этом смысле его проповедь и служение являются кульминацией закона и пророков, но и возвещают зарождение Царства Божьего (Мф. 11:12; Лк. 16:16). Поэтому Иоанн был поистине переходной фигурой, осуществляющей связь между Ветхим и Новым Заветом. Он соединяет два века, одной ногой утвердившись на основании Ветхого Завета, а другой — Нового.

Главной темой в его служении было «покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2). Его называли «Крестителем», потому что он совершал обряд крещения для тех, кто откликнулся на его проповедь и искренне покался в своих грехах (Мф. 3:6; Мк. 6:14; Лк. 7:20).

Иоанн был пророком конца времен. Свое служение он осуществлял с эсхатологической авторитетностью, которая требовала незамедлительных действий. Он учил, что суд близко. Секира поднесена к корням, и Бог тщательно очистит Свое гумно (Мф. 3:10-12; Лк. 3:9, 17). Искренность покаяния должна быть удостоверена практическими делами: поделиться имуществом с нищими, не мздоимствовать, не взыскивать лишнего (Лк. 3:11-14).

Образ жизни Иоанна был так же строг, как его проповедь. Он вел аскетическую жизнь в пустыне, одеваясь в верблюжью шерсть и питаясь акридами и диким медом (Мф. 3:4; Мк. 1:6). В отличие от Иисуса, он ждал, пока люди придут к нему, а не шел к ним сам (Мф. 3:5).

Иоанн не был «любимцем толпы». Он решительно противостоял лицемерию религиозного истеблишмента (Мф. 3:7; Лк. 3:7). Он не колеблясь обличал безнравственность Ирода и предпочел умереть мученической смертью, но не уступить в том, в чем был убежден (Мф. 14:3-12; Мк. 6:17-29).

Из всех этих черт складывается портрет Иоанна как сурового пророка, провозглашающего апокалиптическое слово Божье. В самом деле, Лука говорит, что Иоанн пришел «в духе и силе Илии» (Лк. 1:17). Далее он частично цитирует Мал. 4:5-6, где сказано, что Илия вернется «пред наступлением дня Господня, великого и страшного». По сути дела, некоторые современники Иоанна спрашивали, не Илия ли он (Ин. 1:21).

Веру в то, что Илия вернется и приготовит путь Господу, можно проследить начи-

ная с текстов Мал. 3:1; 4:5. Подобные представления можно обнаружить также во внебиблейских повествованиях Сир. 48:10 и 3 Езд. 6:2 и сл. В евангелиях также указывается, что многие верили: сначала должен прийти Илия, а затем Христос (Мф. 11:14; 17:10; Мк. 6:15; 9:11; Лк. 9:8).

Иоанн решительно отрицал, что он воскресший Илия (Ин. 1:21, 25). Тем не менее Иисус подтвердил, что Илия должен прийти сначала и что он явился в лице Иоанна Крестителя (Мф. 17:11-13; Мк. 9:12-13). Иоанн исполнил пророчество Малахии в духовном смысле, а не буквально.

Таким образом, Иисус признал, что Иоанн играл в Божьем замысле о спасении центральную роль. Иоанн был самым великим из рожденных женами, потому что получил привилегию указать на Агнца Божьего (Ин. 1:29-34). И все же, как последний великий пророк дохристианской эры он был наименьшим в Царстве Божьем (Мф. 11:11; Лк. 7:28).

Иоанн полностью воспринял свою роль помощника Христа. Он отрицал, что он — Христос, и неоднократно подчеркивал, что он просто свидетельствует о Свете (Ин. 1:19-23; ср. также Ин. 1:6-9; 3:27-30). Иоанн утверждал, что Иисус сильнее его и что Его служение и крещение больше Иоаннова (Мк. 1:7-8; Лк. 3:16; Ин. 1:26-27). Он хотел не крестить Иисуса, а сам получить от него крещение (Мф. 3:13-14). Иоанн позволял своим ученикам оставить его и следовать за Иисусом (Ин. 1:35-39).

Но при всем своем величии Иоанн был просто человеком. В качестве такового он тоже присоединился к расхожим домыслам на тему тождественности Христа. Возможно, что представления Иоанна о Мессии настолько изменились под влиянием того, что он видел и слышал о Иисусе, что он задался вопросом, действительно ли Иисус был Христом (Мф. 11:1-2; Лк. 7:18). То, что Иисус не был аскетом и охотно искал общества мытарей и грешников, Иоанну и его ученикам могло показаться оскорбительным (Мф. 9:9-17; 11:18-19; Лк. 7:33-34). А Иисус, возможно, отвергал этот укор Иоанна, когда произнес: «Блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф. 11:6; Лк. 7:23).

И наконец, несмотря даже на то, что Иоанн был просто свидетелем, играющим роль фигуры переходной, не следует недооценивать влияние его жизни и его служения. При жизни его окружала свита учени-

ков, следовавших распространенным обрядам, таким как пост и молитвы (Мф. 9:14; Ин. 1:35-37; 4:1-2). Ученики Иоанна пережили его смерть и рассеялись по всему Средиземноморью. Аполлос из североафриканской Александрии какое-то время знал только крещение Иоанново (Деян. 18:24-25). Сходным образом, когда Павел прибыл в Ефес, он встретил около дюжины учеников Иоанна. Они тоже приняли только крещение Иоанново (Деян. 19:1-7). Подобные примеры свидетельствуют, что течение, связанное с крещением Иоанновым, могло быть намного влиятельней, чем это удастся выявить из Нового Завета.

В современной науке отношения между Иисусом и Иоанном стали предметом исторического изучения. Как Иисус относился к Иоанну, и что Иоанн почерпнул из служения Иисуса? В таких исследованиях Иоанн нередко рассматривается как модель для истолкования жизни и служения Иисуса. Например, рассказ о муках и смерти Иоанна мог служить предвосхищением для страданий и смерти Иисуса на кресте. Кроме того, в какой степени Иоанн повлиял на жизнь и служение Иисуса? В самом деле, жестокость Ирода Антипы по отношению к Иоанну могла оказать значительное влияние на раннее служение Иисуса в Галилее и на Его последние дни в Иерусалиме.

Ранняя христианская традиция, в рамках которой сформировались относящиеся к Иоанну материалы евангелий, также находится в центре внимания современных исследований. Например, суровые обвинения и предостережения Иоанна связаны со служением Иисуса (Лк. 3:17-18), но в сущности, не типичны для Его проповеди. Кроме того, относительно воскресения Иоанна из мертвых (Мк. 6:14-16) существовала, по видимому, ранняя традиция. Из каких потенциальных источников такая традиция могла возникнуть?

Богословское значение могут иметь даже географические характеристики служения Иоанна. Пустыня может подчеркивать суровый характер проповеди Иоанна или символизировать скитания Израиля в пустыне.

И наконец, представляет интерес психологический и социологический анализ Иоанна. В соответствии с критериями девиантной социологии, поведение и проповедь Иоанна могут быть охарактеризованы как «девиантные» или отклоняющиеся. С уче-

том этого, обращение Матфея к Ис. 40:2-3 в Мф. 3:3 могло ставить своей целью оправдать Иоанна и удостоверить правомочность его служения.

В заключение, еще раз отметим, что богословское значение Иоанна Крестителя в Новом Завете весьма велико. Он прервал почти четырехсотлетний период молчания пророков и приготавил путь для Мессии. В духе Илии он проповедовал покаяние и крещение. В самые черные дни своей жизни он спросил, Иисус ли Тот, Который должен прийти, или нужно ждать другого. Он основал духовное течение, которое сохраняло влияние долгое время спустя после его смерти и распространилось по всему Средиземноморью.

Уильям А. Симмонс

См. также: ИЛИЯ; ИИСУС ХРИСТОС.

Литература: R. E. Brown, *New Testament Essays*; M. Cleary, *ITQ* 54 (1988): 211-27; M. Faierstein, *JBL* 100 (1981): 75-86; R. C. Kazmierski, *Bib* 68 (1987): 22-40; J. Lambrecht, *NTS* 38 (1992): 357-84; P. J. Meier, *JBL* 99/3 (1980): 383-405; J. R. Miller, *NTS* 34 (1988): 611-22; S. J. Nortje, *Neotestamentica* 23 (1989): 349-58; P. Parker, *Perspectives in Religious Studies* 8 (1981): 4-11; J. A. T. Robinson, *NTS* 4 (1958): 263-81; idem, *Twelve New Testament Studies*; C. Scobie, *John the Baptist*; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*.

ИОАНН: БОГОСЛОВИЕ КНИГ

(JOHN, THEOLOGY OF)

Богословие Иоанна представлено в единстве богословского содержания книг Нового Завета, которые традиционно приписываются Иоанну. Хотя найдутся критики, заявляющие, что полное и последовательное богословие обнаружить невозможно, мы все же можем очертить то тематическое единство, которое лежит в основе данных текстов. Труды Иоанна включают в себя четвертое Евангелие, три послания и Книгу Откровение. Хотя не вызывает сомнений, что они имеют общее происхождение, Откровение существенно отличается в том, что касается ее жанра и предназначения, и ее следует обсуждать особо. Таким образом, у нас остается Евангелие и три послания (из которых два очень кратки и имеют ограниченное богословское значение). Итак, богословие Иоанна сконцентрировано для нас в четвертом Евангелии и 1 Иоанна.

Структура Евангелия. Четвертое Евангелие состоит из двух главных разделов; их обрамляют пролог (Ин. 1:1-18) и эпилог (Ин. 21:1-25), добавленные, по всей вероятности, несколько позднее, либо самим священнописателем Евангелия, либо одним из его последователей. В прологе содержится

предварение о воплощении предвечного Слова и создается поэтическая основа для развертывания повествования: Бог раскрывает Своего Сына в мире тьмы; Сын не принят людьми; группа избранных последователей обрела жизнь; и как тьма ни старается, она не может победить Сына.

Первый раздел обычно называют «Книгой знамений» (Ин. 1:19 — 12:50), чтобы передать, что Иисус вошел в иудаизм, замещая Собой его институты (храм, священные источники, учителей) и праздники (Пасху, праздник кущей). Он предлагает несравненные мессианские дары, раскрытые в повествовании через образы, привычные для иудейской среды (вино, мудрость, вода, исцеление, хлеб, свет, жизнь). Финальным событием становится вокрещение Лазаря — в чем явственно раскрывается тождественность Христа и в чем запечатлено Его будущее. И хотя Иисус испытывает враждебность со стороны руководителей-иудеев в Иерусалиме, Он все-таки находит благодарных слушателей в Галилее (Ин. 2:11; 4:45; 7:1), а в конце этого раздела еллины ревностно стремятся стать Его последователями (Ин. 12:20-26).

Второй раздел называется «Книгой славы» (Ин. 13:1 — 20:31), потому что отныне Иисус оставляет Своих приверженцев, сразу после того как умыл им ноги во время Своей последней пасхальной вечери (Ин. 13:1-20) и истощающе разъяснил им, Кто Он и что должно произойти (Ин. 13:31 — 17:26). Однако на протяжении всего Евангелия подразумевается идея о том, что грядущее распятие Христа будет не трагедией, но порою, когда Его слава станет явной для всех (Ин. 3:13-15; 13:31; 17:1-5). Крест станет еще одним знамением, предназначенным для того, чтобы раскрыть, что Иисус был послан Отцом и ныне возвращается к Нему. Согласно Иоанну, Его распятие добровольно (Ин. 10:11, 17, 18). Христос уходит, завершив дела, ради которых пришел. Но прежде чем уйти, Он оделяет дарами всех учеников (Ин. 20:19-29), еще раз благословив их.

Большинство ученых полагают, что раннее Евангелие кончалось стихами Ин. 20:30-31, а глава Ин. 21 представляет собой позднейшее добавление, исходящее, несомненно, из того же источника, что и первоначальное Евангелие, то есть из школы Иоанна. Если эпилог и вторичен, в нем, тем не менее, видна историчность и сохраняется

слог Иоанна. Иисус является после Своего воскресения и дает ученикам поручения в предвидении Своего дальнейшего отсутствия.

Богословие. Христология. Как четвертое Евангелие, так и 1 Иоанна начинаются с пролога, устанавливающего значение христологического воплощения для спасения. Когда читатель подходит к концу Евангелия, он знаком с убедительными, емкими по информации представлениями о личности Иисуса Христа в контексте иудейского мессианизма I столетия. Иисус играет выдающуюся роль в каждом эпизоде как Тот, Кто был послан нам непосредственно Богом ради нас.

Иисус как откровение Бога. Иисус способен раскрыть личность Бога, потому что Он один происходит от Бога (Ин. 1:18), был послан Богом (Ин. 17:3) и разделяет Божью славу (Ин. 17:5, 24). Следовательно, на земле Он способен раскрыть Божью славу так, как никто другой (Ин. 1:14). Это *откровение славы* является ключевым для Евангелия от Иоанна. В «Книге знамений» (Ин. 1 — 12) чудеса Иисуса предназначены раскрыть проблемски славы Божьей (Ин. 2:11), чтобы уверовавшие могли увидеть ее (Ин. 11:40). В «Книге славы» это откровение исходит с креста. Но Иисус никогда не ищет славы Себе (Ин. 7:18; 8:50, 54). Аналогичным образом, христология Иоанна обращается к *откровению истины*. Иисус приобрел «благодать и истину» от Отца (Ин. 1:14, 17) вместе с Божьей славой. В мире лжи и заблуждений Иисус прокладывает тропу, путь к Богу, Который есть истина и жизнь (Ин. 14:6). Он есть подлинное воплощение истины и поэтому противостоял тем, кто творит ложь (Ин. 8:31-32). Поэтому важно истинное знание Христа. В изображении Иоанна образ Христа раскрывается через различные титулы, объясняющие это знание. Даже первый рассказ Евангелия о призвании учеников (Ин. 1:35-51) читается как перечень христологических эпитетов, которые позднее будут использованы в повествовании.

Личность Христа. Первый христологический титул появляется у Иоанна во введении, где Иисус назван *Словом* (*logos*) Бога (Ин. 1:1). Этот титул не имеет параллелей в других евангелиях. Продолжаются споры, иудейская это идея или греческая, однако данные указывают на существенную связь и с теми, и с другими. В иудаизме

Слово Божье (как и мудрость) уже было персонифицировано в качестве отличной от Бога сущности. В эллинизме (особенно в философии стоиков) Логос рассматривался как вечный принцип миропорядка. Филон даже ветхозаветное Слово Божье превращает в аллегорию, чтобы соединить свою иудейскую веру с языческими идеями. Но то, что говорит Иоанн, вероятно и для стоиков, и для Филона. Слово предвечно существовало с Богом в вечности и было орудием Бога в сотворении этого мира. Однако самое невероятное состоит в том, что само это Слово стало плотью и впервые прозвучало явно (Ин. 1:14). Подразумеваемая этой концепцией высшая Божественность сочетается в христологии Иоанна с подлинной человечностью и ничуть не умаляется. Это то Слово, что мы «видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши» (1 Ин. 1:1; 5:6).

Когда Иоанн называет Иисуса *Мессией*, мы остаемся строго в рамках иудейской традиции. Слово *Христос* (как переводится «Мессия» на греческий, Ин. 1:41) почти всегда употребляется в качестве определяющего титула, а не имени собственного (Ин. 1:17; 17:3 единственные исключения из восемнадцати случаев). Иудейских начальников всерьез обеспокоило (Ин. 7:26-27; 10:24) отождествление Иисуса мессианским царем (Ин. 1:49; 6:15; 12:13, 15). Он — Тот, в Ком исполнились ветхозаветные чаяния (Ин. 1:45), и вера в Его мессианство неотъемлема от ученичества (Ин. 4:29; 9:22; 11:27; 20:31).

Сын Человеческий — излюбленное самоопределение Иисуса в синоптических евангелиях. Тем не менее обычные у синоптиков богословские смыслы (страдания и унижение, сокрытость, апокалиптический суд), по-видимому, отсутствуют у Иоанна. В Ин. 12:34 показано недоумение спрашивающих, не понимающих, о чем говорит Иисус {синод. «Сын Божий»}. В словоупотреблении у Иоанна (тринадцать раз) подчеркивается «вознесение» Иисуса, Его прославление и возвращение к Отцу (Ин. 3:14-15; 8:28; 12:23, 34; 13:31). Указывается и на предельную власть, которую Отец дал Иисусу (Ин. 5:27; 9:38). Здесь описание Иоанна умалчивает о грядущей эсхатологии, но это не обязательно означает, что священнописатель расходится с традицией синоптиков.

Без сомнения, титул *Сын Божий* является центральным для богословия Иоанна. Он отражает главные христологические положения Иоанна о том, что Иисус, предвечно существуя с Отцом, был Им послан к нам. В отличие от синоптических евангелий, у Иоанна Иисус часто называет Бога Своим Отцом (сто шесть раз), и распространены выражения, связанные с богосыновством Иисуса (свыше двадцати пяти раз). Это взаимоотношения, которые предназначены исключительно для Иисуса и не могут быть доступны для других. Как Сын Божий Иисус испытывает Божью любовь (Ин. 5:20; 10:17) и делится ею со Своими последователями (Ин. 15:9). Как Сын Божий Он может творить дела Божьи (Ин. 5:17-19), потому что все дела Его — от Отца (Ин. 10:32; 14:10). И так же слова Его — это слова Бога: Он слушает Отца (Ин. 8:26) и говорит то, что услышал (Ин. 8:28). Итак, слова Иисуса — не Его. Они принадлежат пославшему Его Отцу (Ин. 14:24).

В богосыновстве выражается окончательная власть Иисуса. Он не пророк, служащий представителем Бога, но фактически Сам обладает божественной властью. Как Сыну Ему присуще исключительное знание Бога (Ин. 6:46; 10:15; 17:25), поэтому люди чтут Его так же, как чтут Бога (Ин. 5:23). Иисус может даже сказать, что Он и Отец — одно (Ин. 10:30), не в итоге, а в бытии (Ин. 10:38; 14:20). И все же это единство не отрицает того, что Иисус во всем полностью полагается на Отца (Ин. 4:34; 5:19, 30; 17:2).

Тезис Иоанна о единстве влечет за собою соответствующие следствия. В четвертом Евангелии Иисус описывается в выражениях, предназначенных для Бога. В ряде мест, таких как спор о субботе в Ин. 5, Иисус в Своих доводах подразумевает прерогативы Своей Божественности («Отец Мой донныне делает, и Я делаю», Ин. 5:17). Однако текст Евангелия заходит и еще дальше, называя Его не просто Сыном, но Богом, — в начале Евангелия (Ин. 1:1) и перед завершающим Евангелие дополнением, когда Фома называет Иисуса: «Господь мой и Бог мой» (Ин. 20:28).

Самораскрытие Иисуса. В скитаниях Иисуса среди Израиля Его тождественность раскрывается постепенно, по мере развертывания евангельского повествования. Осуществляется это, во-первых, через *знамения и дела* (Иоанн не употребляет сло-

во из синоптических евангелий «чудеса» (в Синодальном переводе довольно часто)). Семь знамений не просто раскрывают чудодейственную силу Иисуса, они раскрывают Его роль как Сына Божьего и Спасителя мира. Эти знамения сопровождаются пространными речами, чтобы разъяснить их смысл и наставить видевших их в вере. Среди этих речей содержится семь различных утверждений «Я есмь» (Ин. 6:35; 8:12; 10:7-11; 11:25; 14:6; 15:1), которые играют роль языковых знамений, чтобы полнее описать Иисуса или сделать менее явным указание на Его Божественность (Ин. 10:30-39).

Во-вторых, появляются *свидетели*, подтверждающие Его личность и правомочность Его заявлений, словно бы Иисус предстал перед судом. Иоанн Креститель, женщина самарянская, ученики, свидетели распятия и даже сам евангелист дают свои «показания». В Ин. 5 знамения Иисуса, Отец и Слово Божье точно так же выступают Его свидетелями защиты. Это накопление «свидетельских показаний» в пользу Иисуса заставляет многих толкователей думать, что в Евангелии от Иоанна обыгрывается мотив суда. Иисус находится под судом иудаизма. Читающие это Евангелие — подобно тем, кто был участниками этой истории, — вынуждены вынести суждение об истинности заявлений Иисуса.

И в-третьих, в «Книге знамений» Иисус появляется в связи с наиболее известными иудейскими *институтами и праздниками*, используя их символику для того, чтобы подтвердить Свою личность и миссию. Религиозное значение воды для омовений (Ин. 2:9-11), храма (Ин. 2:20-22), раввинистического учения (Ин. 3:1-15) и колодезя Иаковлева (Ин. 4:13-15) заменяется значением Христа. Сходным образом, Иисус появляется на праздниках субботы (Ин. 5), пасхи (Ин. 6), кущей (Ин. 7-8) и (Ин. 10 {синод. «обновления»}), воплощая Собою благословения, которые они приносят.

Дары Христа. Тем, кто истинно знает Иисуса и принял Его верою, предлагаются божественные дары. И несомненно, мы должны рассматривать их как составную часть христианской жизни. Эти дары принадлежат исключительно тем, кто относится к пастве Иисуса (Ин. 10:1-10), и остаются загадкой для тех, кто в мире и чье царство — тьма. Одна из функций литературной ирони в Евангелии заключается в том, чтобы

проиллюстрировать крайнее недоумение неверующих, — они не в состоянии постичь Иисуса, Его миссию и то, что Он может дать (Ин. 3:4; 4:11; 6:52; 7:15, 35; 8:22; 9:39; 11:50). Если бы женщина самарянская знала «дар Божий» (Ин. 4:10), она бы поняла, что Иисус обладает совершенным источником воды.

Вечная жизнь. В понимании Иоанна самым главным из даров является, несомненно, *вечная жизнь*. Мир мертв (Ин. 5:24), но Иисус предлагает жизнь тем, кто уверовал (Ин. 1:4; 3:15-16, 36; 4:14; 5:24; 6:35, 47; 8:12; 10:10). Частота, с которой Иисус упоминает «жизнь вечную» (свыше двадцати раз), не имеет параллелей в синоптических евангелиях, это выражение практически замещает «Царство Божье» у синоптиков. Иисус даже называет Себя «жизнью» (Ин. 11:25; 14:6). Иногда этот дар выражается через метафоры, такие как «вода живая» (Ин. 4:10) или «хлеб жизни» (Ин. 6:35); в каждом случае подразумевается принятие верою того, что есть Иисус и что Он предлагает. Есть Плоть и пить Кровь Иисуса (Ин. 6:54 — возможно, ссылка на пасхальную вечерю) — означает обрести жизнь. В случае Никодима метафорой было новое рождение, могущественное приобщение к Богу, возвращающее жизнь (Ин. 3:15-17).

Свет. Сходные идеи можно обнаружить в метафоре *света*. В Ин. 8:12 свет и жизнь сопоставимы: «Я — свет миру, кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни». Как мир пребывает в смерти (и нуждается в жизни), так же он пребывает во тьме и нуждается в свете (Ин. 1:5; 11:10; 12:35-36, 46; 1 Ин. 2:8, 11). Иисус даже назван светом (Ин. 1:9; 3:19-21; 12:46; 1 Ин. 1:7).

Спасение. Иисус также дарует *спасение*. Это подразумевается даром жизни. Христос предоставляет возможность принять Его и перейти от смерти к жизни либо остаться в грехе до суда (Ин. 12:46-48). Жизнь есть не просто знание или просвещение; это результат жертвенной смерти Иисуса. Иисус явился для того, чтобы взять грехи (1 Ин. 3:5; ср. 1 Ин. 2:2; 4:10). Этот мотив звучит у Иоанна Крестителя, когда он видит Иисуса: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). Об этом говорится даже в короткой притче из Ин. 12:24: «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода». Так, в Ин.

6:51 Иисус говорит: «Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира». Иисус знает, что Его миссия будет также жертвенной, она будет стоять Ему жизни.

Иисус снова и снова упоминает о Своем «вознесении», это символическая ссылка на Его распятие и смерть. Это тот час, который Он предвидит (Ин. 2:4; 12:23, 27; 13:1; 17:1). Речь о пастыре в Ин. 10 описывает эту добровольную смерть, которая спасет жизнь овцам, в более выразительных образах.

Святой Дух. В отличие от синоптических евангелий, у Иоанна Иисус часто говорит о дарах Духа. Дух сошел на Иисуса при Его крещении (Ин. 1:32-33), и вся жизнь Иисуса была освещена Его присутствием (Ин. 3:34; 6:27). Даже сами слова Иисуса «суть дух и жизнь» (Ин. 6:63) Иисус сравнивается с сосудом, источником Святого Духа (Ин. 7:37; еще одной ссылкой можно считать метафору живой воды в Ин. 4:10), но нам постоянно напоминает, что полное излияние Духа произойдет лишь после прославления Иисуса на кресте (Ин. 7:39). Рассказ о смерти Иисуса подразумевает, что с Его смертью, когда излилась Его жизнь, Дух был высвобожден (Ин. 19:30-34). А по воскресении Иисус, по-видимому, передает Свой дух Своим ученикам (Ин. 20:22). В рамках концепции Иоанна этот Дух — Дух Иисуса, в Нем Иисус пребудет с учениками веками (Ин. 14:15-31; 1 Ин. 4:13).

Во время последней беседы Иисуса на пасхальной вечере Он многое рассказал о Духе, Который придет и утешит учеников. Иногда этот Дух назван «Дух истины» (Ин. 14:17; 15:26; 16:13) — несомненно, потому, что Иисус и Сам суть Истина. Иисус также дает Духу новое имя, «Утешитель» (Ин. 14:16, 26; 15:26; 16:7). Тем самым Дух видится ходатаем, заступником, Который останется с учениками, укрепляя их перед лицом мира (Ин. 15:18-27; 16:8-10). Утешитель напомнит ученикам все, что говорил Иисус (Ин. 14:26), а также возвестит им новые истины (Ин. 16:12-13). С таким вечно обновляющим пребыванием Духа были хорошо знакомы последователи Иоанна (1 Ин. 2:20-21), оно стало печатью учеников Иоанна (1 Ин. 3:24; 4:13).

Новое сообщество. Те, кто верит в Христа и следует за Ним, становятся восприимчивыми перечисленных выше даров. Более того, они принадлежат к сообществу, кото-

рое вышло из мира и его мрака и построило убежище для других, кто стремится в это сообщество. Это паства Иисуса, а Он — их пастырь (Ин. 10). Иисус — виноградная лоза, а они — Его ветви (Ин. 15). Это сообщество — место любви, послушания, веры и поклонения Богу. И неудивительно, что оно находится в противостоянии с миром.

Заповедь любви. Иоанн сознает, что любовь между учениками должна быть не меньше любви между Отцом и Сыном (Ин. 3:35; 14:31). Эта заповедь часто повторяется (Ин. 13:34-35; 15:12-17). В 1 Иоанна она неоднократно выделена (слово *любовь* встречается тридцать раз), и подразумевается, что любовь — самая главная отличительная черта верующего. 1 Ин. 4:12 представляется характерным для нравственного императива Иоанна: «Бога никто никогда не видел: если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас».

Послушание и ученичество. В этике Иоанна любовь бессмысленна, если она не выражается осязаемо. По его мысли, любовь — это *обязанность*. Как говорил Иисус, если мы любим Его, мы соблюдаем Его заповеди (Ин. 14:15, 21-24). Фактически, Его заповеди становятся возможностью проявить любовь (Ин. 15:17). Так, в беседе Иисуса с Петром (Ин. 21:15-19) любовь Петра поверяется призывом заботиться о последователях Христа и любить их. Такое послушание становится признаком ученичества: «А что мы познали Его, узнаём из того, что соблюдаем Его заповеди» (1 Ин. 2:3).

Иоанн предвидит жизнь, основанную на духовной и нравственной определенности, целиком посвященную Богу (Ин. 10:36) и исполненную сознанием своей обособленности от мира (1 Ин. 2:15-17). Верующие не взяты из мира, они живут в нем (Ин. 17:15-19) и поэтому остаются объектами для искушений и зла. Им не следует пренебрегать исповедью как средством обновления своей преданности Богу (1 Ин. 1:8-10).

Вера и неотступность. В трудах Иоанна существительное «вера» употребляется только однажды (1 Ин. 5:4), но глагол «верить» встречается многократно (сто семь раз). Вера есть отношение, а не первоначальный акт умственного согласия. Это личное приобщение к личности Христа. Этот тесный союз нерушимого доверия выражается множеством различных способов. Ио-

анн подчеркивает, что верующие должны *пребывать* в Христе, как ветви пребывают на лозе (Ин. 15:1-11). Это означает, что верующие находятся в тесном единении или общении с Богом. В 1 Иоанна говорится, что верующие должны пребывать в Нем (1 Ин. 2:24, 28; 3:6). Но тем самым мы не оказываемся предоставленными самим себе. Иисус пребывает в нас (Ин. 15:4), поэтому существует взаимное соединение, взаимное проникновение. Во фразах о таком пребывании легко осуществляется переход от Иисуса к Отцу. Отец тоже пребывает в нас, а мы — в Нем (1 Ин. 2:24; 3:24); то же относится и к Святому Духу (Ин. 14:17). Фактически, представления Иоанна о пребывании выражаются в категориях, предвещающих догмат Святой Троицы.

Поклонение Богу. Церковному поклонению в трудах Иоанна уделено мало внимания, хотя, по ряду мнений, некоторые места можно рассматривать как выражение взглядов о поклонении Богу в сообществе. Проповедь в Ин. 4:23-24 предвосхищает время, когда место истинного поклонения не будет ограничиваться ни Самарией, ни Иерусалимом. Это будет поклонение в духе и истине. Церковь при Иоанне живет в это время и, надо полагать, стремится к такому поклонению.

Споры возникли также вокруг предполагаемого интереса Иоанна к сакраментальному. С точки зрения некоторых ученых, сакраментальная лексика встречается здесь в изобилии. Другие полагают, что такой интерес был ограниченным. В частности, беседа с Никодимом в главе Ин. 3 и пасхальная проповедь в Ин. 6 представляют собой косвенные ссылки на крещение и последнюю вечерю соответственно. В каждом случае подразумевается определенный ритуал (новое рождение в воде и причастие Христовой плотью и кровью), однако далее следует критическое переосмысление, связанное с представлениями о Святом Духе. Описание нового рождения Никодима сосредоточено исключительно на духе, крещение водой не затрагивается. Сходным образом, в Ин. 6:63 говорится, что животворит Дух, а пользоваться плотью без толку.

В целом, эти мотивы предполагают, что интерес Иоанна к пневматологическому поклонению объясняется не строгим сакраментализмом, а благоразумной критикой ритуалов. Если отправляемое поклонение больше не дает непосредственной близости

к Святому Духу, оно ничуть не лучше, чем поклонение, ограниченное пределами Самарии.

Конфликт с миром. Мировоззрение в трудах Иоанна последовательно дуалистично. Верующим напоминает, что они более не от этого мира (Ин. 15:19), потому что мир нескрываемо враждебен к Иисусу и Его последователям. Пример Иисуса становится для учеников образцом: «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел» (Ин. 15:18).

То, что подобный взгляд сохраняется в Иоанновом сообществе, становится очевидным, если взглянуть на послания Иоанна. Ненависть мира проявляется повсюду (1 Ин. 3:13), потому что мир находится под властью зла (1 Ин. 5:19). Мир порождает ложное богословие из-за религиозного упадка и лжеучителей (1 Ин. 4:3-5; 2 Ин. 7). Мир также вызывает нравственное противостояние своим искушениям (1 Ин. 2:15-17). Но христианин усердием и верою победит мир (1 Ин. 5:4).

Эсхатология. Эсхатология есть вопрос «последних сущностей» и в евангелиях обычно относится к событиям, связанным со вторым пришествием Христа. Однако вокруг эсхатологии Иоанна возникли серьезные споры, поскольку в ней, по-видимому, отсутствуют общепринятые у синоптиков категории будущего. Немногочисленные места описывают второе пришествие как кульминационный финал истории, отмечающий начало суда. Эсхатологию Иоанна поэтому называют *реализовавшейся эсхатологией*. С точки зрения строгих критиков Иоанна, его Евангелие переиначивает категории будущего таким образом, что все, предвидимое в эсхатоне, конце времени, доступно уже сейчас. В частности, второе пришествие Христа духовно осуществилось в нисхождении Святого Духа. Когда Иисус говорит, что «наступает час, и настал уже» (Ин. 4:23; 5:25; 16:32), Он подразумевает исполнение такого рода, которое в Новом Завете больше нигде не встречается.

Однако в трудах Иоанна все-таки сохраняется ориентация на будущее. Не только в речах Иисуса предсказывается время страданий и гонений (Ин. 15:18-25), но и в 1 Ин. 2:18-19 предсказывается пришествие антихриста. Далее, Иоанн предвидит воскресение в последний день (Ин. 6:39, 44, 54; 11:24), а также последний суд (Ин. 5:25-29; 12:48). Иисус обещает нам, что идет пе-

ред нами, чтобы приготовить нам место с Ним (Ин. 14:3). В конце Евангелия воскресший Христос отклоняет вопрос относительно пребывания любимого ученика до пары-и (Ин. 21:22).

Хотя у Иоанна можно выявить эсхатологию грядущего, богословию Иоанна все же присущ определенный акцент на настоящем. Иоанн подчеркивает благословенное присутствие Иисуса в Духе и Его нынешние дары христианскому сообществу. Церкви не нужно жить в тревоге из-за отсутствия Иисуса, томаясь в ожидании грядущего. Иисус обещал: «Не оставлю вас сиротами; приду к вам» (Ин. 14:18). Святой Дух, Который сегодня дает жизнь Церкви, — это Дух Христов, пребывающий до Его возвращения.

Гэри М. Бердж

См. также: ИИСУС ХРИСТОС; ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ; МЕССИЯ.

Литература: J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*; C. K. Barrett, *Essays on John* (1982): 1-18; idem, *The Gospel According to St. John*; G. R. Beasley-Murray, *Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel*; J. M. Boice, *Witness and Revelation in the Gospel of John*; R. E. Brown, *The Gospel According to St. John*, pp. cv-cxxviii; idem, *The Community of the Beloved Disciple*; idem, *The Epistles of John*; idem, *The Gospel According to John*; G. M. Burge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (1987); R. A. Culpepper, *Rev and Exp* 85 (1988): 417-32; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*; J. D. G. Dunn, *The Gospel and the Gospels*, pp. 293-322; R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; I. H. Marshall, *ISBE*, 2: 1081-91; idem, *The Epistles of John*; W. A. Meeks, *The Prophet-King*; C. F. D. Moule, *The Origin of Christianity*; J. Painter, *Reading John's Gospel Today*; S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*; T. E. Pollard, *Johannine Christology in the Early Church*; J. A. T. Robinson, *The Priority of John*; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel*; S. Smalley, 1, 2, 3 John; idem, *John: Evangelist and Interpreter*; J. R. W. Stott, *The Epistles of John*.

ИОВ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(IOB. THEOLOGY OF)

Введение. Читатель, желающий открыть для себя драгоценные богословские сокровища Книги Иова, должен исходить из ее литературного единства. Ему также следует истолковывать каждую ее часть в свете этого общего целого.

Хотя Книга Иова представляет собой сложный текст, скомпонованный из многих различных речей, ее почти архитектурная симметрия доказывает ее литературное единство. В прозаических обрамлениях (пролог [Иов 1 — 2] и эпилог [Иов 42:7-17]) заключен сложно структурированный поэтический текст (Иов 3:1 — 42:6). После начального монолога Иова (Иов 3) разворачи-

ваются три цикла диалога между Иовом и тремя его друзьями — Елифазом, Вилдадом и Софаром (Иов 4 — 27). Поскольку ответ Иова каждому из троих друзей всегда длиннее, чем соответствующее обращение, короткая речь Вилдада в Иов 25 и отсутствие речи Софара в третьем цикле могут свидетельствовать о победе Иова в словесном споре с друзьями, которым нечего было ему возразить (см. замечание Елиуа в Иов 32:3, 5). В Иова 28, этой интерлюдии о мудрости, помещенной между тремя циклами диалога и тремя монологами — Иова, Елиуа и Господа, отмечается бесплодность обсуждения, коль скоро Иов и его друзья полагаются лишь на человеческое разумение (см. Иов 28:12-13, 20-22). В заключительном монологе (Иов 29 — 31) Иов не обращает внимания на друзей и взывает к Богу о своем оправдании (Иов 31:35-37). Речи Елиуа (Иов 32 — 37) предвосхищают богословское содержание речи Господа (Иов 38 — 41) и подготавливают для нее почву.

Критики усматривают в противоречии между «терпеливым Иовом», который никогда не жалуется (см. Иов 1:21-22), и «не-терпеливым Иовом» из поэтического раздела, который проклинает день своего рождения (Иов 3) и считает, что Бог ополчился на него (Иов 6:4; 16:10-14), свидетельства «небрежного редактирования» итоговым автором. Но лучше считать это различие между двумя изображениями Иова намерением показать, что Иов не был «гипсовым святым», стоически принимавшим страдания. Напротив, это был живой человек, обуреваемый всеми эмоциями и чувствами, знакомыми и сегодняшним верующим.

Поскольку большая часть книги Иова содержит человеческие рассуждения, необходимо трактовать каждый отдельный раздел в контексте книги как целого и учитывать ее основную цель. Читателю следует обратить особое внимание на пролог (Иов 1 — 2) и на речи Бога (Иов 38:1 — 42:6), чтобы избежать ошибочных заключений. Пролог уведомляет читателя (подобно голосу ведущего в драматической постановке), что Иов невиновен и что причиной страданий Иова являются происки сатаны. Последняя же часть имеет воистину решающее значение, поскольку к Иову обращается Сам Бог.

Хотя многие полагают, что главным назначением Книги Иова было разъяснить загадку, почему страдают праведные, книга *не содержит* определенного ответа на этот

вопрос (и речь Господа не обращается к нему напрямую); следовательно, это *не может быть* главной темой книги. Скорее, проблема невинности праведных служит катализатором для вопроса о надлежащей мотивации человека в его взаимоотношениях с Богом (см. Иов 1:9). Итак, главное назначение книги, по-видимому, заключается в том, чтобы показать, что правильные взаимоотношения между Богом и человечеством (при всех обстоятельствах) основаны исключительно на суверенной благодати Бога и таком отклике на нее человека, как вера и смиренное доверие.

Учение о Боге (в речах людей). Учение о Боге у друзей Иова. Хотя три друга в основном придерживаются ортодоксального взгляда на Бога, они зачастую неверно трактуют это учение применительно к случаю Иова. Елифаз признает, что Бог, правящий миром, вершит великие и неисследимые дела (Иов 5:9). Бог использует Свое могущество и мудрость, чтобы установить социальную справедливость, помогая ли униженным или разрушая замыслы коварных преступников (Иов 5:10-16). Иногда Он вразумляет человека через страдания (Иов 5:17). Елифаз обвиняет Иова в искаженном представлении о трансцендентности Бога (Иов 22:12-14) — будто бы Бог слишком высоко на небесах, чтобы видеть, что творится на земле.

Виллад подчеркивает, что Бог справедлив, поскольку Он никогда не отвергает непорочного (Иов 8:3, 20-22) и наказывает беззаконных (Иов 18:5-21). Он прославляет верховное владычество Бога и Его внушающее благоговение управление вселенной (Иов 25:2-3).

Софар соглашается с Вилладом, что Бог мудр и непостижим для людей (Иов 11:6-9), и утверждает, что Бог всемогущ (Иов 11:10).

Ошибочно полагая, что приключившееся с Иовом объясняется каким-то тайным грехом, все три друга призывают его покаяться, чтобы Бог мог спасти его (Иов 5:8, 18-20; 8:5; 11:13-14; 22:21-24).

Представления Иова о Боге. Для Иова характерно двойственное представление о своем Создателе. Заботливо сотворив Иова и вдохнув в него жизнь, Всемогущий раньше хранил его и его семью (Иов 29:2-5). Сейчас Иов уверен, что Бог обратился против него (Иов 10:8, 17; 30:11) и относится к нему как к врагу (Иов 6:4; 13:24-28; 16:9-

14; 19:8-12). Эта уверенность влияет на понимание Иовом Божьих атрибутов и действий.

Хотя Иов признает, что Бог мудр и настолько могуч силою (Иов 9:4-6; 12:13), что является всемогущим (Иов 9:12; 23:13; 42:2), Он словно бы злоупотребляет Своей неограниченной властью (Иов 9:13-24; 12:14-25; ср. Иов 30:18-20). Всемогущий неразборчиво пользуется Своей властью, то карая невинного Иова (Иов 6:4; 27:2), то наказывая беззаконных, которые этого заслужили (Иов 21:15, 30; 27:10, 11, 15). Иов также представляет Бога в виде неправого Судии (Иов 9:22-24), жестокого (Иов 30:21-22) и несправедливого (Иов 19:6-22) по отношению к Иову и ко многим безвинным жертвам социального несовершенства (Иов 24:1-12). Иов изображает Господа в виде злого Бога, сурово его наказывающего (Иов 9:13-24; 10:17; 16:9-14; 19:11-22). С другой стороны, Иов воспринимает Бога в качестве невидимого, скрытого Судии (Иов 9:11, 15; 23:7-9), Который беспристрастно разобрал бы его дело, *если бы* Его можно было найти (Иов 23:3-7; ср. Иов 13:3, 15-24).

В позитивном аспекте, Иов соглашается со своими друзьями, что Бог есть суверенный Творец и Владыка, вершащий в творении неисследимое (Иов 9:10) и управляющий вселенной (Иов 9:5-9; 26:7-14). Он знает, что все подвластно руке Божьей (Иов 12:9), в том числе несчастья Иова (Иов 30:21) и его болезнь (Иов 19:21). Иов с самого начала был уверен, что его судьбою распоряжается Бог (см. Иов 1:21). Однако пролог раскрывает нам, что то было лишь попустительство Бога, отдавшего некоторую власть над Иовом в руки сатаны (Иов 1:12; 2:6). Поскольку жизнь и дух всякой человеческой плоти — в руке Бога (Иов 12:10), в конечном счете Он ответственен за все, в том числе за все бедствия (Иов 12:16-25) и за процветание нечестивых (чье положение от них самих не зависит [Иов 21:16]). Так, Иов верит, что руке Бога подвластны все элементы хаоса в мироздании, такие как море, грозные облака и всемирное морское чудовище Раав (Иов 26:12-13 {синод. «дерзость»; ср. Пс. 86:4}).

Представления Елиу о Боге. Подготавливая сцену для явления Господа, Елиуй высказывает более взвешенное мнение о Боге и Его взаимоотношениях с человечеством. Он поправляет представления Иова о

сокрытости Бога, доказывая, что Бог раскрывает себя таинственными способами (в том числе с помощью снов, страданий и недугов, а также ангелов) (Иов 33:13-23). Дополняя учение Елифаза о боли и страданиях, он упоминает о необходимости предупреждения (чтобы помочь человеку удержаться от греха и не дать навредить себе — Иов 33:17-18, 30), равно как и о целях наказания и наставления (Иов 33:16, 19-22, 30; ср. Иов 36:10). Елиуй называет Бога верховным Наставником (Иов 36:22), Который будет вразумлять Иова (Иов 38 — 41) при помощи десятков риторических вопросов. Бог насыщает бедствия, чтобы удалить от человека гордость (Иов 33:17; 36:8-10). Хотя Елиуй ошибается в своем предположении, будто бы Иов страдал гордостью с самого начала своих несчастий, речи Иова и Господа раскрывают последующую гордость Иова.

Елиуй утверждает, что Всемогущий не извращает суда (Иов 34:12), но есть суверенный (Иов 34:13), имманентный (Иов 34:14-15), праведный (Иов 34:17-18) и беспристрастный Владыка (Иов 34:19-20), Который не делает воздаяния по людскому разумению (Иов 34:33). Всеведующий Судия, знающий все пути человеческие, Он часто творит суд (Иов 34:21-28), но Его нельзя вопрошать, если Он не совершает немедленного отпущения (Иов 34:29-30). Одна из причин, почему Бог выглядит жестоким, равнодушным к стонам бедствующих, заключается в том, что Он не слышит неискренние стоны гордых (Иов 35:9-13). Трансцендентность Бога заключается в том, что человеческая праведность или греховность (Иов 35:5-6) на Него не имеют действия. Однако это не означает, что для Него не существует личных взаимоотношений (Иов 36:7). Предваряя поучение Бога в Иов 41:3, Елиуй утверждает, что человек (как бы ни был он праведен) не может связать Бога никакими обязательствами (Иов 35:7; ср. Иов 34:33).

Елиуй выправляет богословие Иова, указывая, что Бог могуществен, но не пользуется Своей властью по произволу (Иов 36:5-6). Он — превознесенный и суверенный Наставник, и Иову не следует даже пытаться как-то поправить Его; Иову лучше вознести хвалу Его силе и могуществу (Иов 36:21-24) и с трепетом уразуметь Его внушающее благоговение величие и те чудеса, которые Он творит в природе (Иов 37:1-2, 14-18, 22-24).

Вне всякого человеческого постижения Он велик в буре и стуже (Иов 36:26 — 37:13). Это великий и суверенный Воитель, Которому подвластны грозы, Он разит молниями (как стрелами) из Своей длани (Иов 36:32). Глас Его величия гремит через бурю (Иов 37:2-5). Такое метафорическое описание Бога противопоставлено языческому мифам, по описанию которых ханаанский бог грозы Ваал-Хадад и его месопотамский аналог Адад сжимают сверкающую молнию в качестве оружия. Облака и молнии подчиняются верховным распоряжениям истинного Бога (Иов 37:11-12).

Господь подтверждает это учение (Иов 38:22-30, 34-38), доказывая Свою уникальную верховную власть над погодой. Только Господь (и ни один из так называемых «богов» и тем более — не человек) способен возвысить Свой голос, чтобы распоряжаться облаками и рассылать молнии (Иов 38:34-38).

Елиуй подчеркивает такой божественный атрибут, как всемогущество. Бог, по его словам, «могуществен» и «крепок» {синод. «Всеблагословенный»}; 36:5, неоднократно он употребляет божественный титул «Вседержитель» (Иов 32:8; 33:4; 34:10, 12; 35:13; 37:23). К данному эпитету обращаются в поэтической части Книги Иова все персонажи, в общей сложности — до тридцати раз, в противовес остальной части Ветхого Завета, где он встречается лишь семнадцать раз. Хотя его этимология дискутируется, перевод Септуагинты (*pantokratōr*, «всевластитель») и употребление данного титула в параллели с божественным именем *ʿĒl*, «Бог, Сильный» (см. Иов 27:2, 13; 33:4; 34:10, 12; 35:13) свидетельствуют в пользу традиционного перевода «Вседержитель».

Учение Господа о Себе и Своих взаимоотношениях с человечеством. По причине Своих всемогущих деяний при сотворении вселенной и при поддержании в ней миропорядка один лишь Яхве является ее верховным и благожелательным Господом, вступающим в отношения с бранным человечеством единственно на основе Своей суверенной благодати и радостной веры людей в Него.

Игнорируя мольбы Иова установить его невиновность или предъявить конкретные обвинения, Господь указывает Иову на его невежество относительно путей Яхве при управлении вселенной (Иов 38:2). Задавая

десятки риторических вопросов, Он последовательно выявляет человеческое невежество и бессилие к управлению в каждой части неживого (Иов 38:4-38) и живого (Иов 38:39 — 39:30) творения, охваченного суверенной заботой всеведующего Господа. Почти все риторические вопросы, начинающиеся с местоимения «Кто?» (еврейское *mi*, Иов 38:5, 6, 25, 28, 29, 36, 37, 41; 39:5 — предполагающего ответ «никто, кроме Яхве»), подчеркивают не имеющую подобия суверенность Яхве в качестве Владыки вселенной. Никакой человек и никакой так называемый «бог» не смогут заменить Его в этой роли. Вопросы, начинающиеся со слов *где?* (Иов 38:4, 19 {синод. «по какому пути»}) и *на чем?* (Иов 38:6), а также содержащие местоимения «ты» или «твой» (Иов 38:12, 16, 17, 18, 22, 31, 32, 33, 34, 35, 39; 39:1, 2, 9, 10, 11, 12, 19, 20, 26, 27; 40:3, 4) выявляют бессилие Иова и его брэнность по сравнению с верховным владычеством Бога и Его вечным величием. Поскольку Бог не имеет Себе равных, дерзкое стремление Иова призвать Бога к ответу (Иов 31:35) и в «состязании» отстоять свои права (Иов 40:2) абсолютно абсурдно.

Бог демонстрирует Свою мудрость и верховное владычество над такими вещами, которые люди полагают хаосом или злом. Он умирляет бушующее море и его надменные волны (Иов 38:8-11) и в то же время определяет нужное количество дождя, чтобы предотвратить образование пустыни (Иов 38:26-27, 37-38). Ежедневно приказывая солнцу взойти (Иов 38:12-15), Он укрощает тьму и злодеяния тех беззаконных, кто ею пользуется. Таким образом, Бог дает место и для света, и для тьмы (Иов 38:19-20) и суверенно владычествует над миром тени смертной (Иов 38:16-17). Он — хозяин диких животных, многих из которых людям невозможно приручить, и многих из которых они страшатся (Иов 38:39 — 39:30). Бог благожелательно посылает пропитание самому могучему из хищников (льву) и слабейшему, промышляющему падалью ворону (Иов 38:39-41). Во владениях Бога находится место для стихий хаоса (ср. Иов 4:7-11, где Елифаз упоминает льва, как воплощение беззакония). Но Господь также защищает слабого и беспомощного оленя и дикую козу (добычу льва — Иов 39:1-4). Бог создал стервятников с их инстинктом питаться трупами (в том числе павших в битвах — Иов 39:30), что способствует пре-

дотвращению эпидемических инфекций. Поскольку Яхве мудро поддерживает в природе равновесие, в которое включены и силы хаоса, людям следует доверять Ему в том, что Он надлежащим образом ограничивает силы зла и хаоса в человеческом обществе.

Яхве отвергает надменные сомнения Иова в Своей справедливости как Владыки вселенной (см. Иов 40:3-9). Он иронически предлагает Иову облечься в божественные атрибуты величия (Иов 40:5-7) и укротить бегемота и левиафана (Иов 40:10 — 41:26), олицетворяющих собою все гордое и нечестивое во вселенной (см. Иов 40:6-8; 41:26). Поскольку Иов не осмеливается потревожить левиафана (Иов 40:20 — 41:2), насколько же абсурдной звучит его вызов власти Яхве, творца и хозяина левиафана (Иов 41:2-3).

Основополагающие вопросы, касающиеся отношения Бога к человечеству. Богословие воздаяния. Общим знаменателем в богословии Иова и его друзей является их вера в догму о воздаянии, в упрощенные представления о принципах Божьего воздаяния: Бог (без исключений) наказывает нечестивых и вознаграждает праведных. Поскольку праведные всегда благословенны, а на нечестивых всегда обрушивается Божий суд, Иов, должно быть, был грешен, ведь Бог отобрал у него материальные благословения. Поскольку Бог никогда не наказывает благочестивых людей и не хранит беззаконных, все три друга убеждены, что страдания Иова — признак сокрытого греха (Иов 4:7-11; 5:8-16; 8:11-22; 11:4-6, 14-20; 18:5-21). Елифаз намекает (Иов 4:11 — см. контекст Иов 4:7-10), а Вилдад прямо говорит, что дети Иова были умерщвлены в наказание за их грехи. Во втором цикле речей все трое подчеркивают неотвратимость Божьего наказания для беззаконных. И Елифаз (Иов 15:17-35), и Софар (Иов 20:4-29) объясняют первоначальное процветание Иова, исходя из господствующего представления о том, что нечестивые могут временно процветать, пока Бог не отмерит Свой суд и воздаяние.

Иов отрицает обвинения трех своих друзей в том, что он был наказан за грех, и высказывает прямые сомнения в истинности догмы о воздаянии, приводя контрпримеры процветания нечестивых (Иов 21:7-16, 31). Более того, он справедливо оспаривает положение, будто бы Бог наказывает

детей за грехи их родителей (Иов 21:19-21; см. также Вт. 24:16). И все же, когда Иов обвиняет Бога в несправедливом наказании его за грех (чтобы показать свою невиновность — Иов 9:20-23; 40:3), он неосознанно придерживается той же догмы о Божьем воздаянии.

Даже Елиуй утверждает, что Бог действует в соответствии с необходимостью воздаяния, и поэтому Его нельзя обвинять в извращении суда (Иов 34:11-12).

Цель книги Иова (в негативной форме) включает в себя опровержение этой догмы о воздаянии, предполагающей безусловную связь между материальным и физическим благополучием человека и его духовностью. И сам Иов, и его друзья неосознанно ограничивают суверенитет Бога, полагая, что Он всегда должен действовать в соответствии с их предвзятой догмой. Исходя из этой догмы, Иов оспаривает справедливость Бога, чтобы оправдать себя (см. Иов 40:3). Хотя принцип Божьего воздаяния действителен (см. Вт. 28), ошибкой было бы превращать его в безусловную догму, с помощью которой человек может предопределять действия Бога и прежде Него судить о ком-либо. Бог не связан этой созданной людьми догмой, но обычно Он благословляет праведных и наказывает беззаконных.

Книга Иова опровергает также вывод, что Бог обязан вознаграждать человека за послушание. Этот мотив прослеживается в прологе, когда сатана утверждает, будто бы Иов служит Богу исключительно ради выгоды (Иов 1:9-11). После того как немалое достояние Иова исчезло, Иов требует, чтобы Бог устроил ему честный суд (Иов 10:2). Поскольку Бог не откликается на его мольбу выдвинуть против него конкретные обвинения, Иов дерзает бросить вызов верховной власти Всмогущего, желая (ни более ни менее) призвать Его к ответу для свидетельства (Иов 31:35). Он обвиняет Бога в угнетении (Иов 10:3), в том числе, очевидно, в насильственном изъятии того, что по праву принадлежит Иову. Иов, полагая, что Бог задолжал ему материальные благословения, поскольку он проявлял послушание Богу, проникнут идеей, составляющей подоплеку древних религий Ближнего Востока, — будто бы взаимоотношения человека с Богом подобны деловому контракту о взаимных обязательствах, которые гарантируются в судебном порядке. Книга Иова показывает абсурдность требований к Богу

действовать подобным образом — ведь Он никому ничем не обязан: «Кто предварил Меня, чтобы Мне воздавать ему? под всем небом все Мое» (Иов 41:3). Итак, свободный суверенитет Бога не связан никакими человеческими правилами, в том числе — заданными какой бы то ни было религией.

Потребность в посреднике. Поскольку Иов считает Бога несправедливым и недоступным, он высказывает желание иметь беспристрастного посредника (Иов 9:33 — еврейское *mōkiah*, предположительно, на древнем Ближнем Востоке термин для обозначения судьи, чьи функции были сходны с современным арбитражным или третейским судом) между Богом и собою.

Идентификация упоминаемого Иовом «Свидетеля» или «Заступника в вышних» (Иов 16:19) — вопрос спорный. Просьба Иова к Богу (Иов 17:3) стать его заступником и поручиться за него (то есть внести залог, обеспечение, необходимое для желаемого Иовом судебного разбирательства) может свидетельствовать о том, что в стихе Иов 16:19 Иов говорит о Боге. Тем не менее желание Иова иметь беспристрастного «посредника» между Богом и собою (Иов 9:33) и контекст Иова 16:21 предполагают, что Иов употребляет юридическую метафору для обозначения заступника, который будет ходатайствовать за него перед Богом. Поскольку Иов твердо уверен в своей невиновности, должен найтись кто-то, отстаивающий его правоту в небесном суде, как это было бы в суде земном. Это предвосхищает ту роль, которую ныне воспринял Христос в качестве защитника и ходатая (см. Евр. 7:25; 1 Ин. 2:1 {синод. «ходатая»}).

В Иова 19:25 Иов выражает свою уверенность в том, что жив его Искупитель. Хотя он может говорить здесь о Боге (см. упоминание Бога в Иова 19:26 и предшествующий контекст Иова 17:3), контекст Иова 9:33 (его желание, чтобы в деле участвовала третья, нейтральная сторона) и Иова 16:19-21 подразумевает, что Иов, скорее всего, имеет в виду не Бога. Снова прибегая к юридической метафоре, Иов выражает свою убежденность в том, что он будет признан невиновным (что в земном суде потребовало бы наличия ходатая или защитника). Иов верит, что такой защитник для него «составления» с Богом обязательно существует. Хотя возможно, что Иов в этой юридической метафоре подразумевает не Бога, его

стремление иметь «заступника» в конце концов находит свое осуществление в Боге (см. Иов 42:7, где Бог утверждает, что Его раб Иов говорил о Нем верно). Не следует предполагать, что Иов обладал каким-то знанием о Христе как своем Искупителе (это истина, раскрытая только в Новом Завете); тем не менее непрезойденное удовлетворение потребности Иова в посреднике и заступнике можно теперь встретить в лице Иисуса Христа.

Представления о смерти и могиле. Иов стремится к смерти, чтобы ускользнуть от Бога и незаслуженных бедствий, которые Бог на него насыляет (Иов 3:10-13, 20-22; 7:15, 19-21). Сначала Иов воспринимает могилу как место отдыха и покоя (Иов 3:11-13, 17) — в отличие от его жизни (Иов 3:26), как место свободы от уз (Иов 3:18-19) и обособленности от Бога (Иов 7:21). Он сравнивает смерть со сном (Иов 14:12) и желает, чтобы преисподняя укрыла его от гнева Божьего (Иов 14:13). И все-таки Иов подчеркивает, что там все мрачно, уныло, там нет порядка (Иов 10:18-22).

Преисподняя — страна, откуда нет возврата (Иов 10:21), и в которой нет места надежде (Иов 17:15-16). Умершие ничего не знают о жизни на земле (Иов 14:21), а оставшиеся в живых быстро их забывают (Иов 18:17). Иов описывает преисподнюю как здание (или как дом — Иов 17:13), как дом собрания для всех живущих (Иов 20:23). Он сознает, что в могиле гроб и червь станут его смертными родственниками (Иов 17:13-14), которые поглощают наравне праведных и грешных (Иов 24:19). Вилдад называет болезнь «первенцем смерти» (Иов 18:13), а смерть — «царем ужасов» (Иов 18:14).

Преисподняя очень глубока и находится далеко (Иов 11:8), мрачна (Иов 10:21-22) и не имеет выхода (Иов 7:9-10), но Иов все равно верит, что и она не укрыта от Божьего взгляда (Иов 26:5-6). Хотя Иов хотел спрятаться здесь от Бога, он осознает, что даже мертвые не свободны от всеохватного верховного владычества Бога. Господь подтверждает эту истину (Иов 38:16-20).

Итак, Иов выражает уверенность, что после смерти узрит Бога (Иов 19:26). Толкование трудного выражения (еврейское *tibbē-šarē*) «во [или без] плоти моей» определяет, верит ли Иов в телесное воскресение либо просто в существование после смерти сознания, воспринимающего Бога.

Заключение. Практическое богословие.

Книга Иова заключает в себе возвышенный взгляд на Бога, Кому мы должны поклоняться и доверять, какими бы непостижимыми ни выглядели наши обстоятельства. Человек должен доверять Богу, даже когда Его пути неисследимы (Иов 42:2-3; ср. Иов 5:9; 9:10-12; 11:6-9). Но эта книга учит также, что мы можем задавать честные вопросы Богу, коль скоро не понимаем «почему?» (см. Иов 3:11-20; 10:18; 13:24; 24:1-12), или даже выражать сильные чувства, такие как горечь (Иов 7:11; 10:1) или гнев. Господь не дает прямого ответа на вопрос Иова «почему?», но объясняет, что когда все кажется хаотичным и бессмысленным, Он по-прежнему владеет ситуацией. Книга как целое учит, что в конечном счете именно Бог является источником страданий и боли (Иов 5:18), которые Он может использовать в различных целях (см. Иов 5:17; 23:10; 33:16-30). Поскольку сатана не властен причинять страдания без прямого дозволения Бога (Иов 1:12; 2:6), верующие могут черпать силы в убежденности, что верховное владычество Бога ограничивает злые деяния сатаны.

Горячие споры между нетерпеливым Иовом и его догматичными «друзьями» не должны заслонять подаваемый Иовом общий пример жизненной святости и нравственной чистоты. Пример Иова как непорочного и богобоязненного раба (Иов 1:1, 8; 2:3; 42:2-8), а также основной смысл книги доказывают, что благоговейное послушание всегда будет для верующих правильным откликом — и в благополучии, и в трагедиях. Личные качества Иова в частной и общественной жизни (Иов 29:12-17; 31:16-23), в том числе внутренняя чистота помыслов (Иов 31:1-2, 24-25, 33-34) и его отношение к Богу и ближнему своему (см. Иов 31:1, 7, 9, 26-27, 29-30), отражают возвышенность его достойных подражания нравственных норм. Это пример исключительный, не имеющий себе равных вплоть до самой Нагорной проповеди (Мф. 5 — 7).

Грег У. Парсонс

См. также: ИЗРАИЛЬ; СТРАДАНИЯ.

Литература: G. L. Archer, Jr., *The Book of Job: God's Answer to the Problem of Undeserved Suffering*; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*; J. E. Hartley, *The Book of Job*; G. W. Parsons, *BibSac* 138 (1981): 139-57; R. B. Zuck, *A Biblical Theology of the Old Testament*, pp. 207-55.

ИОИЛЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(JOEL, THEOLOGY OF)

Книгу Иоиль консервативные ученые относили к периоду от IX-го до V-го веков до Р.Х.; авторы новейших исследований склонны датировать ее концом этого промежутка. Особенно важны для обоснования такой поздней даты явные цитаты Иоиль из ранней ветхозаветной литературы. По причине сравнительной неуверенности в вопросе датировки, в данной статье богословие книги обсуждается без строгого соотношения со временем ее создания.

Об Иоиле известно только то, о чем сказано в его книге: что он был сыном Вафуила и жил в самом Иерусалиме или поблизости. Нет оснований отождествлять его с кем-бы то ни было из других Иоилей, упомянутых в Ветхом Завете.

Богословие Иоиль, как и богословие других пророков, не изложено им систематически. Тем не менее полезно и уместно будет проследить некоторые из поднятых в книге тем, уделив особое внимание наиболее значительному его вкладу в богословие: теме грядущего излияния Святого Духа на всякую плоть.

Бог. Бог есть одновременно Господь Бог Израилев и Судия всех народов. В качестве Всемогущего, *Shaddai* (Иоиль 1:15), Он осуществляет вторжение прожорливой саранчи, Его воинства, подчиняющегося Его повелениям (Иоиль 2:11). И Он же изгоняет ее (Иоиль 2:20), совершает великие дела (Иоиль 2:21) и много дивного (Иоиль 2:26). Он подвигает силы небесные исполнять Свою волю (Иоиль 2:31; 3:15) и собирает народы на суд (Иоиль 3:2, 12). Нет никого, подобного Богу (Иоиль 2:27).

Народ Божий. У Иоиль, как и в Ветхом Завете в целом, Господь имеет особые взаимоотношения с народом Иерусалима и Иуды. Они Его народ (Иоиль 2:17-19, 26-27; 3:2-3, 16), а Он — их Бог (Иоиль 1:16; 2:13-14; 3:17). Они — Его наследие (Иоиль 2:17; 3:2), и их достоинства принадлежат Ему (Иоиль 3:5). Их земля — это Его земля (Иоиль 1:6; 2:18; 3:2), и ее плоды принадлежат Ему (Иоиль 1:7).

Надо признать, что Иоиль не упоминает конкретно те великие деяния Бога в прошлом, которые связаны с патриархами, египетским рабством, исходом, богоявлениями у горы Синай и покорением Ханаана. Он также не говорит про закон, жертвоприношения животных, царей, традицию

учителей мудрости и другие хорошо известные аспекты ветхозаветной религии. Этому умолчанию, однако, не следует придавать чрезмерного значения, как будто бы пророк не считался с указанными реальностями или в его время они еще не существовали либо уже были забыты. Ведь Иоиль выводит свое учение из священной литературы, в частности из Второзакония и Книги пророка Авдия, и он очевидным образом согласуется с традицией, связанной с обитанием Бога на Сионе, Его святой горе (Иоиль 2:1; 3:16-17, 21), и в храме (Иоиль 1:9, 13-16). Более того, традиции Сиона-Иерусалима появляется в контексте более широкой и более древней израильской традиции (Иоиль 2:27; 3:2, 16).

Иоиль проявляет поразительное понимание единства как внутри его сообщества, так и между израильянами и окружающей их природой. Нашествие саранчи губительно для людей (Иоиль 1:5), земли (Иоиль 1:10) и животных (Иоиль 1:18-20). Соответственно, возрождение придет для всех них (Иоиль 2:21-22; 3:18). Призыв покаяться обращен ко всем жителям (Иоиль 2:16), также на всех сказывается и нашествие саранчи (Иоиль 1:2).

День Господень. То, что при первом упоминании этого мотива в книге говорится просто про «день» (Иоиль 1:15 {синод. «какой день» и «день Господень»}), свидетельствует, возможно, что речь идет об устоявшейся концепции, которую Иоиль почерпнул у более древних пророков, таких как Амос (Ам. 5:18-20), Авдий (Авд. 1:15) и Софония (Соф. 1:7, 14), для описания предстоящих его народу бедствий. Более того, стоит, по-видимому, уточнить, рассматривал ли в конечном счете Иоиль опустошительное нашествие саранчи как наступающий день Господень или просто как его предвестие. По крайней мере, одним этим нашествием концепция дня Господня не исчерпывалась. Ведь помимо теперешних бедствий, как бы ужасны они ни были, будут еще другие, более страшные проявления Божьего суда, которые затронут уже не только Иуду, но и все народы (Иоиль 3:14), причем народ Господень будет пощажен (Иоиль 2:32; 3:16).

Несмотря на это хронологическое различие, нынешнее бедствие и грядущий день Господень описываются в удивительно похожих терминах, включая необычайные космические явления (Иоиль 2:10, 30-31;

3:16) и неотвратимую близость сроков (Иоиль 2:1; 3:14). Очевидная близость грядущего дня Господня объясняется, вероятно, сокращением времени в его пророческом ракурсе. Мотив космических явлений прозвучит еще раз в Новом Завете, например, в предсказаниях Господом грядущих событий (Мк. 13:24; Лк. 21:26) и в Апокалипсисе (Отк. 6:12).

Грех и покаяние. Создается впечатление, что Иоиль не упрекает своих сограждан за их греховность, как делают другие пророки. Но это только видимость. Иоиль явно указывает на грехи языческих народов (Иоиль 3:2-7, 19). То, что он не говорит так же явно о грехах Иуды, объясняется, возможно, его вовлеченностью в трагическое нашествие саранчи, когда причинно-следственные объяснения подразумеваются, а не высказываются. Более того, кое-кто утверждает, что три слоя людей, к которым пророк обращается в главе Иоиль 1, выделены из-за совершенных ими грехов: пьяницы (Иоиль 1:5), земледельцы (Иоиль 1:11, по-видимому, участвовавшие в обрядах какого-то культа плодородия) и священники (Иоиль 1:13, они не были верными пастырями). И разумеется, призыв к покаянию не имел бы смысла без предпосылки о греховности народа. Возможно, то был грех чисто формального отправления религии, так как Иоиль призывает к внутреннему сердечному покаянию, а не просто к внешнему обряду раздирания одежд (Иоиль 2:13).

Истинное раскаяние, следовательно, должно идти от искреннего сердца, повлечь за собой возвращение к Господу и, надо полагать, к Его нормам жизни (Иоиль 2:13); основывается оно на том, что Бог может откликнуться на такое обращение к Нему. Возможный Его отклик на покаяние согласуется с Его природой благого и милосердного Бога (Иоиль 2:13), но Он отнюдь не обязательно именно так и поступит («Кто знает?» — Иоиль 2:14). В конце концов Бог остается суверенным в Своем отклике даже на искреннее человеческое покаяние. К тому же, требование Иоиля о чистосердечности покаяния отнюдь не предполагает, что более формальные аспекты религии необязательны или ошибочны. Покаяние, к которому призывает пророк, идет от сердца, однако должно выразиться в таких религиозных формах, как плач (Иоиль 2:12), пост (Иоиль 2:12, 15), собрание в храме (Иоиль

2:15) и общая молитва под руководством священников (Иоиль 2:17).

Спасение. В данном случае Бог откликнется на покаяние народа и возместит его материальные потери (Иоиль 2:23-26). Следует отметить, однако, что окончательное добро для своего народа пророк видит в Самом Боге, а не в материальных благах. О Господе должны радоваться люди и Его имя славить (Иоиль 2:26).

Следующее прорицание Иоиля о том, что всякий, кто призовет имя Господне, спасется (Иоиль 2:32), по-видимому, в первую очередь подразумевает избавление от физических ужасов дня Господня. Однако необходимость прийти к глубокому покаянию, уже осознанная, не позволяет все же исключать, что речь, возможно, идет об избавлении от суда Господнего над грехами. По крайней мере, именно так воспринимается и передается это место в Деян. 2:21 и в Рим. 10:13.

Дух Божий. Пророчество Иоиля об излиянии Духа Божьего на всякую плоть (Иоиль 2:28-29) можно проанализировать в трех аспектах.

Изобилие Духа. Не исключено, что слово *излить* призвано привлечь внимание к Божьей щедрости и благодати. Во всех случаях своего употребления в Ветхом Завете это слово подразумевает воздаяние сполна, по крайней мере — в изобилии, свыше самого необходимого.

Кто восприимлет Дух. На это указывает не только выражение «всякая плоть», но и местоимение «ваши». Другими словами, выражения типа «сыны ваши и дочери ваши» не могут относиться ко всем людям без различия. Скорее, тут в первую очередь подразумевается Иуда, затем — все израильтяне, все их рода и сословия, либо главным образом израильтяне и — также и некоторые неевреи. Их трех этих вариантов последний основан на предположении, что упомянутые в Иоиль 2:29 рабы не являются израильтянами. Предположение, может быть, чересчур, смелое. Рабы из неевреев обычно ассимилировались с израильским народом и фактически сами становились израильтянами. Более того, в некоторые моменты истории израильтяне могли держаться в качестве рабов своих соотечественников. В действительности, в период после плена ситуация могла быть именно такой (Неем. 5:5, 8), и особенно это важно, если верна общепринятая датировка книги Иои-

ля, то есть отнесение ее к периоду после плена. Хотя третий вариант выглядит маловероятным, с грамматической точки зрения вполне допустимыми остаются и первые два.

Результаты. Слова о том, что воспринявшие Духа Божьего будут пророчествовать, видеть сны и видения, допускают самые разные толкования, главным образом потому, что высказывания Иоиля довольно лаконичны и не имеют очевидной понятийной связи с предыдущим материалом книги. Поэтому разъяснение данных слов Иоиля зачастую ищут в других местах, таких как Чис. 11:29, Иер. 31:31-34, Иез. 36:26-27 и Деян. 2. Но поступая так, мы рискуем приписать Иоилю то, что его мышлению не свойственно, и поэтому мы предлагаем сперва подвергнуть анализу фактически имеющиеся высказывания и только потом соотносить их с другими текстами.

Предположив, что «сны» и «видения», когда они подразумевают одно и то же понятие, представляют собой просто поэтические вариации, получаем, что в результате излияния Духа, по словам Иоиля, имеют место два явления: пророчества и сны/видения, причем первое связано с провозглашением, а второе — с восприятием того, что говорит Бог. Сомнительно, чтобы главная роль здесь отводилась восприятию, ведь пророчества наверняка не упоминались бы на первом месте, будь они элементом второстепенным. Более того, в Ветхом Завете конкретный способ восприятия слов Бога далеко не настолько важен, как тот факт, что они исходят от Господа и переданы верно. Иоиль, следовательно, говорит о том, что Божий народ будет верно провозглашать Слово Божье.

В этом кратком описании не уточняется, для кого конкретно будут провозглашаться пророчества. Предположительно, это будет народ Божий или языческие народы, или и то, и другое. Некоторые свидетельства в пользу идеи о провозглашении для языческих народов можно обнаружить в ссылке на тех, кто спасется, призвав имя Господне (Иоиль 2:32), и в том факте, что Бог, как иногда утверждается, через пророков обратит Свой призыв к языческим народам (Иер. 35:15-17). С другой стороны, следует признать, что поскольку многие толкователи вообще не усматривают в Иоиль 2:32 ссылку на языческие народы, ссылка эта в лучшем случае гипотетическая, хотя она и

подкреплена использованием данного стиха в Новом Завете. И далее, любое толкование стиха Иоиль 2:32 затруднено из-за скупости его синтаксиса. Тем не менее все же возможно, что речь здесь идет о провозглашении Слова Божьего языческим народам.

Содержание пророческих высказываний в Ветхом Завете меняется в зависимости от контекста. Крайне редко пророчество может быть вознесением благодарности и хвалы Господу (1 Пар. 25:3). В типичных же случаях оно означает провозглашение предостережений и угроз (Иер. 26:9; 28:8; 32:3) или слов утешения и надежды (Иер. 37:19; Иез. 13:16; 37:4). Содержание пророчества у Иоиля должно вписываться в указанные рамки. Следовательно, на основе одного лишь Иоиля 2:28-32 можно заключить, что излияние Духа приведет к верному провозглашению Божьих слов предостережения и утешения.

Очень многие толкователи, усматривая связь с Чис. 11:29, считают, что Иоиль говорит об исполнении желания Моисея — чтобы все люди в народе Господнем были пророками, воспринявшими Святого Духа. Между тем, истинное значение этого пожелания Моисея вызывает сомнения. Во-первых, пророчество старейшин могло быть нетипичным, в Книге Чисел не говорится о том, что это было провозглашение Слова; более того, неясно, правы ли толкователи, считая, что таковыми в действительности и были желание или надежда Моисея. Это могла быть просто попытка Моисея поддержать свой авторитет каким-то иным способом, а не так неловко и неуклюже, как очевидно, предлагал ему Иисус Навин.

Зачастую тут видят связь с Иез. 36:26-27. Однако у Иезекииля результат восприятия Духа — послушание Слову Божьему, в то время как у Иоиля это провозглашение Слова Божьего. Справедливо, что эти две концепции не исключают друг друга; но они и не тождественны.

Те же самые трудности возникают при попытке истолковать «пророчество» у Иоиля, опираясь на Иер. 31:31-34, где, помимо прочего, Дух вообще прямо не упомянут. Не могут служить подспорьем для истолкования Иоиля и другие ветхозаветные тексты (Ис. 44:3; Иез. 39:29; Зах. 12:10), будучи сами довольно обобщенными и не конкретизируя результат излияния Духа.

Иоиль и Новый Завет. Пророчество Иоиля в Новом Завете прямо или косвенно

вспоминают довольно часто, при этом иногда расширяя круг тех, к кому оно относится. Важнейший из таких текстов, разумеется, — Деян. 2:16-39, где утверждается, что слова Иоиль исполнились, по крайней мере, частично, при провозглашении великих дел Божьих (Деян. 2:11) собранием из ста двадцати человек (Деян. 1:16; 2:1), в число которых, видимо, входили женщины (Деян. 1:14), дети и покорные нищие. Но здесь этот дар излил воскресший и вознесенный Христос (Деян. 2:33). Отзвук стиха Иоиль 2:32 в Деян. 2:39 объединяет дар Святого Духа и призвание имени Божьего, хотя здесь еще не подразумевается, что призывать Господа будут и неевреи тоже (Деян. 2:5). Иное дело, однако, в Деян. 10:45, где Святой Дух «излился» на новообращенных язычников. То, что они говорят языками и величают Бога (Деян. 10:46), может оказаться видоизменной формой пророчия Иоиль «будут пророчествовать» (Иоиль 2:28). Предсказание Иоиль снова распространяется на язычников в Рим. 5:5, где утверждается, хотя и другими словами, что «любовь Божья излилась в сердца наши Духом Святым». И та же общая мысль проявляется в Тит. 3:6. В Рим. 10:13 другой аспект текста из Иоиль аналогичным образом распространяется на верующих неевреев; обещание, что «всякий, кто призовет имя Господне, спасется», здесь равно относится и к иудеям, и к еллинам (Рим. 10:12). И наконец, Гал. 3:28 в общих чертах следует за мыслью Иоиль, указывая, что восприятие Святого Духа не ограничено такими соображениями, как религиозное или этническое происхождение человека, его социальное положение или половая принадлежность.

Дэвид К. Хуттар

См. также: ДЕНЬ; СВЯТОЙ ДУХ; ИЗРАИЛЬ; ПРОРОК.

Литература: L. C. Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*; T. J. Finley, *Joel, Amos, Obadiah*; D. A. Hubbard, *Joel and Amos*; D. Stuart, *Hosea-Jonah*; H. G. M. Williamson, *ISBE*, 2:1076-80.

ИОНА: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(JONAH, THEOLOGY OF)

Книга пророка Ионы посвящена исследованию трудной проблемы — почему милосердие Божие иногда проявляется для людей, которые, как кажется, того не заслуживают. Национальность здесь, по-видимому, не имеет значения. Иона — «Еврей», а не израильтянин (Иона 1:9). Попытки узнать, кто он по национальности, он оставляет без

внимания (Иона 1:8-9). Не указано и этническое происхождение корабельщиков. Те, к кому Иона обращает свое пророчество, названы ниневитянами, а не ассирийцами. Нет в книге и прямых ссылок на богоизбранность Израиля или на его особую историю спасения.

Не упоминается и об исторических грехах ассирийской военной машины, столь хорошо знакомой обитателям древнего Ближнего Востока. Царь Ассирии остается безымянным, как и начальник корабля. Личности и национальности не важны, акцент делается на отношении людей к Богу. Книга Ионы повествует не об иудеях и язычниках, а о том, как Бог относится к полному раскаянию тех, от кого этого меньше всего можно было бы ожидать.

Бог. Бог всецело контролирует силы природы, но не является ее частью. Море — это не существо, а часть творения. Бог может сделать его бурным или успокоить (Иона 1:4, 13, 15). Он способен «воздвигнуть на море крепкий ветер» и вызвать страшный шторм (Иона 1:4). В Его власти разогнать тучи и заставить солнце припекать со всей силой (Иона 4:8). Для осущестления Своих замыслов Он может навести знойный ветер пустыни (Иона 4:8).

Бог повелевает гигантскими чудическими морской бездны (Иона 2:1) и поручает крошечному червю выполнить Его волю (Иона 4:7). Если Он пожелает, для осуществления Его замыслов из земли и дерева произрастет (Иона 4:6). Распоряжается Бог и людьми — даже теми, кто раньше не знал Его. В Иона 1:15 корабельщики бросают Иону в море, но в Иона 2:4 соделанное приписывается Богу. Он — Бог небес, но также Творец моря и суши (Иона 1:9).

Из учения о творении следует, что первейшее желание Творца — сохранить жизнь, а не отнимать ее. Он питает жалость к неисчислимым полчищам людей и животных, подверженных опасности погибнуть, потому что Он одновременно их Творец и провиденциальный Защитник (Иона 4:10-11).

От этого верховного Творца ничто и никто не укроется. Человек не может сделать этого, даже отправившись морем в отдаленные пределы земли, где никогда не слышали Слово Божие (Иона 1:3, 4; ср. Ис. 66:19). Ионе не скрыться даже в трюме корабля (Иона 1:5). Начальник корабля разыскал там Иону и неосознанно повторил слово

встань из полученного Ионой поручения (Иона 1:2 {«проповедуй»}; Иона 1:6).

Суверенный Господь управляет даже тем, как выпадет жребий, корабельщики таким образом узнали, что бедствие их постигло из-за Ионы (Иона 1:7-10). Морякам известно, что Бог — верховный Владыка и поступает, как Ему угодно (Иона 1:14). Ему не властны противиться даже самые своевольные люди. Его желаниям бесполезно противопоставлять профессиональные умения или самую упорную волю (Иона 1:5, 13). Его нельзя заставить сделать что-то с помощью заклинаний или обрядов.

Бог — «благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый» и сожалеет о бедствии (Иона 4:2). Он не хочет, чтобы погиб кто бы то ни было, Он хочет, чтобы все пришли к спасению. В Ниневии Бог смотрит на дела ниневитян, а не на их национальность (Иона 4:11).

Человечество. Все люди — что прежде и важнее всего — являются творениями Божиими. У Израиля нет монополии на благочестие. Неевреи в опасных для жизни ситуациях, пусть инстинктивно, но проявляют настолько же ревностное благочестие, как и величайшие из ветхозаветных святых. Спасшись, они дают обеты и приносят благодарственные жертвы. Перед лицом смерти они способны превзойти все известные примеры благочестия. Когда они веруют в Бога, говорится об этом теми же словами, что и о вере патриарха Авраама (Иона 3:5; ср. Быт. 15:6). Смысл книги сводится к тому, что выбор Бога не связан с национальной или расовой принадлежностью. Люди, принадлежащие к Его народу, могут найтись в самом неожиданном месте (Иона 3:4-5).

Религиозные люди иногда покушаются на священную прерогативу Бога определять, кто принадлежит к Его народу. Иона полагает, что поклоняющиеся идолам тем самым лишают себя благодати спасения (Иона 2:9-10). Иона убежден, что для него самого, поскольку он выполняет определенные обряды, спасение предуготовано. Он, конечно же, не подозревает, что корабельщики, очевидно, по наставлению Святого Духа, тоже принесли жертвы и дали обеты (Иона 1:16).

По-видимому, человеку самой его природой определено пытаться достичь спасения делами. Корабельщики молятся, но вместе с тем выбрасывают за борт груз, бросают

жребий, гребут и устраивают дознание (Иона 1:5-13). Однако в конце концов они понимают, что Бог — суверенный Владыка и людям надлежит спастись, просто подчиняясь Его воле (Иона 1:15).

Этика. Язычники в Книге Ионы никак не порицаются за свое идолопоклонство. В качестве греха им указывается на злые пути и насилие рук их (Иона 3:8). Согласно Ис. 59:6-8, это может подразумевать пролитие крови невинных и всяческие неправедные деяния. Что бы это ни было, сами ниневитяне прекрасно знают, что это, и как им следует поступить. Пророку не приходится давать ни какие бы то ни было указания по части благочестия.

Святость жизни является центральной темой книги. Корабельщики, даже зная, что должны выбросить Иону за борт, страшатся пролития невинной крови (Иона 1:14). В иных случаях, когда жребий помогает определить, кто представляет собой угрозу для жизни других людей, судья после расследования обстоятельств стремится тотчас же вынести смертный приговор. Но в случае Ионы мы видим, что эти «судьи» делают все возможное, лишь бы им не пришлось совершать смертную казнь. В Книге Ионы лишение человека жизни предстает крайней мерой, более того необходимо сделать все возможное, чтобы избежать этого.

Раздражение и огорчение Ионы из-за того, что Ниневия избежала кары (Иона 4:1-2) описаны теми же словами, что и гнев Каина перед убийством (Быт. 4:5-6). Подобно Каину, Иона слышит вопрос о своем настроении (Иона 4:4, 9; Быт. 4:6). Подобно Каину, Иона бежит от лица Бога (Иона 1:3; Быт. 4:16). Оба они направляются на восток и что-то там строят (Иона 4:5; Быт. 4:16-17). Иона безмерно счастлив, готовясь увидеть, что случится с Ниневией (Иона 4:6). Используя те же выражения и те же стилистические приемы, что и при описании Каина, священнописатель недвусмысленно дает понять, что бессердечное отношение Ионы к человеческой жизни — это отношение убийцы.

Спасение. Спасение — это особое достоинство Яхве (Иона 2:10). Бог — суверенный Владыка и может миловать, кого хочет (Исх. 33:19; Рим. 9:15). Другим пророкам смерть грозила за незначительные отклонения при выполнении их призвания (Чис. 22:33; 3 Цар. 13:24). Иона вообще отказывается от порученной ему миссии, а затем

еще упрекает Бога (Иона 1:3; 4:2-3) и чуть ли не с дерзостью призывает Бога убить его. И все же он остается невредимым до самого конца книги.

По-видимому, Бог всегда готов принять искреннее покаяние, даже если оно исходит от людей, которым уже вынесен смертный приговор (Иона 3:4-10). Таким образом, данную книгу можно рассматривать как комментарий к Иер. 18:7-10. В нем устанавливается общее правило о том, что любой осужденный народ, если покается, обретет жизнь. Книга Ионы — конкретное и наглядное подтверждение этого правила.

В начале книги Иона выглядит иначе. Мы видим доверенного пророка, слугу Господнего. Из-за своего непокорства он оказывается на грани смерти. Его дезертирство показывает, как легко может произойти отчуждение от Бога. В Иона 1:3 пять кратких действий сменяют друг друга стремительной чередой. Как будто мы имеем дело с заводным механизмом, подталкивающим пророка отправиться в город Фарсис.

Пока жизнь еще не потеряна, никогда не бывает поздно молить о спасении. Когда Иона уже едва ли не теряет сознание, он вспоминает о Боге, и молитва приносит ему спасение (Иона 2:1, 6, 8). Иона и ниневитяне служат примерами наименее вероятных кандидатов на спасение.

Тот, кто искренне кается, как царь Ниневии, должен отказаться от всех знаков своей личной власти и отречься от престола, чтобы признать полное господство Бога (Иона 3:6). Небезынтересно, что спасение верою никак не акцентировано. В стихе Иона 3:10 Бог видит дела ниневитян, которые вызваны тем, что они поверили Богу (Иона 3:5).

Пол Фергюсон

См. также: ПРОРОК.

Литература: L. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*; J. Bewer, *Jonah*; E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*; T. Fretheim, *The Message of Jonah*; A. Lacocque and P. Lacocque, *The Jonah Complex*; J. Magonet, *Form and Meaning*; D. Stuart, *Hosea-Jonah*; H. W. Wolff, *Obadiah and Jonah*.

ИСАИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(ISAIAH, THEOLOGY OF)

Исаия, сын Амосов, был пророком VIII столетия до Р. Х., который в критический момент истории Иудеи пророчествовал о грядущем суде. Тем не менее Исаия, по-видимому, всегда сохранял надежду, что народ вернется к Богу и избежит сурового наказания. Когда Исаия приступал к своему слу-

жению, ассирийцы формировали своего рода империю, угрожавшую поглотить Израиль, если Яхве не вступится за Свой народ. Именно поэтому решение, которое вынужденно принимает Ахаз в Ис. 7, имело такое неоднозначное значение. Ахазу пришлось для предупреждения бедственной войны выбирать — положиться ли на человеческую мудрость и могущество или же довериться Яхве. Бог даже милостиво предложил дать Ахазу знамение для укрепления его веры, но Ахаз решил не полагаться на Яхве. Результатом была война с Сирией и Ефремом (734 — 732 г. до Р. Х.) и потеря Иудеей политической независимости (она стала последовательно частью Ассирии, Вавилонии, Мидийской Персии, Греческой державы и Римской империи). Несмотря на это, Яхве обещал однажды возродить Свой народ — не весь народ, как Он делал раньше, а малый остаток. Исаия одним из первых возвестил, что Яхве не скovan неверием народа, но что Он может возродить и спасти остаток тех, кто верует. В этот остаток войдут те праведные люди Иуды, которые обратятся к Яхве и благодаря этому выживут в испытаниях.

Основой для такого избавления, хотя и редко упоминаемой (Ис. 54:10; 55:3-5; 56:4-5; 59:21; 61:8), является завет, который Яхве изначально установил с Авраамом. В нескольких случаях в Книге Исаии Яхве вмешивается для спасения остатка народа, так чтобы завет мог продолжаться. Один из таких случаев имел место, когда ассирийцы под водительством Сеннахирима вторглись в 701 г. до Р. Х. в Иудею с целью уничтожить ее (Ис. 10:7). Они разорили всю Иудею за исключением Иерусалима; в ночь перед тем как Сеннахирим намеревался начать штурм Иерусалима, говорится, что «ангел Господень» вышел и поразил в стане ассирийском сто восемьдесят пять тысяч человек (Ис. 37:36). Поэтому ассирийцы вернулись в Ниневию, не взяв города. В другом случае Яхве использовал Кира как Свое орудие, чтобы освободить народ из вавилонского плена и позволить ему вернуться в Иерусалим (Ис. 44:28 — 45:13).

В начале своего служения Исаия был предупрежден, что подавляющее большинство народа пренебрежет его пророчествами (Ис. 6:9-13); тем не менее, его призвание к служению в год смерти царя Озии (Ис. 6:1-8; приблизительно 740 г. до Р. Х.) побудило

его продолжать свои нелюбимые прощения. Исаии было послано видение Божьей святости, отметившее его последующее служение. Поэтому неудивительно, что главный титул Яхве, «Святой Израилев», используется двенадцать раз в первых тридцати девяти главах и четырнадцать раз после этого. К сожалению, Исаия был лишь одним из немногих людей в Иудее, которые осознавали, до какой степени они нечисты (Ис. 6:5); если бы подобное понимание было распространено больше, иудеи, вероятно, жили бы по-другому. Бог предоставлял народу широчайшие возможности покаяться и вернуться к Нему, чтобы избежать Божьей кары, но этот призыв, по видимому, так и не проник в ожесточенные сердца людей.

Введение. 1-я глава Книги Исаии содержит важные богословские положения, касающиеся как Яхве, так и человечества. Яхве долготерпелив и милостив, но Он также должен наказывать грех. Представляется, что наказание по сути дела назначается Яхве для того, чтобы побудить народ покаяться (Ис. 1:5-6). Жертвоприношения и пустословие молитв не удовлетворяют Яхве и не доходят до Него (Ис. 1:11-15); Он требует изменений в поведении, сочетающихся с соответствующей переменой помыслов сердца (Ис. 1:16-17). Народ должен отвратиться от своих злых дел и удостовериться, что творит добрые дела, то есть стремиться к справедливости, наказывает злодеяния и помогает тем членам общества, которым больше некому помочь, таким как сироты и вдовы. Яхве в Своей благодати обещает, что коль скоро иудеи вернутся к Нему, Он удалит их грехи и дарует благословения (например, даст вкушать блага земли, Ис. 1:18-19), но они будут наказаны, если восстанут (Ис. 1:20), что параллельно проклятиям и благословениям во Вт. 27 — 28. В этом разделе человек изображается более непокорным, чем бессловесные животные (подобные ослам и волам), поскольку даже те понимают достаточно, чтобы не кусать кормящую их руку. Но народ Яхве восстает против Него, не задумываясь о последствиях (Ис. 1:3). Они исповедуют некую форму религии (жертвоприношения и молитвы), но их сердца далеки от Яхве, поэтому Он отказывается слушать их молитвы. В Ис. 1:15 говорится, что руки людей полны пролитой крови — либо во время жертвоприношений, либо, скорее всего, в буквальном

смысле, из-за допущенной по отношению к сиротам, вдовам и другим нуждающимся людям несправедливости. Несмотря на свое предосудительное поведение некоторые из людей народа Яхве будут спасены и станут праведными. Имена Бога, Господь Саваоф (Господь воинств) и Сильный Израилев, подтверждают уверенность в том, что именно так и будет.

Суд. Главы Ис. 2 — 4 — своего рода вставка: в начале (Ис. 2:1-4) и в конце (Ис. 4:2-6) изображена панорама будущего для Иудеи и Иерусалима, а в средней части (Ис. 2:5 — 4:1) речь идет о нынешнем постыдном состоянии Иерусалима. Страна изнемогает от заимствований с востока (Ис. 2:6); она полнится чародеями (Ис. 2:6) и идолопоклонниками (Ис. 2:8). Бог пошлет наказание и погибель, чтобы народ в конце концов обратился к Нему. В этом разделе ключевой стих о возрождении — Ис. 4:4, где говорится, что Яхве очистит Иерусалим от скверны и крови духом суда и духом огня.

Ис. 5 — 12 содержит пророчество, весьма сходное с предыдущим, но более подробно описывающее ряд очистительных и спасительных деяний, которые в итоге приведут к возрождению народа. Эти главы образуют палинтроф (литературную форму, в которой характерные черты первой части повествования во второй его части следуют в обратном порядке), а именно:

- а) Песнь о винограднике
[уничтожение в основном] (Ис. 5:1-7)
- б) Шесть пророчаний — «горе» нечестивым (Ис. 5:8-24)
- в) Пророчание — Господь «прострет... руку», кульминация — уничтожение Иудеи ассирийцами (Ис. 5:25-30)
- г) Воспоминания Исаии (Ис. 6:1 — 9:6)
- в') Четыре пророчества о «простертой руке», кульминация — уничтожение Иудеи ассирийцами (Ис. 9:7 — 10:4)
- б') Пророчания о горе для Ассирии, с которого начнется возрождение Иудеи (Ис. 10:5 — 11:16)

В построении этого раздела выделяется центральная часть палинтрофа, где гово-

рится о призвании и миссии Исаии (Ис. 6). Бог послал Исаию как Своего глашатая для народа. В его пророчествах говорится одновременно о суде и последующем возрождении, если народ уверует в Яхве. Фактически, однако, к Яхве вернется лишь остаток. Ключевыми стихами в воспоминаниях Исаии являются Ис. 6:12-13, где упомянуты два различных очищения (а именно, война с Сирией и Ефремом в 734 — 732 г. до Р. Х. и нашествие Сеннахирима в 701 г. до Р. Х.), благодаря которым и выделится остаток, названный в Ис. 6:13 «святым семенем». Возглавит этот остаток будущий Освободитель — в ходе истории Он оказался Мессией, пророчества о Котором считали исполнившимися в Христе. Согласно воспоминаниям Исаии, получается, что возрождение последует сразу за поражением Ассирии, но фактически, во всей его полноте замысел, завершением которого должно стать правление грядущего избавителя из рода Давида, все еще ждет своего осуществления, даже с нашей точки зрения.

Тема суда продолжается в Ис. 13 — 27, где приведены пророчества относительно других народов. В Ис. 11:10 говорится о том, что народы соберутся к корню Иессееву, но прежде чем это сможет произойти, они должны подвергнуться очищению, сходному с очищением, совершенным над Иудеями. В Ис. 13 — 27 указывается, что очищения будут другие народы, так что они обратятся к Яхве. Этот раздел кончается текстом, известным как «Малый Апокалипсис» (Ис. 24 — 27), изображающем, как Яхве изливает Свой гнев на всю землю, после чего собирает на трапезу всех, кто остался в живых (Ис. 25:6) и устанавливает царство мира и радости для праведных.

В Ис. 28 — 35 ряд пророчеств о суде и спасении предостерегают слушателей, что Божий народ (как Израиль, так и Иуда), хоть он и облечен особой заботой благодаря заключенному с ним Яхве завету, тем не менее подлежит очищению через наказание, наравне с остальными народами. Пророчества о суде и наказании повторяются снова и снова, подчеркивая, что спасен будет только остаток (Ис. 28:5, 16, 23-29; 35:10). Эти представления об остатке призваны были стать для Израиля новой богословской концепцией. В прошлом Яхве относился к народу как к единому целому, но отныне от каждого отдельного человека ожидался правильный внутренний на-

строй, чтобы быть угодным Яхве. Национальная принадлежность сама по себе не могла обеспечить благоволение Бога; требовалось новое сердце, такое, чтобы его вера и доверие к Яхве привели к переменам в поведении. Именно поэтому Яхве неоднократно указывает на необходимость заботиться о бедных сиротах и вдовах, поскольку это свидетельствует о подлинном изменении жизни.

Среди многих предположений о причинах добавления в книгу глав Ис. 36 — 39 наиболее обоснованным с точки зрения богословия выглядит представление о них как об уместной иллюстрации необходимости доверяться Яхве — это одно из требований к остатку, так часто упоминаемому Исаией. Езекия в этом отношении служит как положительным, так и отрицательным примером. В качестве положительного примера он полагается на Яхве в том, что Бог спасет Иерусалим от ратей Сеннахирима (Ис. 36 — 37). Почти наверняка именно этим объясняется упорное нежелание священнописателя упоминать о попытках Езекии откупиться от Сеннахирима (4 Цар. 18:13-16); вместо этого он делает акцент на молитве Езекии и на ответе Бога о спасении Иерусалима. Еще одну иллюстрацию необходимости доверяться Яхве встречаем в Ис. 38, где Езекия молится об избавлении от своей болезни и Бог милостиво соглашается на это. Однако, в качестве отрицательного примера, Езекия проявляет недостаток доверия к Яхве, когда возносится в гордости и стремится произвести впечатление на послов из Вавилона. Наказание Езекии выглядит исключительно суровым — до тех пор пока мы не осознаем, что это образец жестоких кар для всех тех, кто не проявляет достаточно доверия к Яхве. И если народ Израиля поначалу думал, что Езекия — будущий его избавитель, то оглядываясь назад, иудеи должны были осознать, что его царствование не принесло им ни мира, ни процветания, ни праведности и что им следует ждать кого-то другого.

Утешение. Немало разногласий породило предположение о том, что Книга Исаии написана, якобы, двумя, а то и более, авторами, — в основном так думают из-за того, что Кир в ней упоминается за сто пятьдесят лет до своего рождения. В числе аргументов в пользу двойного авторства было и утверждение, что пророчества по самой своей природе предназначены призывать к пока-

янию или предостерегать о суде в ближайшем будущем, поскольку невелика была бы ценность призыва к действиям в настоящем из-за суда в отдаленном будущем. Ошибочно, однако, определять пророчество столь узко, ведь если пророк не способен предсказать окончательные последствия людских деяний, ценность его прорицаний действительно невелика. Как бы то ни было, не подлежит сомнению, что книга в ее итоговой форме должна была восприниматься как единое целое. В сущности, самый веский богословский аргумент в пользу ее единства можно обнаружить в Ис. 41:21-29, где Яхве утверждает, что настоящее испытание божественного могущества — способен ли Бог управлять будущим и предсказывать его. Яхве объявляет, что Он — единственный истинный Бог, потому что Он — Тот, Кто планировал историю с самого начала и поэтому способен предсказать израильтянам, что принесет им будущее. Яхве ставит вопрос даже более остро: если Он не способен предсказывать будущее, Он ничем не лучше прочих ложных богов.

Представляется наиболее целесообразным подразделять главы Ис. 40 — 66 на три раздела по восемь глав (Ис. 40 — 48; Ис. 49 — 57; Ис. 58 — 66) в соответствии с рефреном, повторяющимся в конце каждого из разделов: «Нечестивым же нет мира, говорит Господь» (Ис. 48:22; ср. Ис. 57:21; этот рефрен значительно расширен в конце книги, Ис. 66:24).

Главы Ис. 40 — 48 содержат обетование спасения. Не считая утверждения в Ис. 39:6 о том, что Израиль попадет в вавилонский плен, сведений здесь приведено очень мало. Вместо этого священикописатель подчеркивает, что Яхве вернет иудеев назад при посредстве Своего слуги Кира (Ис. 44:28 — 45:7). Во время вавилонского плена израильтяне, без сомнения, чувствовали себя оставленными Яхве и опасались, что завет с Ним лишился силы из-за их нечестия. Поэтому раздел Ис. 40 — 48 начинается с уверений Яхве в том, что Израиль уже достаточно наказан за свои грехи (Ис. 40:2), и Он хочет (Ис. 41:8-16) и имеет власть (Ис. 40:12-31) вернуть Свой народ в землю обетованную. Яхве указывает на существовавшее отличие между прошлым (наказание и плен) и настоящим (возвращение из плена). Он объявляет, что Он один управляет историей, чтобы подготовить освобожде-

ние Израиля из плена, причем таким способом, который никто не мог бы даже вообразить (Ис. 48:7), — побудив персидского царя по имени Кир выполнять волю Яхве (Ис. 41:2-4, 25; 44:28 — 45:7; Ис. 45:13; 46:11; 48:14-15). Вполне правдоподобно, что раб Яхве, описанный в первой «песне о Рабе» (Ис. 42:1-9), это именно Кир, но опять же, он только орудие Яхве, а не грядущий избавитель, которого народу придется еще ждать. Согласно Ис. 48:4-11, Яхве предсказывал события задолго до их осуществления и направлял историю по такому пути, чтобы жестокосердные израильтяне не смогли утверждать, будто бы их спасли их идолы; напротив, израильтяне должны свидетельствовать о Яхве (Ис. 43:10, 12; 44:8). Одна из главных богословских концепций, которую Яхве хочет донести до Своего народа, — что Он не намерен делиться Своей славой с кем-то еще, потому что Яхве, и никто другой, освободил Свой народ (Ис. 43:11, 13; 44:8; 45:5; 47:10).

В главах Ис. 49 — 57 говорится, что Сион будет возрожден благодаря рабу Яхве. Три из четырех «песней о Рабе» приводятся здесь (Ис. 49:1-7; 50:4-9; 52:13 — 53:12). Ключевой стих для понимания хода мыслей в данном разделе, Ис. 51:18, разъясняет, что Яхве искал и не смог найти среди сынов Израиля одного, который повел бы народ, поддержал бы Израиль за руку и привел его к победе. Чтобы осуществить это, Яхве должен воздвигнуть Своего Раба, прежде Которого явится предтеча, возвещающий о грядущем избавлении. Этот Раб, Который страдал добровольно (Ис. 53:7), очевидно, послужит для очищения Израиля. Он станет тем должностным избавителем, о Котором свидетельствовали пророчества Ис. 9; 11; 32, окончательно исполнившиеся в Христе, Мессии. Израиль предназначался стать светом народов, но оказался слишком слаб. Яхве сделает светом народов Своего Раба (Ис. 49:6, 26; 52:10); благодаря избавлению Израиля Яхве будет прославлен и народы наконец узнают, насколько Он в действительности грозен и могуществен. Сразу после последней «песни о Рабе» ход повествования заметно меняется; теперь акцентируются возрождение и прославление народа Израиля. Священнописатель продолжает подчеркивать, что обещанное избавление распространяется только на тех, кто лично уверовал в Яхве и полагается на Него (Ис. 49:23; 50:10; 51:7-11;

55:1-11; 56:1-8). Ис. 54:7-8 особо выделяет, что Яхве отворился от Израиля лишь на малое время, а затем с великою милостию избавит его и вернет к Себе. Данный раздел заканчивается призывом принять спасение Яхве и прийти к Нему, пока Его еще можно найти. Эта возможность открыта для всех, кто готов уверовать в Яхве и жить праведно, а кто не хочет жить праведно, нечестивым, — им нет мира.

Главы Ис. 58 — 66 начинаются с описания правильных путей, ведущих к Яхве. Чтобы Он внял молитвам и постам и откликнулся на них, сердце человека должно быть открыто и послушно Ему, а вся жизнь должна доказывать подлинную праведность, без которой посты и обряды ничего не значат. Яхве разъясняет, что отделяет людей от Него их грех и что Он ни в чем не испытывает нехватки могущества (Ис. 59:1-2). Эта тема внезапно обрывается в Ис. 59:15, где Яхве, видя отчаянное положение Своего народа, решает, что настало время вмешаться. Однако Яхве не станет спасать всех; согласно Ис. 59:20, избавлены будут только те, кто обратился от своего нечестия. Яхве изображен божественным Воином, властно вступающим за Свой народ. В нескольких следующих главах предвосхищается возрождение Сиона, когда благополучие и слава Иерусалима сделаются очевидны для всех. Обитатели Иерусалима больше не вспомнят свою прежнюю отверженность, но возрадутся своему новому положению. Яхве будет защищать Своих рабов (Ис. 65:13-16) и сотворит новое небо и новую землю (Ис. 65:17-20), где воцарятся мир и спокойствие. Изначальный замысел Яхве сделать Израиль светом народов теперь, наконец, исполнится; народы будут приходить, чтобы узнать о славе Яхве и возвестить о ней остальным народам. Небезынтересно отметить, что книга кончается почти так же, как начиналась: в начале объявлялось о суде над теми, кто восстал против Яхве, а в заключении описывается наказание для отвортившихся от Яхве.

Ссылки на Книгу Исаии в Новом Завете. Книга Исаии цитируется или косвенно упоминается в Новом Завете приблизительно сорок раз, и эта цифра больше, чем для любой другой книги (следом идет Псалтирь, до сорока четырех раз). Представляется, что большинство новозаветных священнописателей используют Книгу Исаии в переводе Септуа-

гинта либо с небольшими изменениями. Особо выделяются два новозаветных священнописателя, которые либо вообще не пользуются переводом семидесяти толковников, либо пользуются им без значительных изменений, — это Матфей (Мф. 1:23; 8:17; 11:5; 12:18-21; 15:8-9; 24:29) и Иоанн (Ин. 1:23; 6:45; 12:40). Текст из Исаии, который чаще всего цитируется в Новом Завете, полностью или частично — это Ис. 6:9-10 (Мф. 13:14-15; Мк. 4:12; Лк. 8:10; Ин. 12:40; Деян. 28:26-27). В нем говорится об огрубевшем сердце народа Израиля, о состоянии, которое, очевидно, мало изменилось за семьсот лет, прошедших до времени Иисуса, упоминания о Котором в данном отрывке из Исаии оказались не менее актуальными. Две следующих наиболее частых цитаты из Исаии — это Ис. 40:3 (Мф. 3:3; Мк. 1:3; Ин. 1:23) и Ис. 56:7 (Мф. 21:13; Мк. 11:17; Лк. 19:46). Первая из них используется евангелистами, когда речь идет о Иоанне Крестителе, предшествовавшем Иисусу и пригласившем для Него путь. В Ветхом Завете этот стих указывает конкретно на Божье освобождение плененных в Вавилоне, однако он легко переадресуется на то духовное освобождение, которое пришел завершить Иисус. В Ис. 56:7 предвосхищается время, когда люди всех народов соберутся для поклонения единому истинному Богу, и их поклонение будет угодно Яхве. Новозаветные священнописатели заявляют, что спасение доступно для каждого, вне зависимости от национальности и происхождения, и это есть окончательное исполнение данного пророчества. В целом, эти три примера (Ис. 6:9-10; 40:3; 56:7) иллюстрируют три различных способа использования новозаветными священнописателями текстов Ветхого Завета: 1) в них говорится о ситуации, которая в ходе истории осталась неизменной и поэтому по-прежнему актуальна для новозаветной аудитории (Ис. 6:9-10); 2) в них говорится о существенно отличающихся обстоятельствах, однако новозаветные священнописатели усматривают их связь с настоящим и понимают ветхозаветный текст соответственно (Ис. 40:3); 3) пророчество не исполнилось в историческом контексте священнописателя, но ждет своего исполнения в будущем (Ис. 56:7).

Пол Д. Уэзнер

См. также: ИЗРАИЛЬ; ПРОРОК.

Литература: R. E. Clements, *Int* 36 (1982): 117-29; idem, *Isaiah* 1-39; idem, *JSOT* 31 (1985): 95-113; W. J. Dumbrell, *Tyn Bul* 36 (1985): 111-28; W. S. LaSor, et al., *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*; J. J. M. Roberts, *Int* 36 (1982): 130-43; N. Whybray, *Isaiah* 40-66; H. Wildberger, *Isaiah* 1-12; J. T. Willis, *Isaiah*.

ИСКУПЛЕНИЕ: ВОССОЕДИНЕНИЕ С БОГОМ (ATONEMENT)

Главный смысл Библии — весть об искуплении, то есть о Пути, который Бог предоставил человечеству, чтобы оно вернулось к гармоничным отношениям с Ним, и это очевидно на протяжении всего Писания. От первых рассказов Бытия до последних видений Откровения Бог ищет, как примирить человечество с Собой. Воссоединение человека с Богом, однако, вряд ли возможно обусловить с позиции Бога, и переводчики остановились на слове *искупление* (atone) и производных от него выражениях в качестве способа перевода сравнительно ограниченного числа существительных и глаголов Библии.

Ветхий Завет. В Ветхом Завете слово *искупление* и сходные фразы, такие, как «искупительная жертва», «жертва умилоствления», чаще всего использовались для перевода еврейского глагола *kipper* (вида пизль, обозначающие принудительное или повторяющееся действие) и двух родственных существительных, во-первых, существительного *kippurim*, всегда встречающегося во множественном числе и являющегося отглагольным существительным (от *kipper*), а во-вторых, существительного *kapporeth*, означающего престол благодати (mercy-seat) — крышку ковчега или место, где приносится искупительная жертва. Эти слова встречаются в значениях, относящемся к искуплению, около ста сорока раз и почти всегда в контексте, связанном с обрядами — жертвоприношением за грехи и умилоствлением Бога.

Частота, с какой это понятие используется в Ветхом Завете, поражает. Искупление предусматривается даже для неодушевленных предметов, таких, как пораженные язвой дома, жертвенник в храме, Святое-святых (в скинии собрания), святилище и сама скиния собрания или храм. В одном случае говорится также об искуплении для животного — козла отпущения, используемого в обряде очищения из Лев. 16. Во многих случаях жертвоприношением завершается обряд искупления за грех, хотя в этих мес-

тах всегда подразумевается искупление, необходимое *вследствие* человеческих грехов, а не *от имени* грехов (как если бы грехи олицетворялись и потому нуждались в искуплении). Разумеется, большая часть всех упоминаний относится к искуплению самих людей, будь то все израильское сообщество или отдельные его члены.

В английском переводе Ветхого Завета (NIV) слово *atonement* (искупление) по отношению к неодушевленным предметам используется в двенадцати стихах: Исх. 29:36-37; 30:10; Лев. 8:15; 14:53; 16:10, 16, 18, 20; Иез. 43:20, 26; 45:20. В одиннадцати случаях речь идет об освящении скинии/храма, одного из их помещений либо жертвенника внутри них. Единственное исключение касается очищения дома, пораженного «язвою проказы». В одной из отличающихся своеобразием частей закона Бог рассказывает Моисею и Аарону об обрядах очищения, которые те должны совершать при появлении на доме «язвы», и объясняет, что если язва после этого пройдет, то дом можно объявить чистым (Лев. 14:33-53). Священник очищает дом, принося в жертву птицу и смачивая кедровое дерево, иссоп, червленую нить и живую птицу в крови мертвой птицы, а затем семь раз кропит дом этой кровью. Затем живую птицу выпускают вне города в поле. Таким образом священник «очистит дом, и будет чист» (Лев. 14:53).

Этот отрывок перекликается с предыдущим, в котором точно таким же испытаниям и обрядам очищения подвергаются люди с заразными кожными заболеваниями, а также предваряет важные установления в Лев. 16, касающиеся дня очищения (=искупления), когда должна приноситься самая главная жертва в году — для отпущения грехов всего народа. Здесь, очевидно, имеется в виду, что поверхность кожи может выявить скрывающийся под ней недуг точно так же, как поверхность стен дома; и то, и другое необходимо очистить от этой скрытой заразы — и точно так же необходимо очистить человеческое сердце от грехов.

Гораздо важнее упоминания об искуплении скинии собрания, храма, святилища, Святого-святых и жертвенника. Они встречаются в контексте помазания на священство (Исх. 29:35-37; Лев. 8:15), а также указаний Бога о строительстве грядущего храма в последних главах книги пророка Иезе-

кииля (Иез. 43:20, 26; 45:20) и о самом дне очищения (Лев. 16:16, 18, 20). Необходимость в очищении зданий, жертвенника и святилища возникла из-за того, что они являются местом встречи Бога — Святого Израилева — с Его народом. Святость и чистота Бога подчеркиваются тем, что должен быть чист не только Он и тот, кто приближается к Нему: даже сами средства их общения и взаимоотношений должны быть окроплены кровью искупительной жертвы для очищения от греха.

Возможно, являясь существенным, что такие обряды очищения неодушевленных предметов применяются — за единственным исключением в виде очищения жилого дома, которое, по-видимому, выступает аналогом очищения человека, — лишь к дому Бога и его частям. Это означает, что в очищении посредством искупительной жертвы нуждаются не мир как место встречи с Богом, а особые религиозные отношения завета Бога с Его избранным народом. Этим не отрицается, что мир осквернен грехом, — просто особые отношения искупления, которые Бог установил с народом завета, распространяются не на весь мир, а только на самих израильтян, да и то опосредованно, то есть через священников и их религиозное служение.

Искупление в Ветхом Завете предназначается в первую очередь для богоизбранного народа, однако способы такого искупления могут быть разными. Козы, овцы и птицы перечислены как животные, допускаемые в качестве жертв, но предусматриваются также приношения в виде хлеба, масла и вина. Деньги могут служить для искупления жизни людей; по меньшей мере, один раз Бог требует провести исчисление сынов Израиля: каждый должен был заплатить за свою жизнь и жизнь своих близких установленный Богом выкуп, и Бог обещает, что «не будет между ними язвы губительной при исчислении их» (Исх. 30:11-16). Знаменательно, что деньги должны были пойти на служение в скинии соборания, и это объединяет их с кровью искупительной жертвы, хотя и косвенным путем. Другие бескровные жертвы нередко тоже соотносимы с искуплением кровью.

Бесспорно, что наиболее часто упоминаемым в Ветхом Завете способом искупления выступает жертвенная кровь: этот мотив доминирует за счет постоянных ссылок в книгах Левит и Числа. Искупление необхо-

димо за все грехи — от богохульных преступлений типа идолопоклонства (Чис. 16:47) до нечаянных ошибок, когда единственной виной является неведение или недосмотр, а не преднамеренная дерзость (Чис. 15:22-29).

Возможно, сердцевиной ветхозаветного учения об искуплении является Лев. 16, где содержатся установления о дне очищения. Пять характерных черт этого обряда ежегодного очищения заслуживают особого внимания, поскольку их можно обнаружить во всех встречающихся в Библии описаниях искупления: 1) верховная власть Бога в искуплении; 2) цель и результат этого обряда; 3) два козла предназначены для двух разных целей: один сжигается для Господа, другой уносит на себе грехи; 4) Аарон должен сделать особое жертвоприношение за себя самого; 5) всеохватывающий характер действий.

Искупление во всем Писании с очевидностью является деянием Бога, а не человека, и особенно это явно в Лев. 16. Двое сыновей Аарона, Надав и Авиуд, были незадолго до того поражены смертью от Господа, так как нарушили Его повеление и принесли пред Него «огонь чуждый» (Лев. 10:1-3). Теперь Бог дает Аарону точные указания, как по Его воле должны приноситься жертвы, вплоть до того, в какие одежды должен облечься Аарон, как ему совершать омовение и каких животных выбирать в жертву. Верховная власть Бога еще более подчеркивается тем, что бросается жребий, чтобы определить, какой козел должен быть принесен в жертву, а какой станет козлом отпущения.

Цель этого обряда кое-где разъяснена весьма прозрачно. Это очищение «от всех грехов ваших» (Лев. 16:30). В других местах поясняется, что такое очищение приводит к спасению жизни человека (ср., например, Лев. 17:11). Восстановление чистых отношений с Богом также является важным результатом, ведь это очищение «от нечистот сынов Израилевых и от преступлений их, во всех грехах их» (Лев. 16:16). Таким образом очищенный Израиль воссоединяется со своим Богом посредством искупительной жертвы за грехи.

Символика жертвоприношений отчетливо конкретизирована, и необходимы три различных действия, которыми поясняются все смыслы, явно оговоренные Богом для того, чтобы мы поняли, каково Его отноше-

ние к нашим грехам. Смерть первого козла на жертвеннике однозначно показывает, что грех требует наказания смертью (Иез. 18:4). Отпущение второго козла в пустыню с возложенными на его голову грехами подчеркивает, что грех будет убран от человека и от всего сообщества так же далеко, «как далеко восток от запада» (Пс. 102:12). Всесожжение (полное сжигание) жертвы говорит о власти Бога над грехом: Он полностью уничтожает грех, так что тот больше не довлеет над человеком.

Особенно важна для полноты понимания библейских представлений об искуплении — об искуплении во Христе — та жертва, которую Аарон приносит за себя и своих близких (Лев. 16:11-14). Каждый, даже первосвященник, виновен и нуждается в искуплении, которое может быть совершенно только Самим Богом. Автор Послания к евреям подчеркивает это, чтобы прояснить свои представления о чистоте Христа: Он одновременно — истинная и совершенная Жертва, а также истинный и совершенный Священник, совершающий обряд искупления (Евр. 8:3-6; 9:6-15). Показано, что из-за греховности Аарона ветхозаветные жертвоприношения являются лишь слабыми подобиями истинного жертвоприношения Иисуса на кресте; несовершенный первосвященник не способен осуществить истинное жертвоприношение, точно так же как кровь тельца и овна никогда не может действительно искупить человеческие грехи или заменить пролитие человеческой крови.

И наконец, искупление покрывает все грехи — намеренные, ненамеренные, святотатственные, обыденные — тех людей, к которым оно относится. Никому не было позволено входить в скинию собрания до конца обряда, потому что происходящее там совершалось ради всего израильского сообщества (Лев. 16:17): предполагалось, что любая помеха высшему акту Божьего очищения может внести в развитие событий погрешность, способную обесценить этот акт. Универсальный характер жертвы искупления предвосхищает всеобъятность пролития крови Иисусом на кресте, но одновременно ограничивает ее воздействие в том же смысле, в каком Ветхий Завет ограничивает воздействие жертвоприношения в день очищения — народом, который Бог избрал для Себя, и только им.

Новый Завет. Слова Христа об искуплении (выкупе) из Евангелия от Марка (Мк. 10:45; ср. параллельное место, Мф. 20:28) вызвали много споров об их подлинности, но их богословский смысл ясен. В контексте спора апостолов о том, кто из них больше, Иисус сводит Свою миссию к двум частям: послужить всем и отдать Свою жизнь как выкуп за многих. Подобно множеству других поучений Иисуса, это высказывание красноречиво обобщает ответ на непосредственный вопрос или проблему (возникшую из-за эгоистичности и гордости апостолов); Христос обращается к мотиву, с которым никто этот вопрос не связывал (представление о распятии как выкупе). Разумеется, главный смысл этого высказывания — метафорическое представление смерти Христа как служения; отдать Свою жизнь — это величайший пример служения, какой только можно вообразить. Тот факт, что Его смерть одновременно является и выкупом, связывает идею искупления с мотивом Христова служения другим людям — особенно в свете знаменитых слов о Рабе из Ис. 53.

Во втором евангельском отрывке, относящемся к искуплению, звучат евхаристические слова Иисуса, отраженные у всех трех синоптиков (Мф. 26:26-29 = Мк. 14:22-25 = Лк. 22:15-20). В Лк. 22:19-20 Иисус утверждает: хлеб и вино символизируют Его смерть «за вас» (*hyper humōn*). И эту фразу не найти в других евангелиях (хотя замечание о том, что кровь Христа — «за многих изливаемая», встречается и у Матфея, и у Марка). Ключевым элементом, связывающим отрывки во всех трех евангелиях с искуплением, служит ассоциирующийся с жертвоприношением характер самого языка: пролитая кровь есть кровь агнца из Лев. 16, принесенная в жертву «во оставление грехов» (Мф. 26:28).

Обсуждать высказывания Павла об искуплении — значит снова делать выбор: подробно рассмотреть сотериологию Павла или ограничиться обсуждением слова *hilasterion* в Рим. 3:25. Объем данной статьи не позволяет исчерпывающе проанализировать даже последнее. Существующая аргументация склоняет чашу весов к тому, чтобы при переводе учитывать Лев. 16 как исходный текст. Сейчас бытует мнение, что Павел имел здесь в виду конкретно крышку ковчега завета, а следовательно, *hilasterion* (в существующем переводе «умиловителе-

ние») следует переводить как «крышка ковчега».

Как бы то ни было, этот отрывок располагается в недвусмысленном контексте праведного и гневного осуждения Богом человеческих грехов (Рим. 1:18 — 3:31; особенно стихи: Рим. 1:18; 2:5), и в нем возвещается о милосердном Божьем искуплении, совершенном ради Его народа. Бог принимает действия, которые по справедливости могут быть названы заместительными, когда Он ставит Своего Сына на наше место, — тем самым оставаясь справедливым, но одновременно проявляя Свое милосердие (Рим. 3:25-26). Таким образом, человечество лишено всякой возможности хвалиться, будто бы оно само себя спасло (Рим. 3:27). То есть темы верховной власти, милосердия и всеохватности искупления, которые мы обнаружили в Лев. 16, для Павла тоже имеют первостепенное значение.

То же самое можно сказать и об остальных случаях использования в Новом Завете слова *hilasterion* и производных от него (*hilaskomai*, *hilasmos*). В Евр. 2:17 прямо указано на Христа, подобного первосвященнику из Лев. 16, Который приносит искупительную жертву (*hilaskomai*) за Своих братьев и потому является Первосвященником милосердным и верным, но Который одновременно и есть Сама Жертва и Сам страдает, так что способен помочь тем, кто поддался искушению в бедственное время. Единство между Христом и спасенными, а также между Богом и человеком подчеркивается метафорой внутрисемейных отношений, используемой во всем контексте Евр. 2:10-17. Аналогичным образом в 1 Ин. 2:2 Христова жертва искупления (*hilasmos*), принесенная Иисусом, достаточно велика, чтобы исцелить грехи всего мира и объединить мир в Боге; но завершить это может только «Иисус Христос, Праведник» (1 Ин. 2:1). Верховная власть и любовь Бога явственно выражаются в искуплении, как это показано в 1 Ин. 4:10, и венчают новозаветное учение об этой важнейшей доктрине: дело не в нашей любви к Богу, а в Его любви к нам, и именно этой любовью вызвана и принесена искупительная жертва (*hilasmos*), необходимая для исправления отношений Бога с человеком. Библейское учение об искуплении можно подытожить следующими словами: «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и

послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» (1 Ин. 4:10).

Эндрю Х. Троттер-мл.

См. также: КРЕСТ; СМЕРТЬ ХРИСТА.

Литература: C. Brown, H.-G. Link, and H. Vorländer, *NIDNTT*, 3:145-76; W. Elwell, *EDT*, pp.98-100; J. B. Green, *DPL*, pp.201-9; idem, *EDT*, pp.146-63; J. M. Gundry-Volf, *DPL*, pp.279-84; M. Hengel, *The Atonement: The Origins of Doctrine in the New Testament*; A. McGrath, *DPL*, pp.192-97; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; idem, *EDT*, pp.97, 100-102; S. Page, *EDT*, pp.660-62; V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching*; R. Wallace, *The Atoning Death of Christ*; H.-R. Weber, *The Cross: Tradition and Interpretation*.

ИСКУПЛЕНИЕ: ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ЗАВИСИМОСТИ (REDEEM, REDEMPTION)

Метафора искупления, имея своим контекстом социальные, правовые и религиозные обычаи древнего мира, содержит в себе идеи освобождения от зависимости, освобождения из плена или из рабства, приобретения чего-либо, ранее утраченного или проданного, обмена какой-либо части своей собственности на чужую, а также выкупа.

Ветхий Завет. В Ветхом Завете искупление подразумевает избавление от зависимости на основе платы, внесенной искупителем. Корневые еврейские слова, чаще всего используемые для выражения понятия искупления, — это *pādā*, *gā'al* и *kāpar*.

Глагол *pādā* является юридическим термином, относящимся к замещению, которое необходимо сделать при освобождении человека или животного. Этот глагол употребляется также в связи с установлениями относительно первенцев. Каждый первенец мужского рода, как из сынов человеческих, так и из животных, принадлежит Яхве и поэтому должен быть отдан Яхве. Первенцы ритуально чистых животных приносятся в жертву, а первенцы животных, ритуально нечистых, должны быть заменены или выкуплены (Исх. 13:13; 34:20; Чис. 18:15-16). Первенцев людей тоже искупали, либо путем замещения их жертвенными животными, либо путем уплаты установленного выкупа (Чис. 18:16). Левитов тоже называли выкупом вместо всех первенцев из сынов Израиля (Чис. 3:44-45). Денежный выкуп иногда платили для избавления человека от смерти (Исх. 21:30; Чис. 3:46-51; 18:16; ср. Пс. 48:8-10).

Глагол *gā'al* — это юридический термин, обозначающий передачу (за определенную плату) какого-либо человека, собственности или права на что-нибудь тому, кто претендовал на них в качестве родственника

или прежнего обладателя. Слово *gô'el*, причастие от *gā'al*, обозначает человека, который выступает в роли такого «искупителя». Этот термин встречается в Ветхом Завете восемнадцать раз (тринадцать раз в Книге Исаии). В обязанности искупителя, обычно ближайшего родственника, входило возвращение человеку свободы, которую тот утратил (например, из-за долгов). Пример такого «искупления» можно встретить в Лев. 25:47-49, где сказано, что израильтянин, которому пришлось продать себя в рабство из-за бедности, может быть выкуплен ближайшим родственником или может выкупить себя сам. Собственность, проданная при подобных обстоятельствах, равным образом может быть выкуплена и благодаря этому остаться во владении семьи (Лев. 25:24-25; Руфь 4:1-6; Иер. 32:6-9).

Значение третьего глагола, *kāpar*, — «покрывать». Ассоциированные значения — «покрывать грех, искупать, заглаживать вину». Существительное *kōper* («выкуп») интересно тем, что оно обозначает цену, выплачиваемую за жизнь, которую надлежит отдать (Исх. 21:30; 30:11-16).

Так как Яхве искупает Свой народ, Он зовется «Искупителем» Израиля, особенно в Книге Исаии, где «искупление» является ключевой метафорой (Ис. 41:14; 43:1; 44:6; 47:4). Парадигмой искупительных деяний Яхве в Ветхом Завете выступает историческое освобождение Израиля от египетского рабства, однако метафора искупления используется пророками также по отношению к вавилонскому плену.

Хотя чаще всего речь идет об искуплении Божиего народа, понятие искупления или избавления упоминается также применительно к попавшим в беду отдельным людям (Быт. 48:16; 2 Цар. 4:9; Иов 19:25; Пс. 25:11; 48:16; 68:19; 102:4) (в Синодальном переводе чаще «избавление»). Искупительные деяния Бога чаще всего описываются как физическое избавление, но при этом они не лишены духовного значения. В Ветхом Завете существует только одна явная ссылка на искупление от греха (Пс. 129:8), а в большинстве случаев акцент делается на Божием избавлении от последствий греха.

Новый Завет. В I столетии по Р. Х. концепция искупления стала эсхатологической. Освобождение Израиля из Египта было всего лишь историческим предвосхищением великого акта искупления, благодаря которому история должна прийти к своему

концу. Согласно раввинистическим представлениям, Мессия должен был стать Искупителем Израиля, а великий день Господень — днем искупления. Возможно, именно из-за таких националистических настроений, которые стали ассоциироваться с концепцией грядущего Мессии-Искупителя, Иисус в Новом Завете ни разу не назван «Искупителем» (*lytrōtēs*).

Основополагающим для учения Нового Завета является провозглашение того, что в Иисусе из Назарета исполнились мессианские чаяния Израиля и что Он принес долгожданное искупление. Избавление человечества от его состояния отчужденности от Бога обрело свое завершение в смерти и воскресении Христа (Рим. 4:25; 2 Кор. 5:18-19). В Новом Завете искупление тоже требует уплаты выкупа, но то состояние, из которого необходимо искупить человечество, обусловлено нравственными, а не материальными причинами. Человечество находится в рабстве греху, от которого его может освободить только искупительная смерть Иисуса Христа.

Хотя концепция искупления занимает в Новом Завете центральное место, связанная с искуплением терминология употребляется сравнительно редко. Размышляя о свершениях Иисуса Христа, новозаветные священнописатели чаще обращаются к иным образам (например, очищения, освящения, оправдания). Тем не менее понятие искупления выражается в Новом Завете словами из групп *agorazō* и *lyō*. Этим терминам свойствен контекст коммерческих сделок, подразумевающий приобретение товаров или выкуп из рабства. Употребляя эти слова, новозаветные священнописатели стремятся описать спасительные деяния Иисуса в таких выражениях, которые связаны с освобождением из рабства. Большая часть этих слов подразумевает избавление от зависимости посредством уплаты выкупа. Однако само существительное «выкуп» (*lytron* [синод. «искупление»]) встречается в Новом Завете только в трех местах (Мф. 20:28; Мк. 10:45; 1 Тим. 2:6). В этих стихах терминология искупления сливается с терминологией замещения и ассоциирована со смертью Иисуса. В употреблении Павла существительное «искупление» (*apolytrōsis*) встречается редко и, как правило, имеет значение избавления (Рим. 3:24; 8:23; 1 Кор. 1:30; Еф. 1:14; 4:30), хотя заместительный смысл с очевидностью просматри-

вается в Еф. 1:7, где кровь Христова выступает в качестве средства искупления.

Иисус понимал Свою миссию как служение Сына Человеческого, пришедшего в послушании отдать Свою жизнь во исполнение искупительного замысла Бога. Он относит к Себе слова, сказанные в Ветхом Завете о Рабе Господнем, в части Его отверженности, унижения, смерти и воскресения (Мк. 8:31; 9:31; 10:33-34). Сходным образом, новозаветные священнописатели соотносят с Ним связанные с этим Рабом ветхозаветные тексты и терминологию (например, Мф. 8:17; 12:18; Деян. 4:27, 30; 8:32-33; 1 Пет. 2:22-25; Рим. 15:21). Важнейшим текстом в вопросе понимания Иисусом Своей искупительной миссии является Мк. 10:45, где Иисус провозглашает, что пришел не только для самоотверженного служения, но и для того, чтобы отдать Свою жизнь «для искупления многих». Таким образом, смерть Христа понимается как выкуп за избавление тех, кто находится в плену у сатаны (эту метафору искупления, однако же, следует рассматривать в свете самопожертвования Иисуса из послушания Отцу, а не расценивать ее в качестве дани сатане). Как средство искупления смерть Иисуса принесла избавление, которое подразумевает не только прощение грехов (Еф. 1:7; Кол. 1:14), но и обновление жизни (Рим. 6:4). Хотя искупительные деяния Христа совершенны (Евр. 9:25-28), искупление верующих не будет завершено до возвращения Христа (Лк. 21:28; Рим. 8:23; Еф. 4:30).

Центральным мотивом искупления в Писании является то, что Бог в Своей благодати начал действовать из сострадания к тем, кто слишком беспомощен, чтобы спастись самим. Новый Завет указывает, что божественное искупление подразумевает самоотожествление Бога с человечеством в его бедственном состоянии и верное обетование освобождения человечества через послушание, страдания, смерть и воскресение воплотившегося Сына.

Р. Дэвид Райтмайер

См. также: СМЕРТЬ ХРИСТА; ОТКРОВЕНИЕ БОГА: ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ; СПАСЕНИЕ.

Литература: C. Brown, et al., *NIDNTT*, 3:177-223; F. Büchsel, *TDNT*, 4:328-56; I. H. Marshall, *Reconciliation and Hope*, pp. 153-69; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; J. Murray, *Redemption: Accomplished and Applied*; H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption*; V. Taylor, *The Atonement in New Testament Preaching*; W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, 1:15-80; B. V. Warfield, *The Person and Work of Christ*.

ИСКУШЕНИЕ, ИСПЫТАНИЕ

(TEMPTATION, TEST)

Хотя число терминов, обозначающих искушение и испытание, невелико, диапазон их значений обширен, простираясь от светского смысла проверки чего-либо до религиозного смысла привлечения к злу. Наиболее распространенными ветхозаветными терминами являются слова *bāhan* и *nāsā*. Слово *bāhan* употребляется в смысле испытания для выявления достоинств (Иов 7:18; Пс. 138:23). При буквальном словоупотреблении — это проверка металла для определения его чистоты (Иов 23:10; Зах. 13:9). Оно употребляется также в смысле испытания человека. Слово *nāsā* характеризуется сходным диапазоном значений. Оно может означать проверку в смысле попытки (Вт. 4:34). В 1 Цар. 17:39 Давид отказывается от оружия Саула, потому что не испытал его. Этим термином обозначается также испытание людей (Быт. 22:1).

Еврейскому слову *bāhan* соответствует греческое *dokimazō* и производные от него. Им обозначается испытание построек (1 Кор. 3:13) и драгоценных металлов (1 Пет. 1:7), а также христианского характера (Иак. 1:2-3; Рим. 5:4). Однако гораздо более распространенным новозаветным термином является *peirazō* и производные от него. Этот глагол передает идею стараний, покушения (Деян. 9:26; 26:21), но в подавляющем большинстве случаев указывает на искушение человека (Гал. 6:1; Евр. 11:17).

Христианские верующие призваны испытывать самих себя (2 Кор. 13:5). Иногда им указывается точная цель: убедиться, что они достойны принимать причастие (1 Кор. 11:28), или уметь отличать подлинные пророчества от ложных (1 Ин. 4:1; 1 Фес. 5:21). 2 Кор. 13:5 указывает, что испытания могут привести к отрицательному результату, хотя бы это и не было их целью.

Иногда людей испытывают другие люди, чтобы проверить их верность (Быт. 42:15), мудрость (3 Цар. 10:1) или сущность (Иов 34:36). Фарисеи искушают Иисуса с враждебными намерениями (Мф. 16:1; Мк. 10:2). Бог подвергает людей испытаниям, чтобы выявить их сущность, испытывает сердца и мысли (Пр. 17:3; Иер. 12:3; 1 Пар. 29:17), так что те, кто ищет Его благоволения, сами просят Его сделать это (Пс. 16:3; 25:2; 138:23). В частности, Он испытывает тех, кто играет ведущую роль в Его замыс-

лах, например, Авраама (Быт. 22:1) и, в особенности, народ Израиля (Исх. 15:25; 16:4; Вт. 8:2; 13:3). Иисус тоже испытывал людей (Ин. 6:6). Те, кто успешно прошел такие испытания, называются «испытанными» или «неукоризненными» (1 Фес. 2:4; 2 Тим. 2:15). Признание того, что Бог имеет власть искушать людей, выражено в Мф. 6:13. Хотя во всей Библии признается, что Бог подвергает людей искушениям, надлежит со всей аккуратностью уточнить, в какой форме Он это делает.

В позитивной форме, цель, с которой Бог испытывает людей, состоит в том, чтобы они выдержали эти испытания и удержались от греха (Исх. 20:20; Вт. 8:16). Когда они ощущают соблазн зла, Бог способен избавить их (2 Пет. 2:9; 1 Кор. 10:13; Отк. 3:10). В негативной форме, неверно, что Бог кого-либо искушает злом (Иак. 1:13). Бог тоже может быть объектом искушения, в частности, со стороны тех, кто ставит под вопрос Его волю или власть. Классическим примером в Ветхом Завете выступают израильтяне в пустыне, которые искушали Бога, сомневаясь, что Он присутствует с ними и оберегает их (Исх. 17:2, 7). С другой стороны, в некоторых случаях Бог предлагает людям испытать Его, чтобы убедиться в Его могуществе и благоволении (Ис. 7:10-12; Мал. 3:10). В Новом Завете картина та же самая. Возможно — но опасно — испытывать терпимость Бога к греху (Деян. 5:9; 1 Кор. 10:9; Евр. 3:9) или беспредельность Его благодати (Деян. 15:10).

В служении Иисуса сатана выступает в качестве великого хореографа искушения, так что его называют искусителем (Мф. 4:3) и дьяволом (Мк. 1:13 [синод. «сатаню»]). Единственная его цель — обманывать людей и разрушать дело Божье (Деян. 5:3; 2 Кор. 2:11; 1 Фес. 3:5; Отк. 2:10; 12:9). Однако первоочередной целью для него был Христос, в особенности в двух поворотных пунктах спасительной миссии Иисуса: при Его крещении и распятии. В Мф. 4:1-11 и Лк. 4:1-11 повествуется, как Иисус, подобно Израилю в пустыне, был искушаем соблазнами еды, безопасности и ложной власти, чтобы отойти от Своего предназначения. Но Иисус восторжествовал там, где Израиль потерпел поражение. В Мк. 1:13 изображается та же самая борьба, но в тонах, напоминающих искушение в раю, двери которого Иисус вновь открыл Своей победой. Кульминационное испытание про-

исходит в саду Гефсиманском, где желание избежать распятия всеми синоптиками названо искушением (Мф. 26:41; Мк. 14:38; Лк. 22:46). Терминология *предрасположенности ко злу* не фигурирует в Новом Завете в связи с искушением, однако сама эта идея в нем не отсутствует (Иак. 1:14-15; 1 Кор. 5:5; 1 Тим. 1:20). Такие смыслы передаются другими словами, например, словом *плоть*, но когда речь идет об искушении, новозаветные священнописатели, по-видимому, предпочитают апокалиптическую, а не антропологическую, терминологию.

В целом, испытания и искушение — это факты мира Божьего, они представляют собой одно из орудий, с помощью которых Бог осуществляет Свой замысел искупления. Как испытания (выявляющие и укрепляющие сущность человека и стимулирующие его совершенствование), так и искушения (понимаемые как обольщение злом) могут служить божественному замыслу, приводя к положительным результатам (Иак. 1:12). Но здесь есть существенное различие: поскольку искушение предполагает подстрекательство к злу, оно не может осуществляться Богом (Иак. 1:13). Поэтому библейские священнописатели склонны говорить, что, в то время как Бог *поддерживает* Свой народ в испытаниях (Рим. 5:3; Отк. 3:10), Он *избавляет* его от искушения (2 Пет. 2:9; 1 Кор. 10:13). То, что верно по отношению к опыту отдельных людей, верно и по отношению к истории спасения, в которой испытания Авраама (Быт. 22:1), Израиля (Пс. 65:8-12) и Христа (Евр. 2:17-18) способствовали осуществлению Божьего замысла о спасении.

Искушение не обязательно представляет собой грех и не обязательно ведет к нему. Искушение не смогло преодолеть безгрешность Иисуса (Евр. 4:15); Его искушения были полностью подобны искушениям всех людей (Евр. 2:17). И более того, нет никакой неотвратимости в том, чтобы поддаваться искушению. Победа Христа над силами тьмы (Мф. 12:28-29; Кол. 1:13) означает, что путь к спасению всегда открыт для тех, кто присоединился к Нему (1 Кор. 10:13). Если же искушение побеждает, возможно прощение через Христа (1 Ин. 2:1; Евр. 2:18; 4:14-16).

А. Р. Дж. Дисли

См. также: УСТОЯНИЕ; ГОНЕНИЯ.

Литература: E. Best, *The Temptation and the Passion*; B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son*; W. Popkes,

EDNT, 3:64-67; W. Schneider and C. Brown, *NIDNTT*; 3:798-808; H. Seesemann, *TDNT*, 6:23-26.

ИСПОВЕДАНИЕ, ПРИЗНАНИЕ, ПОКАЯНИЕ (CONFESS, CONFESSION)

Библейские понятия, выражаемые словами *исповедовать* и *исповедание*, объединены представлением о признании чего-либо. Таков корневой смысл двух глаголов, которые в подавляющем большинстве случаев стоят у истоков использования слов *исповедовать* и *исповедание* в Библии: еврейского *yāddā* (группа хифиль, принуждение или провозглашение) и греческого *homologeō*. Поэтому в некоторых переводах, например в NIV, этим словам иногда соответствуют такие глаголы, как *признать*. Этому общему корню присущи два различных богословских смысла: признание или исповедание веры (в Бога, в Христа или в конкретную доктрину) и признание или исповедание грехов перед Богом.

Исповедание веры. Тем, кто вступил в отношения с Богом, дарованы счастье и ответственность публично признать эти отношения и взгляды, являющиеся их составной частью. Соломон говорит о таком публичном провозглашении приверженности Богу в своей молитве при освящении храма: «Когда народ Твой Израиль будет поражен неприятелем за то, что согрешил пред Тобою, и когда они обратятся к Тебе, и исповедаются именем Твоем... тогда Ты услышишь с неба, и прости грех народа Твоего Израиля» (3 Цар. 8:33-34; ср. 3 Цар. 8:35; 2 Пар. 6:24, 26). Однако ссылка на грехи Израиля подразумевает, что исповедание имени Бога включает в себя также признание грехов перед Ним. Следовательно, здесь два библейских смысла слова *исповедание* сливаются воедино.

В Новом же Завете доминирующим значением исповедания становится признание принадлежности к вере. Исповедание имени Божьего (Евр. 13:15) или имени Господа (2 Тим. 2:19) является признаком верующего. И поскольку Бог непосредственно явил Себя и Свою истину в Иисусе Христе, исповедание Христа становится отличительным признаком истинного христианина. Как учит Иисус, «всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф. 10:32; Лк. 12:8; ср. Отк. 3:5). Здесь нашло отражение светское значение греческого слова, означающего торжественное и обязательное публичное свидетельство в суде. Исповеда-

ние Христа, таким образом, является не личным делом каждого, а публичным объявлением о своей принадлежности. Подобные заявления, однако, могут оказаться ложными, что и раскроется в образе жизни, несовместимом с истинным отношением к Христу (Тит. 1:16).

Исповедание Христа, таким образом, требует одновременно и соответствия христианскому образу жизни, и признания здравого христианского богословия. В словопотреблении, которое, возможно, наиболее характерно для Нового Завета, священнописатели подчеркивают, что христианское вероисповедание включает в себя приверженность определенным истинам о Христе. Такой вероучительный смысл слова можно, вообще говоря, усмотреть в напоминании Луки о том, что фарисеи признают учение о воскресении и духовном царстве (Деян. 23:8). Для новозаветного учения центральной, разумеется, является истина о Иисусе Христе, и об этом не устают повторять новозаветные авторы. Наверное, самым ранним и наиболее фундаментальным исповеданием христианской веры было простое утверждение, что «Иисус — Господь» (Рим. 10:9-10). Здесь Павел ставит рядом обороты «исповедовать устами» и «веровать сердцем» в качестве способов спасения. Но этим он не хочет сказать, что публичное исповедание является таким же средством спасения, как вера, поскольку его выбор слов продиктован упоминанием сердца и уст в предыдущей ссылке на Вт. 30:14 (Рим. 10:8). В этом стихе подчеркивается, что истинная вера естественным образом приводит к публичному исповеданию приверженности Христу.

Разновидностью формулы «Иисус — Господь» (возможно, появившейся одновременно) является исповедание «Иисус — Христос, или Мессия». Как рассказывает нам Иоанн, фарисеи отказывались признать, что Иисус был Мессией (Ин. 12:42), и отлучали от синагоги всех евреев, сделавших такое исповедание (Ин. 9:22). Здесь мы также видим, каким образом публичное исповедание Христа может послужить причиной гонений на верующего. Возможно, именно из-за столкновения Тимофея с такими преследованиями Павел призвал его придерживаться примера Господа в разговоре с римским прокуратором Понтием Пилатом и сделать «доброе исповедание пред

многими свидетелями» (1 Тим. 6:12; ср. 1 Тим. 6:13).

По мере того как Церковь все больше и больше ощущала нашествие чужеродных влияний, учительное исповедание христианской веры становилось все более детализованным и определенным. Споря с еретиками, отрицавшими человеческую природу Иисуса, Иоанн настаивает: лишь те, кто исповедует, что Иисус пришел во плоти, могут заявлять, что познали Бога (1 Ин. 2:23; 4:2-3, 15; 2 Ин. 1:7). Сходным образом автор Послания к евреям призывает своих заблудших читателей «твердо держаться исповедания *нашего*» (Евр. 4:14; 10:23), исповедания, которое сосредоточено на истинности Христа (см. Евр. 3:1). Такое использование слова *исповедание* в Новом Завете послужило причиной более позднего церковного употребления его для обозначения основных вероучительных положений, которые признают христиане (например, «Аугсбургское исповедание», «Вестминстерское исповедание веры»). С самого начала церковь сочла необходимым определить, что значит быть христианином, сформулировав положения христианской веры, которые должны были бы провозглашать публично. 1 Тим. 3:16, начинающийся со слов «И бесспорно — великая благочестия тайна», может оказаться как раз ранним примером такого исповедания; библеисты полагают, что другие примеры таких ранних исповеданий или символов веры можно найти в Рим. 1:3-4; Кол. 1:15-20; Флп. 2:6-11.

Исповедание грехов. Если в Новом Завете чаще можно обнаружить исповедания веры, то в Ветхом Завете чаще встречается исповедание в грехах. Наиболее распространенным в этом контексте является еврейское слово *yādā*, которое может означать либо хвалу и благодарение Богу, либо исповедание грехов перед Богом. И действительно, в некоторых местах (Нав. 7:19) не совсем ясно, какое из этих значений имеется в виду. Исповедание грехов в Ветхом Завете зачастую происходит в контексте жертвоприношения. В Лев. 5:5 на исповедание грехов указано как на промежуточный шаг между осознанием, что грех был совершен (Лев. 5:3-4), и искупительным жертвоприношением (Лев. 5:6). Здесь мы встречаемся с представлением об исповедании как о сознательном и публичном признании того, что святыне законы Бога были нарушены

(см. также Лев. 26:40; Чис. 5:7). В Ветхом Завете также описывается, каким образом общественно значимые среди израильтян люди могут публично исповедоваться в грехах всего народа (первосвященник в день очищения — Лев. 16:21; Ездра — Езд. 10:1; Неемиа — Неем. 1:6; 9:2-3; Даниил — Дан. 9:4, 20). Это признание перед Богом в грехах народа как единого целого (признание, в котором израильтяне должны были принимать личное участие) было необходимой предпосылкой Божьего милосердия и возврата благодати в разгар Его суда. Исповедание, конечно же, должно было быть искренним. Призывы Иеремии к израильтянам признать свою вину (Иер. 3:13) получали отклик лишь в виде неискреннего исповедания (Иер. 14:20), которому Господь не внимлет. Один из критериев, которым поверяется искренность исповедания, — сопровождающее его раскаяние. В дни Ездры, например, вслед за исповеданием греховности вступления в брак с чужеземными женщинами следовало отослать таких жен прочь (Езд. 10). Ветхий Завет указывает также на важность личного исповедания в грехах, притом в контексте, не связанном очевидным образом с системой жертвоприношений. Давид размышляет: «Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: „исповедаю Господу преступления мои“, и Ты снял с меня вину греха моего» (Пс. 31:5). Давид следует принципу, изложенному в Пр. 28:13: «Скрывающий свои преступления не будет иметь успеха; а кто сознается и оставляет их, тот будет помилован».

В Новом Завете исповедание грехов (обычно обозначаемое сложным словом *exomologēō*) упоминается только в пяти случаях. Однако от этого не уменьшается его значение, поскольку исповедание грехов, несомненно, подразумевается в часто встречающемся призыве «покаяться» в грехах. Так, в ответ на призыв Иоанна Крестителя покаяться люди исповедуются в своих грехах (Мф. 3:6; Мк. 1:5). Самой, возможно, известной цитатой на тему покаяния является 1 Ин. 1:9: «Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи (наши) и очистит нас от всякой неправды». Иногда усматривают богословскую проблему в том, что прощение обуславливается исповеданием. Разве жертва Христова не изгладила вину верующих за все грехи — прошлые, настоящие и *буду-*

щие? По-видимому, следует различать правовую основу прощения грехов (служение Христа, одного за всех) и продолжающееся восприятие благ этой Жертвы (повторяющееся покаяние и исповедание грехов). Прощение, вовеки обеспеченное нам нашим оправданием верой, всегда нам доступно, но мы должны просить о нем (Мф. 6:12, 14), исповедуя свои грехи.

В Ветхом Завете исповедание в грехах зачастую производится в присутствии народа. В связи с этим возникает вопрос о том, должна ли исповедь быть личной или публичной. Иаков подразумевает важность публичного исповедания: «Признавайтесь друг пред другом в проступках» (Иак. 5:16; ср. также Деян. 19:18). Этот призыв был главным библейским основанием для проведения светских богослужений у ранних методистов, где немалую роль играло публичное исповедание грехов. Разумеется, даже при публичном исповедании именно Господь является главным слушателем, поскольку все грехи в конечном счете есть грехи перед Богом и только Ему должны быть адресованы все исповедания. Более того, публичная исповедь в грехах не выглядит в Новом Завете стандартным установлением церковной жизни. Поскольку библейские обоснования для такой исповеди не совсем ясны, мудрее будет придерживаться принципа, что грех должен быть исповедан перед теми, на кого он был непосредственно направлен. Если затронута вся церковь, вся церковь должна выслушать такую исповедь. Если пострадал один человек, мы должны исповедоваться перед этим человеком. Но если грех является «сугубо личным», мы вполне можем оставить исповедание между нами и Богом. В Новом Завете, бесспорно, не существует оснований для появившейся позднее у римских католиков тайной исповеди священнику. Хотя в Иак. 5:14 упомянуты «пресвитеры», призыв исповедовать грехи «друг пред другом» в Иак. 5:16 с очевидностью подразумевает все христианское сообщество.

Дуглас Дж. Мой

См. также: ПРОЩЕНИЕ; УСТА.

Литература: O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*; O. Michel, *TDNT*, 5:199-220; V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*; J. R. W. Stott, *Confess Your Sins: The Way of Reconciliation*.

ИСПОЛНЕНИЕ, ОКОНЧАНИЕ

(FULFILLMENT)

Состояние, процесс или действие, посредством которого ситуация достигает полного завершения, будь оно в конечном счете дурным или добрым. Хотя исполнение может откладываться на неопределенный промежуток времени, в Писании есть несколько примеров, когда речь идет о специфических ситуациях, таких как беременность и роды (Быт. 25:24; Иов 39:1-2; Лк. 1:57; 2:6) или сорокадневный срок, объявленный Ионой в пророчестве о разрушении Ниневии (Иона 3:4), которое не состоялось лишь благодаря раскаянию ее жителей.

Ветхий Завет. Понятие *исполнение* выражается, главным образом, еврейскими словами *mālā'*, «выполнить», «осуществить», «закончить», и *kālā*, «оканчиваться», «завершаться». Слово *gūm*, имеющее широкий диапазон значений, может также передавать ощущение завершенности в каузативной форме, «установить». Первый из этих терминов часто употребляется по отношению к Богу, исполняющему что-либо, Им обещанное, и поэтому имеет высокую значимость в контексте высказываний пророков. Предсказание такого рода могут исполняться через короткий промежуток времени, как это случилось, когда человек Божий предсказал гибель дома священника Илия (1 Цар. 2:27-36). Это зловещее предсказание сбылось, когда Соломон отрешил Авиафара от священства Господня (3 Цар. 2:27), — это обстоятельство не преминул отметить священнописатель Книги Царей (3 и 4 Царств).

И наоборот, гораздо больший срок проходит между предсказанием Иеремии, что Иудея будет в рабстве у Вавилона семьдесят лет (Иер. 25:11), и исполнением этого пророчества (Иер. 52:12-15). И снова исполнение предсказания было надлежащим образом отмечено — на этот раз священнописателем книг Паралипоменон (2 Пар. 36:21). В ответ на молитву Даниила о восстановлении разрушенного Иерусалимского храма последовало загадочное откровение про семьдесят седмин, по истечении которых явится Мессия (Дан. 9:1-27).

Новый Завет. В греческой лексике для обозначения понятия *исполнение* имеются слова *plēroō*, «заполнять», соответствующее по смыслу еврейскому *mālā'*, и *teleō*, «завершать», «доводить до конца», вместе с его производными формами. Так как ев-

реи на протяжении нескольких столетий лелеяли мессианские упования, в дни Иисуса Христа они были исполнены надеждой, что в любой момент может явиться Мессия, Который свергнет римское иго и возвысит иудеев над всем миром. Петр, например, вначале придерживался мнения, что Мессия должен быть национальным лидером, который поведет свой порабощенный народ к победе (Мк. 8:32-33). Лишь после воскресения смог Петр проникнуться истинным характером Христова мессианства.

В ранней христианской церкви существовала традиция истолковывать многие места Ветхого Завета в типологической манере. Это означало, что некоторые древние события, персонажи и религиозные обряды понимались как предвосхищение, прообраз или «прототип», значение которых прояснится, когда они исполнятся в более широком контексте христианского Евангелия. С «прототипом» сопоставлялся «антитип», соответствие, в реальности представлявшее то, что предвосхищалось. Так, пасхальный агнец был «прототипом», символом Христа, нашей пасхальной жертвы, закланной за нас (1 Кор. 5:7). Сходным образом, иудейские священные сооружения, возведенные руками человека, такие как скиния в пустыне, были прототипами, предвосхищением истинной духовной обители, в которую Христос, наш Первосвященник, вошел со Своею Кровию (Евр. 8:5-6; 9:11-12).

Сам Иисус освятил такой способ толкования ветхозаветных событий, когда объявил вознесение змея в пустыне (Чис. 21:8-9) прообразом Своего искупительного служения на Голгофе (Ин. 3:14-15). Точно так же Мелхиседек, царь Салима, был прототипом вечного священничества Христа (Евр. 7:1-10). В Своем учении Иисус прибегал к типологическому подходу, противопоставляя недолговечность манны, данной в пустыне, нетленности небесной пищи, которую дает Он как хлеб жизни (Ин. 6:32-35).

И еще раз манна (Исх. 16:14-16) и вода, изведенная в пустыне из камня (Исх. 17:6; Чис. 20:11), были истолкованы Павлом в качестве дающего пищу и питье Христа, Который сопровождал древний народ Господа в его странствиях (1 Кор. 10:3-4). Иоанн Креститель стал тем, в чьей жизни и проповеди исполнилось пророчество Малахии о предтече Мессии (Мал. 4:5), в то время как Иисус Своей искупительной смер-

тью исполнил обетование Иеремии о новом завете (Иер. 31:31-34; ср. Евр. 8:8-12; 10:16-17). В этой связи существенно отметить, что типология рассматривает различные прототипы в их исторических обстоятельствах и соответственно расценивает их значимость.

Сказанного достаточно, чтобы проиллюстрировать подход, благодаря которому ранние христиане усматривали более глубокий духовный уровень в том, что иначе могло быть воспринято просто как заурадные исторические эпизоды ветхозаветного периода. То, что верующие, ободряемые примером типологического подхода, продемонстрированного их Господом, оказались способны сделать это удовлетворительно, резко контрастирует с отношением к учению Иисуса со стороны большинства иудеев того времени. Причиной подобного отношения было то, что евреи ожидали исполнения мессианских пророчеств в националистическом и материалистическом контексте. Для них Мессия должен был появиться в виде Божьего защитника, который изгонит войска ненавистных римских захватчиков и с которого начнется век, когда могущественные народы будут стекаться для поклонения в Иерусалим (Зах. 8:20-23). Но христиане, начинавшие усваивать учение Иисуса о том, что Царство Его не от мира сего (Ин. 18:36), поняли также, что исполнение предсказаний, касающихся установления отношений нового завета между верующими и Богом, представляет собой начало новой эры духовности, когда некоторые мессианские обетования все еще ждут своего исполнения.

С учетом такой ситуации необходимо пристальнее взглянуть на ход исполнения пророчеств. К сожалению, независимо от того, что и когда происходит и является ли это результатом отдельного предсказания или закономерных природных циклов, при этом все равно так или иначе осуществляются и такие процессы, которые непостижимы, либо, в лучшем случае, малопонятны. Эти процессы просто не могли бы осуществиться до конца, если бы их не поддерживала или не подталкивала некая особая сила. Даже когда нам ясно, что Бог выступает первопричиной, как, например, в случае сотворения мира, все, что мы можем сказать с уверенностью, — что этот процесс во всех своих фазах совершался с постоянно высоким качеством управления и плани-

рования, так что через определенные промежутки времени осуществлялся контроль («и увидел Бог, что это хорошо» — Быт. 1:10 и другие) за этим качеством. Когда ситуация стала более сложной, творческая сила смогла выдерживать необходимый временной график, все усложнявшийся, так что различные взаимосвязанные фазы начинались вовремя («день третий», «день четвертый» и так далее). Когда был оценен результат всего процесса и финальная стадия завершилась удовлетворительно, исполнение замысла получило одобрительную оценку Бога — «хорошо весьма» (Быт. 1:31).

К нашему смущению, мы ничего не знаем о механизме процесса творения как такового, и любое из его событий не допускает научной интерпретации, потому что воспроизвести его невозможно. Однако даже для случайного наблюдателя очевидно, что он характеризовался необозримым могуществом, которое проявлялось при строгом контроле Бога за исполнением Его замысла. Ко времени, когда земля была приготовлена для обитания человека, Бог был готов сотворить *Homo sapiens* для поселения на земле (Быт. 2:18-25). Существенно, что люди абсолютно не принимали участия ни в одном из актов творения и под конец стали лишь пассивными участниками того, что совершалось. Очевидно, Бог не нуждался в людях для того, чтобы исполнить Свой главный замысел творения, но включил их в этот замысел, чтобы они славили Его в качестве Творца и Господа — своим образом жизни и личной приверженностью к послушанию, вере и святости.

Однако эти взаимоотношения не только определили привилегированное положение людей, разделяющих волю Божию в отношении обитателей земли, но также в более узком смысле сделали их индивидуальными посланниками, возвещающими творение Божий замысел. Соответственно, Бог избрал определенную группу людей в качестве Своих представителей и вошел с ними в отношения завета, ожидая, что они будут царством священников и народом святым (Исх. 19:6). Эти люди, израильтяне, должны были славить Бога как в жизни своего маленького сообщества, так и в области отношений с другими народами.

Поскольку на земле они были видимыми представителями невидимого Божества и залогом Его существования для человечес-

кого общества, они играли для древнего Ближнего Востока роль Его посланников — каждый в отдельности и все вместе. Тех из слуг Божьих, кто строго соблюдал условия завета и подчинялся руководству Бога, поддерживала Его творческая и провиденциальная сила. Фактически, некоторые из них вошли в историю благодаря своим предсказаниям счастливых событий или бедствий. В основном это были пророки, хотя и не обязательно из самых великих.

Характер их деятельности был немало затуманен попытками истолковать природу и предназначение «пророков». По сути дела, *prophet*, «пророк» — это греческий термин, состоящий из приставки *pro*, что означает «прежде» в пространственной или временной очередности, и существительного, производного от глагола *phēmī*, «говорить». Ужасающее количество бесплодных споров велось вокруг вопроса о том, понимать ли это слово как «предговорящий», что подразумевает предвидение, или как «высказывающийся», то есть вестник, передающий своим современникам сообщение, которое не обязательно имеет прогностический аспект. Что нужно было сделать спорщикам — так это проигнорировать греческое слово и сосредоточиться на значении наиболее распространенного еврейского слова, *nabi*.

Это слово, родственное месопотамскому *nabu* («объявлять»), фактически означает «призванный». После выяснения, что пророк суть человек, призванный к своему служению Богом, простейший анализ пророческих высказываний позволяет установить, что те, кто их передает, в общем случае обращаются со словом Божиим не только к своему времени, но и к будущему. Подлинное пророческое призвание окунает избранного в поток могущества Святого Духа (Чис. 11:17, 25), Который использует его для указания теми или иными способами на исполнение замыслов Бога в человеческом обществе.

Видения, сны и прямые обращения были главными способами передать волю Бога (Чис. 12:5-8) Его служителям — пророкам. В результате их пророчества обладали особой силой, динамизмом, благодаря чему значение их этической и духовной проповеди сохраняется, что небезынтересно, и в современности. То, что пророчества не были пустыми заявлениями, очевидно благодаря

тому, какое количество их сбылось. Они включали в себя тщетные предостережения о близящейся гибели ближневосточных народов, которые не соблюдали Божьи установления для человеческого общества. Их уточнение теперь — просто вопрос изучения анналов истории.

Наиболее динамичными из этих прорицаний были те, которые связывали прежний завет с новым. Провозглашенное при грехопадении человечества (Быт. 3:15) обетование о грядущем избавлении от зла было подхвачено в завете с Авраамом (Быт. 22:18), подтверждено для потомков Давида (2 Цар. 7:12-13) и объявлено в мессианской формулировке Исаией (Ис. 7:14; 53:1-12), Иеремией (Иер. 23:5-6), Малахией (Мал. 3:1) и другими. В чисто социальном аспекте мессианская генеалогическая линия была почти что прервана во времена Гофолии, которая узурпировала престол Иудеи и истребила всех потомков царя, за исключением юного Иоаса (4 Цар. 11:1-12). Однако мессианский замысел Бога не мог быть разрушен, и когда пришла полнота времени (Гал. 4:4), родился Христос, Помазанник Божий, исполнивший тем самым обетование, данное Аврааму. В Новом Завете исполнение пророчеств Христом подтвердило долго существовавшие мессианские чаяния, что побудило Павла объявить Иисуса Тем, в Ком все обетования Божьи обрели свое вослицательное «да!» (2 Кор. 1:20).

Некоторые ветхозаветные предсказания все еще сохраняются в русле человеческой истории и ждут своего исполнения в будущем. Среди них примечательны апокалиптические пророчества Захарии (Зах. 14:1-9), описывающие второе пришествие Христа. Эта же ситуация имеет место и в отношении Нового Завета, где искупительные дела Христа, приведя старую эру к ее завершению, в сущности открыли новое, более широкое видение Божьей силы, действующей через общение верующих. С ниспосланием Святого Духа (Деян. 2:1-4) в мире произошла беспрецедентная вспышка божественной силы, поддерживающей тех, кто от начала проповедовал Благою Весть (Деян. 1:8), и гарантирующей их последователям благодать и способность довести свою миссию до ее полного осуществления. Христиане, таким образом, являются частью непрерывно развивающегося пророческого процесса, который во время Господнее благоприятное обретет свою кульмина-

цию как в явлении Христа со славою, так и во всем том, что подразумевается под исполнением божественных обетований. Искренняя приверженность ученичеству требует, чтобы верующие не просто дожидались этого события, но и деятельно стремились к его осуществлению.

P. K. Харрисон

См. также: ОБЕТОВАНИЕ; ПРОРОК.

Литература: F.F. Bruce, *This is That*; C.H. Dodd, *According to the Scriptures*; P. Fairbairn, *Typology of Scripture*; W.G. Scroggie, *Prophecy and History*.

ИСПЫТАНИЕ см. ИСКУШЕНИЕ

ИСТИНА, ПРАВДА (TRUTH)

В Писании истина характеризуется как количественным, так и качественным аспектом. В исторических повествованиях Ветхого Завета истинность отождествляется с личной правдивостью и исторической достоверностью. Прежде чем открыться своим братьям, Иосиф решил испытать их, приказав оставить одного из них в качестве заложника, чтобы выявить, у них ли правда (Быт. 42:16). Как братья Иосифа, так и Ахан утверждают, что говорят правду, когда исповедуются в совершенных ими грехах (Быт. 42:21; Нав. 7:20).

Истинность — это также свойство, присущее тем словам, которые от Господа. Когда Илия вступил за сына вдовы из Сарепты, чтобы Бог воскресил его из мертвых, мать отрока, по ее словам, благодаря этому узнала, что Илия — человек Божий, и что слово Господне в устах его истинно. Ахав пришел в ярость оттого, что Михей, его личный пророк, заключенный в узы, иронически сделал благоприятное предсказание об исходе битвы. Ахав ответил словами: «сколько раз мне заклинать тебя, чтобы ты не говорил мне ничего, кроме истины, во имя Господне?» (3 Цар. 22:16; 2 Пар. 18:15).

В Псалтири об истинности говорится как об основополагающем атрибуте Бога, как о качестве, которым хотел бы обладать сам псалмопевец. Нечестивые не говорят истины (Пс. 5:10), а непорочный говорит истину в сердце своем (Пс. 14:2). Псалмопевцы нередко описывают истинность как категорию, независимую от Бога, которой Бог служит в соответствии со Своей сущностью. Во многих случаях истина предстает персонализированной. Псалмопевец говорит Богу: «направь меня на истину Твою» (Пс. 24:5); он просит Бога: «пошли свет Твой и

истину Твою», чтобы они вели его (Пс. 42:3); он призывает Бога: «воссядь на колесницу ради истины» (Пс. 44:5). Псалмопевец стремится ходить в истине Господней (Пс. 85:11). В самом деле, слова Бога ведут к истине.

В книге Притчей об истине речь заходит редко, но в таких случаях она определяется как добродетель, в которой должны упражняться люди Божьи. Язык человека должен произносить истину, а нечестие — мерзость для уст (Пр. 8:7); кто говорит то, что знает, говорит правду (Пр. 12:17); истина описывается как приобретение, к которому должен стремиться человек, наряду с мудростью, учением и разумом (Пр. 23:23).

Иеремия оплакивает Иудею из-за того, что в ней нет истины. Он говорит народу, что коль скоро в Иерусалиме можно будет отыскать человека, соблюдающего правду и ищущего истины, Бог пощадит весь город (Иер. 5:1). Взор Господа обращен к истине (Иер. 5:3), но в Иудее она отсутствует напрочь (Иер. 7:28; 9:3, 5). В книге Даниила истина — это эсхатологическая ценность, связанная с толкованием видений, которые Бог показал Даниилу. Даниил спрашивает об истинном значении видения о четырех зверях (Дан. 7:16, 19). Ниспровержение истины позволяет небольшому рогу действовать и успевать (Дан. 8:12); будущие события, связанные с царями Персии, названы истиной (Дан. 10:21; 11:2). Захарияставляет своих читателей говорить истину (Зах. 8:16) и любить истину и мир (Зах. 8:19).

В синоптических евангелиях слово *истина* почти совсем не употребляется, в то время как в Евангелии от Иоанна это чрезвычайно важный термин, связанный с Иисусом и Его служением. Иисус, как Слово, ставшее плотью, полон благодати и истины (Ин. 1:14) и является источником благодати и истины (Ин. 1:17). В отличие от женщины у колодца, которая думала, что важна та географическая точка, где осуществляется поклонение Богу, Иисус утверждает, что дело не в том, поклоняются ли Богу в Мориа или на горе Гаризим, а в том, чтобы Ему поклонялись в духе и истине. Для Иоанна истина отождествляется в конечном счете с личностью Иисуса Христа, и олицетворяется Им. Служение Иоанна Крестителя состояло в том, чтобы свидетельствовать об истине (Ин. 5:33). Иисус говорит истину, и за это иудеи ищут убить Его (Ин. 8:40).

Это объясняется тем, что иудеи, противостоящие Иисусу, были от диавола, своего отца, в котором никогда не было истины (Ин. 8:44-46).

Иисус называет Себя: путь, истина и жизнь, и поэтому только через Него можно прийти к Отцу (Ин. 14:6). Даже когда Иисус уйдет, служение истине будет продолжаться, потому что Утешитель, дух истины (Ин. 14:17), будет действовать и в Церкви, и в мире.

Для Павла истина — это слово Божье, которое все люди подавляют неправдою (Рим. 1:18) и заменяют ложью (Рим. 1:25), тем, что обращают свое поклонение не к Творцу, а к твари. Все неверующие в конечном итоге не покоряются истине, которая воплощена в Законе (Рим. 2:8, 20). В Послании к галатам истина синонимична с благовестием, которое иудействующие избратели, требуя от обращенных язычников соблюдать Закон (Гал. 2:5, 14; 4:16; 5:7; ср. Еф. 1:13; Кол. 1:5-6).

В дополнение, Павел также обращается к понятию истины, когда говорит о практических вопросах поведения верующих, следующих за Господом. Верующие должны с любовью говорить друг другу истину, возрастая в смирении перед нашим главою, Который есть Христос (Еф. 4:15). Важность того, чтобы мы говорили друг другу истину, подчеркивается в высказывании, что мы — члены друг другу (Еф. 4:25).

Во 2-м послании к фессалоникийцам Павел приравнивает истину к Божьему спасению. Те, кто погибает, погибают из-за того, что они были обольщены неправедными и поэтому отказываются любить истину и принять свое спасение (2 Фес. 2:10). Такие люди осуждены за то, что они не веруют истине, но возлюбили неправду (2 Фес. 2:12). Избрание Богом фессалоникийских верующих для спасения происходит как посредством освящения Святым Духом, так и через веру в истину. Отметим, что в 1 Послании к фессалоникийцам слово *истина* не встречается.

В пастырских посланиях истина приобретает черты некоего вместилища или свода религиозных положений, для которых Церковь является верным попечителем и хранителем. Спасение предполагает познание истины, а возможно, и равнозначно ему (1 Тим. 2:4). Церковь Бога живого — это столп и опора истины. Знание истины и вера в нее предохраняют человека от того,

чтобы запутаться в ложных учениях, таких как запрет вступать в брак, предписание воздерживаться от определенной пищи и убеждение, будто благочестие служит для прибытка (1 Тим. 4:3; 6:5), а также вера в то, что воскресение уже было (2 Тим. 2:18). Павел призывает Тимофея и дальше хранить истину, вверенную ему Святым Духом (2 Тим. 1:14). Словом истины является само Писание (2 Тим. 2:15). Те, кто противостоит Богу и легковерно слушает людей (как Ианний и Иамврий, два чародея фараоновых), никогда не смогут достигнуть истины и, по сути, противятся ей (2 Тим. 3:7-8). Павел сообщает Титу, что познанием истины сопровождается углубление веры и благочестия (Тит. 1:1). Как Титу, так и Тимофею Павел пишет, что единственной альтернативой истине является вера в басни (2 Тим. 4:4; Тит. 1:14).

В то время как в большинстве соборных посланий термин *истина* встречается лишь эпизодически, в посланиях Иоанна он употребляется постоянно. Если мы говорим, что имеем общение с Богом, а сами ходим во тьме, значит, мы не живем согласно истине (1 Ин. 1:6). Когда верующий заявляет, что не имеет греха, он занимается самообманом и далек от истины (1 Ин. 1:8). Основа христианского учения зовется «истиной», и верующие знают истину, и знают, что всякая ложь — не от истины (1 Ин. 2:4, 21). Верующие призваны любить как делом, так и истиною (то есть «истинно»; 1 Ин. 3:18). Верующие — от истины, и это, несомненно, означает, что они принадлежат Иисусу, Который есть истина (1 Ин. 3:19). Сходным образом, то, что мы от Бога, позволяет нам узнать духа (Святого Духа?) истины и отличить его от духа заблуждения (1 Ин. 4:6). Истина пребудет с нами вовек (2 Ин. 1:2), и Старец радуется, что дети избранной госпожи ходят в истине (2 Ин. 1:4; ср. также 3 Ин. 1:4). Другие ссылки в 3-м послании Иоанна свидетельствуют, что Старец приравнивает Иисуса Христа к «истине» (3 Ин. 1:3, 4, 8, 12). Упомянем еще, что термин *истина* в книге Откровения не встречается.

Эндрю Л. Смит

Литература: S. Aalen, *Studia Evangelica* 2 (1964): 3-24; J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*; R. E. Brown, *The Gospel According to St. John*; I. Jepsen, *TDOT*, 1:292-323; L. J. Kuypers, *Interp* 18 (1964): 3-19; E. T. Ramsdell, *JPOS* 31 (1951): 264-73; V. H. Stanton, *Hastings Dictionary of the Bible*; 4:816-20; D. J. Theron, *EuQ* 26 (1954): 3-18.

ИСХОД: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(EXODUS, THEOLOGY OF)

Раскрытие Бога в Книге Исход начинается с образа далекого Божества у народа, угнетаемого в Египте, и заканчивается образом Божества, вступающего в близкие взаимоотношения с Израилем по пути в обетованную землю. Для богословия здесь открываются золотые россыпи, и этот импульс сказывается на богословских представлениях и идеях остальной части Ветхого Завета.

Возможно, лучший способ изучить богословие книги — начать с ее литературного сюжета, поскольку раскрытие Бога происходит различными путями по мере развития повествования. Книга начинается с Божьего избавления Израиля от египетского рабства (Исх. 1 — 19). Избавление влечет за собой ответственность со стороны Божьего народа (Исх. 20 — 40). В географическом плане в первой части действие разворачивается в Египте, а вторая начинается и кончается в пустыне у горы Синай. Темы книги включают в себя: избавление (Исх. 1 — 19), завет (Исх. 20 — 24; 32 — 34) и присутствие Бога (Исх. 25 — 31; 35 — 40).

Развитие богословия в сюжете. В начале книги прослеживается, как разрастается семейство Иакова в Египте. Израиль как народ страдал под игом фараона (Исх. 1:8-10). Несмотря на ужасающие условия, израильтяне продолжали размножаться (Исх. 1:12) — то есть Бог благословлял их. Для ограничения их численности были приняты новые меры, однако повивальные бабки стали орудием спасения, а не истребления, потому что «боялись Бога» (Исх. 1:17). В тексте сообщается, что Бог благословил их за все, что они делали для спасения жизней (Исх. 1:20-21).

Начиная с Исх. 2:2 повествователь отслеживает судьбу одного ребенка. Он назван Моисеем, потому что дочь фараона «из воды вынула его». (Исх. 2:10). Данное имя может также означать «избавитель», что соответствует роли Моисея как человеческого орудия для прекращения притеснений со стороны фараона. Его стремление облегчить гнет оборачивается личными бедами и невзгодами (Исх. 2:11-15), но зато пробуждает божественную инициативу, ведущую к полному освобождению. Глава 2 кончается стенаниями сынов Израилевых к Богу и известием, что Бог услышал их (Исх. 2:23-25).

Происходит драматический поворот — когда Бог является Моисею. В разговоре Бога с Моисеем Божья воля и замысел раскрываются. Во-первых, Бог является в среде горящего куста (Исх. 3:2), за счет чего отгораживается священное пространство (Исх. 3:5). Затем Бог обращается непосредственно к Моисею. Бог открывает ему, что Он — тот же самый Бог, Которого знали патриархи (Исх. 3:6), что Он стремится к избавлению Израиля (Исх. 3:7-9) и хочет использовать Моисея для этой цели (Исх. 3:10).

В ходе беседы Бог также открывает Свое личное имя, Яхве (Исх. 3:15). С учетом загадочной фразы в Исх. 3:14 — «Я есмь Сущий» — данное имя свидетельствует, что Бог существует в качестве Божества, Которое действует и будет действовать в интересах Своего народа. Речь идет не просто о существовании, а о стремлении содействовать избавлению Израиля. Это имя служит гарантией для Моисея и израильтян. Дополнительным подтверждением могущества Бога являются знамения, данные Моисею для ответа на сомнения в его божественном призвании (Исх. 4:1-9).

Дальнейшие пояснения относительно имени Яхве даются в ободряющем разговоре Бога с Моисеем в Исх. 6:2-9. После того как первая попытка Моисея избавиться от гнета фараона потерпела неудачу, Яхве развешивает богословскую перспективу. В тексте постоянно повторяется формула самоопределения «Я Господь» (Исх. 6:2, 6, 8). В прошлом патриархи знали Бога как Бога Всемоущего. Они не представляли себе полного значения имени «Яхве». Теперь эти ограничения сняты. Преемственность с прошлым основана на завете, заключенном с предками израильтян (Исх. 6:4-5), но полное раскрытие этого имени будет включать в себя их освобождение от египетского рабства, искупление благодаря могущественным делам Бога, избранничество в качестве Его народа, соответственное познание Яхве в качестве их Бога и исполнение обетований, в том числе — унаследование земли (Исх. 6:6-8). Хотя на народ эти известия не производят должного впечатления, книга сообщает, что слова эти сбылись, а следовательно, образ данного Божества, Яхве, раскрыт в полном объеме.

Десять казней египетских свидетельствуют о могуществе Яхве. Природа склоняется перед волей этого Бога. Каждая новая

казнь становится опаснее. Они, по три, наступают волнами, причем каждая третья подкрепляет предыдущие две. Хотя волхвы египетские воспроизводят некоторые из казней, человеческих возможностей вскоре оказывается недостаточно.

Противостояние с фараоном, а возможно, и со всем тем, что он представляет, подчеркнуто характером повествования. Почти в каждом рассказе о казни отмечается ожесточение фараона, которое внешне может умеряться в самый момент опасности, но снова дает о себе знать, когда казнь прекращается. Его упрямство Бог использует в Своих целях (см. Исх. 7:13, 22; 8:15, 19, 32; 9:7, 12, 35; 10:20, 27). Каковы же эти цели? Об одной из них в повествовании сообщается такими словами: «узнают Египтяне, что Я Господь» (Исх. 7:5; 8:22; 9:14, 16; 10:1-2). Деяния Бога указывают на реальность Того, Кто способен проявить могущество. Разумеется, Израиль тоже сможет увидеть дела Бога. Вторая цель заключается в прямом противопоставлении египетских богов и Яхве. Каждая казнь адресована божеству из египетского пантеона (примерно от пятисот до двух тысяч богов), в том числе десятая казнь — поражение первенцев (Исх. 12:12). Яхве — Бог богов.

Эта борьба приводит к освобождению от рабства. Израиль исходит из Египта. Облачный столп днем и огненный столп ночью, свидетельствующие о присутствии Господа, указывали израильтянам путь. Египтяне погнались вслед и попытались истребить их у Чермного моря (Исх. 14). Однако Яхве спас народ, разделив воды моря. Войско египтян утонуло, пытаясь последовать за Израилем. Слова египтян перед гибелью разъясняют подоплеку происходящего: «потому что Господь поборает за них против Египтян» (Исх. 14:25). Господь «избавил» израильтян, Он — «муж брани», сражающийся на стороне Израиля (Исх. 14:30; 15:3). В результате народ уверовал в Яхве и в раба Его Моисея (Исх. 14:31). В Исх. 15 воспевается эта победа Господа.

Бог продолжает заботиться об израильтянах по мере их продвижения к горе Синай. Когда они страдают из-за того, что в Мерре горькая вода, и не находят воды в Рефиде, Бог помогает им (Исх. 15:22-27; 17:1-7). Когда нападают амаликитяне, Господь снова сражается за Израиль (Исх. 17:8-13). Наконец они приходят к горе Синай и испытывают присутствие Бога в богоявлении

молнии и облака (Исх. 19). Народ «вострепетал», готовясь встретиться с Богом через Моисея в роли посредника. Это Божество — их Бог, и теперь им предстоит познать Его.

В качестве Божьего народа Израиль должен соответствовать условиям завета, данным на этой горе. Израиль согласен подчиниться (Исх. 19:8). После того как изложены заповеди и постановления завета, завет заключен и народ окроплен его кровью (Исх. 24:8).

Взаимоотношения с Яхве требуют послушания. Не приводится никакого другого объяснения за исключением того, что так требует Господь. Обзор Десятословия, или десяти заповедей (Исх. 20:1-17), и «Книги завета» (Исх. 20:22 — 23:33) показывает, что наставления Бога объемлют и вертикальное, и горизонтальное измерение — то есть правильные представления и поведение и перед Богом, и между собой. Каждый аспект жизни должен вносить вклад во взаимоотношения завета с Господом, поэтому изложены семейные, социальные, личные и коллективные права и обязанности.

В то время как Моисей и Иисус Навин остаются на горе, чтобы получить скрижали Слова, народ проявляет непослушание, сотворив себе золотого тельца, чтобы поклоняться ему и чтобы он «шел перед нами» (Исх. 32:1). Завет был нарушен уже через сорок дней после его заключения. После всего того, что Господь сделал для израильтян, они отвратились от Него. В результате их идолопоклонства Бог угрожает оставить израильтян (Исх. 32:7-10). Моисей вступает за свой народ (Исх. 32:11-14; 33:12-16). Он понимает, что Израиль без Господа — ничто. Каким-то необъяснимым образом — возможно, из-за завета, — характер Бога теперь увязан с предназначением Израйля, Божьего народа (Исх. 33:13). Бог проявляет милосердие и не истребляет Израйль (Исх. 33:19; 34:6-7). Завет возобновляется (Исх. 34:10-28).

При этом Моисей удостаивается особого откровения о характере Яхве. Он просит показать ему славу Божью (Исх. 33:18). Дерзости этой просьбы не придается значения, и Яхве обещает раскрыть всю Свою благодать (Исх. 33:19). Никаких объяснений по поводу того, различаются ли «слова» и «благодать», не приводится. Однако когда Яхве призывает Моисея на гору Синай, звучат шесть слов или выражений, которые

полнее, чем что-либо, описывают характер Господа, — называть ли их «славой» или «благодатью». Яхве — человеколюбивый, милосердый, долготерпеливый, многомилостивый, истинный и прощающий вину (Исх. 34:6-7).

Между главами, описывающими завет и его нарушение, вставлены указания Господа об устройстве символа Его присутствия среди Израйля — скинии. Даются точные предписания касательно материалов святилища и одеяния священников. Эти указания служат своеобразной инструкцией при воздвижении скинии в Исх. 35 — 40.

Посредством скинии исполняется обетование Господа пребывать среди Израйля (ср. Исх. 6:8). Она представляет собой место для поклонения и наставлений. На горе Синай слава Господа облаком осенила гору (Исх. 24:16). Но гора эта не была для Израйля постоянным местом обитания Израйля; святилище должно было передвигаться вместе с евреями. Благодаря этому обиталищу Господь мог всегда оставаться среди Своего народа.

Когда скиния установлена, слава Господа наполняет ее (Исх. 40:34). Книга оканчивается тем, что присутствующий в скинии Яхве ведет народ. Бог, Который явился Моисею в горящем кусте (Исх. 3), а народу — на горе Синай (Исх. 19 — 20), теперь пребывает среди Израйля.

Богословские соображения. Богословие Книги Исход обширно. Главный его смысл сводится к Божьему избавлению Израйля от египетского рабства. Исповедание веры и поклонение народу Богу в Ветхом Завете с этого момента опираются на события Исхода. Почти каждый стих книги дает благодатную почву для богословских размышлений. Некоторые ее богословские аспекты выделяются особо и должны быть нами отмечены.

Богословие имени Яхве. Для Израйля имя говорит о характере. В этой книге раскрыто личное имя Бога Израйлева. Моисей полагает, что народ спросит об имени Бога. Что он должен будет ответить? И его вопрос подразумевает нечто большее, чем имя, поскольку имя должно разъяснить, что это божество сможет сделать для Израйля. Бог отвечает: «Я есмь Суший» (Исх. 3:14), это высказывание по-прежнему открыто для толкования. В данном контексте это имя означает, что Бог будет действовать в интересах Израйля.

Как же Он будет действовать? Из убедительной речи Яхве в Исх. 6 следует, что Его действия сохраняют преемственность с тем, что было в дни патриархов, и Он более полно раскроется как Бог, Который избавляет от рабства, искупает, избирает, устанавливает взаимоотношения и исполняет Свои обетования (Исх. 6:6-8).

Яхве подкрепляет Свои слова действиями, что явствует из событий, описанных в книге. Фараон, египтяне, Моисей и народ Израйля могут засвидетельствовать истинность этого имени. По этой причине имя, в соответствии с третьей заповедью, не следует упоминать всуе (Исх. 20:7). Когда Бог проходит перед Моисеем на горе Синай, провозглашение начинается с повторяющегося обращения к Яхве — «Господь, Господь» (Исх. 34:6), — и далее следуют богословские разъяснения характера, славы и благости Бога; всесторонне описано, что это за Божество. Яхве — имя Бога израильтян, исполненное для них глубокого смысла.

Богословие Божьего могущества. Книга Исход пронизана могуществом Яхве. Насылая десять казней египетских, Яхве противопоставляет Свое могущество могуществу фараона. Каждая казнь свидетельствует о власти Бога над этим миром. Моисей принимает роль посланника, потому что был очевидцем ряда чудес, подтверждающих Божий призыв (Исх. 4:1-9).

Разделение вод Чермного моря выступает замечательным примером Божьего могущества (Исх. 14). Это чудесное событие не только спасает Израиль, но и уничтожает его врагов, египетское войско. В Исх. 15 воспевается могущество Бога, обеспечившее эту победу (см. Исх. 15:6; ср. символику «десницы» у Исаии: Ис. 41:10; 48:13; 62:8). Спасение приходит благодаря могущественным делам Бога, что лучше всего видно на примере разделения вод.

Кроме того, могущество Бога проявляется и в Его покровительстве Израилю. Вода, манна, помощь в битвах, путеводные указания свидетельствуют о Его способности удовлетворить нужды Израйля.

Богословие святости. В Исх. 15:11 задается вопрос: «Кто, как Ты, величествен святостию?» У горящего куста Моисей получает предупреждение: ему надлежит снять обувь, потому что здесь — «земля святая» (Исх. 3:5). Этот Бог служит образцом высоко нравственных качеств. В заповедях подразумевается святость Бога. В свете того,

каков Бог, Израиль должен быть «народом святым» (Исх. 19:6), исполняющим заповеди и постановления (см. статьи, посвященные Книге Левит и слову *святый*). В «Книге завета» (Исх. 21 — 23) указано, какая святость ожидается от Израйля: вся жизнь должна быть озарена ее светом.

Богословие верности. В Книге Исход верность Бога выражается через понятие памяти. Бог помнит Свой завет с «отцами», с Авраамом, Исааком и Иаковом (Исх. 2:24; 3:6; 6:3). То, что Он помнит Свои обетования, означает, что Он действует в соответствии с памятью о них. В данном случае Он посылает освободителя (Моисея), который поведет Израиль в землю, обещанную патриархам (Исх. 6:8; 15:17).

Божьи обещания Моисею и народу Израйля тоже оказываются верными. Книга отмечает Его верность. В ответ Израиль должен хранить верность Яхве. Первая заповедь устанавливает, что у израильтян не должно быть «других богов пред лицом» Его (Исх. 20:3). Никакие идолы и кумиры не должны подменять собой Бога (Исх. 20:4). Ведь, в конце концов, никакой другой бог не может сравниться с Ним (Исх. 15:11). Это положение подтверждается торжеством над богами Египта.

Несоблюдение Израилем верности Яхве влечет за собою Божий суд (Исх. 32:10, 28, 35). Израильтяне знают, что им следует бояться Яхве, потому что они видели Его дела в Египте и были свидетелями Его присутствия на горе (Исх. 20:19-20). Однако их память оказывается короткой. Гнев Божий можно отвратить заступничеством (Исх. 8:8; 32:30-34), и раскаяние предоставляет возможность его избежать, хотя фараон прибегал к этому средству неосознанно. Из-за непослушания может потребоваться жертва за грех (Исх. 29:10-14), которая умилит Бога. Искупление кровью очищает священников (Исх. 29:35-37) и народ (24:6-8), умеряя Божий гнев.

Бог возлагает на Израиль ответственность за исполнение Его наставлений. В Пс. 77; 105 пересказываются дела Бога из Книги Исход и то, как Израиль узнал заповеди, но нарушил их. Взаимоотношения требуют, чтобы обе стороны хранили верность.

Богословие спасения. Бог действует, чтобы спасти израильтян от их бедствий. Спасение имеет и осязаемый аспект, а именно — исход из Египта. Бог составляет Свой замысел спасения, услышав стенания изра-

ильтян (Исх. 3:7). Затем Он предпринимает шаги, чтобы исправить положение дел: сначала избирает избавителя (Исх. 3), а впоследствии выводит детей Израиля из Египта (Исх. 15:13).

Искушение приводит к постоянству взаимоотношений с Божеством, которое благодетельствует Израилю. Хотя это искушение и можно ограничивать политическими и экономическими условиями, как пытаются уверить либеральные богословы, рассказ в Книге Исход охватывает и другие области. Взаимоотношения израильтян с их благодетелем определяют все их существование. *Завет* (библейское слово, подразумевающее эти взаимоотношения) требует, чтобы обе стороны во всем его соблюдали, хотя многое Бог уже сделал и докажет Свою верность еще и в будущем. В память о том, что свершил Бог, отмечаются праздники (Исх. 23:14-17): так, из них на праздник пасхи пересказываются события исхода из Египта (Исх. 13). Праздники напоминают Израилю, что Бог, Который благодетельствовал ему в прошлом, продолжит Свои благодеяния в настоящем и в будущем.

Израильтяне были избраны Богом (Исх. 6:7). Они — Его народ, а Он — их Бог. Он вывел их из Египта, спас их и теперь ждет от них послушания Своему закону (Исх. 20:2). Тем самым устанавливается завет, основанный на делах Бога, которые определяются Его выбором и благодатью.

Богословие Божьего присутствия. Откровение Божьего присутствия проявляется в книге по-разному: от полной сокрытости до появления у этого присутствия постоянного местонахождения — скинии. В первых двух главах Бог как бы находится за сценой. Затем Господь говорит к Моисею, открывает Себя и Свой замысел (Исх. 3). Он даже беседует с Моисеем, показывая, что общение с Ним доступно людям.

По ходу повествования присутствие Бога становится ощутимее, когда Он дает конкретные наставления Моисею в Египте и на горе. Израиль становится свидетелем присутствия Бога в грозе у горы Синай. Когда люди приближаются к божеству, которое им благоволит, они боятся за себя и просят Моисея и дальше быть их посредником (Исх. 20:18-21). Им словно необходимо удаление от Бога; Он приближается, но люди не в состоянии этого перенести. Бог продолжает говорить через Моисея, на Израиль же

возлагается ответственность за переданные вождем слова.

Чтобы более явно продемонстрировать присутствие Бога, устраивается скиния. И теперь Бог уже среди Израиля — в скинии. Она являет присутствие Бога и одновременно скрывает Его так, чтобы народ в состоянии был находиться рядом. Там Яхве встречается с Моисеем. Народ понимает, что означает эта особая символика — установка святилища посреди стана.

Яхве является сердцем, а Моисей — посредником, народ вступил во взаимоотношения завета, и Израиль может отправляться далее, продолжать путь познания воли Божьей за пределами Книги Исход. С этой книги начинаются великие события в жизни народа, вступившего во взаимоотношения со своим Богом, Яхве.

Дж. Майкл Хейган

См. также: ЗАВЕТ; ЕГИПЕТ; МОИСЕЙ; ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ.

Литература: B.S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*; R. Alan Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*; J. J. Davis, *Moses and the Gods of Egypt*; T. Fretheim, *Exodus*.

ИСЦЕЛЕНИЕ, ЗДОРОВЬЕ

(HEAL, HEALTH)

С характерным для нее реализмом Библия принимает как данность распространение в Божьем мире недугов и страданий, хотя первоначально им не было места в замысле Божьем, и объявляет, что сотворивший нас Бог — наш единственный целитель. О том факте, что Господь — наш Целитель, постоянно говорится в книгах патриархов, истории Закона, в Псалтири и в книгах пророков. В Пс. 102:1-5 к благодеяниям Божиим отнесены отдельные стадии выздоровления.

Исцеляет только Бог — это непреложная истина, пусть даже используются человеческие силы и применяются традиционные средства. Исаака набальзамировали «врачи» (Быт. 50:2) — очевидно, они практиковали в древнем Израиле (Исх. 21:19); позднее как врачи, так и целительные балзамы ассоциировались с Галаадом (Иер. 8:22; ср. Лк. 4:23 и, возможно, Мк. 2:17 — примеры общеизвестных пословиц). В Сир. 38:1-15 всячески расхваливается, хотя и в оправдательном тоне, искусство врачей, а также указывается на молитвенный настрой, с которым нужно приступать к лечению (в противовес 2 Пар. 16:12). Священники как представители Бога тоже испол-

няли медицинские обязанности (Лев. 13:2-45), а к пророкам обращались за медицинскими советами и за лечением (3 Цар. 14:1-3; 17:17-24; 4 Цар. 4:18-37; ср. 4 Цар. 5:1-3; 20:1-11). Сирийский военачальник Неман выразительно излагает бытовавшие представления о том, как исцеляют пророки (4 Цар. 5:11). В новозаветные времена практиковали иудейские экзорцисты и, по видимому, не без успеха (Лк. 11:19; Деян. 19:13); а Лука стал «врачом возлюбленным» Павла (Кол. 4:14).

Общепринятые средства лечения имели самую разнообразную природу. Считается, что «бальзам» (Быт. 37:25) был ароматической смолой (или настоем) с целебными свойствами; елей служил универсальным мягчительным средством (Ис. 1:6) и иногда использовался вместе с вином для промывки ран (Лк. 10:34). Исаия рекомендовал положить на нарыв пласт смолк (Ис. 38:21); эффективными считались целебные омовения и помазание слюной (Мк. 8:23; Ин. 5; 9:6-7). Врачество упоминается (Пр. 17:22) и восхваляется (Сир. 38:4) как «благотворное». Смешанное со смирною, или миррой, вино применялось в качестве успокоительного (Мк. 15:23); мята, анис и тмин улучшали пищеварение (Мф. 23:23); применительно к случаю использовались и другие травы. Большинство законов о пище имели не только обрядовое, но и диетическое значение; а изюм, гранаты, молоко и мед назначались для восстановления сил.

Один необычный способ лечения упомянут в 4 Цар. 4:25-37: Елисей сначала приказал, чтобы на безжизненное тело ребенка возложили его посох, а когда это не помогло, лег над ребенком и приложил свои уста к его устам, пока тело не согрелось и к нему не вернулась жизнь. Тем не менее, как обычные, так и исключительные способы лечения и их представители были лишь проводниками для божественного исцеления, которое вполне может обойтись без тех и других (4 Цар. 5:10-14).

Исцеляющий Мессия. В таких условиях, при такой распространенности болезней в древнем мире, вполне естественно, что в душах людей теплилась надежда на лучшее будущее, когда «печаль и вздыхание удалятся» (Ис. 29:17-19; 35:10). Существовать свидетельства рабби о том, что некоторые люди уповали на пришествие Мессии, чем исцелится мировой недуг. Позднее Талмуд оставляет среди «признаков Мессии» изоб-

ражение Того, «Кто среди страждущих бедняков... исцеляет их раны», что может быть навеяно библейским описанием Раба Господня, Который возьмет на Себя наши немощи и понесет наши болезни (Ис. 53:4). То, что такая надежда зародилась многим ранее, явствует из того, что Матфей цитирует эти слова в одном из их вариантов, Мф. 8:17) для «разъяснения» целительства Иисуса. Ведь в понимании Матфея фраза «взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» означает не то, что Иисус подвергся болезням, а то, что Он заботится о больных.

Лука описывает, как Иисус в сходных словах возвестил приближение Царства Божьего, — Он послан «исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу» (исцеление общества, Лк. 4:18). А когда Иоанн Креститель, услышав в темнице о служении Иисуса, послал учеников спросить у Иисуса, не Мессия ли Он, Иисус в ответ передал Иоанну, что «слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают... и блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф. 11:4-6). Целительство Христа было достаточным свидетельством того, что явился Царь и что Царство Божье исполнено благодати и добра, это не предреченное Иоанном царство секиры и цепов, огня и суда (Мф. 3:7-12), а Царство исцеления и освобождения.

Итак, забота о страждущих и стремление исцелить их стали жизненно важными составляющими христианства. В первую миссию учеников им было велено: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:8); посещение больных (одна из постоянных обязанностей в иудейском милосердии, Сир. 7:38) в последней притче Христа стало вопросом последнего суда (Мф. 25:36, 44).

Лука особо подчеркивает, что целительство Христа, как служение, было много шире, нежели несколько описанных чудес (Лк. 4:40; 5:15; 6:17-19; 9:11; ср. Мф. 15:30-31; Мк. 1:38-39). Что касается побуждений Иисуса, простая жалость (например, Мф. 14:14; Лк. 7:13) упоминается девять раз — довольно редкое чувство в мире, где большинство болезней объяснялись греховностью. Иисус никогда не сторонился больных и одержимых, но прикасался к

прокаженным, позволял дотрагиваться до Себя «нечистым», беседовал с душевнобольными, мягко отвечал тем несчастным, которые приступали к Нему с нападками, и вставал на защиту недужных и увечных, вторгавшихся в синагоги и богатые дома. Он разделил страдания глухонемого, неспособного общаться; а слепого, чье крайнее волнение при исцелении могло сделать его предметом насмешек, Он увел в уединенное место; юная девушка воскресла из мертвых, сама не зная об этом (Мк. 7:32-35; 8:22-26; 5:35-43). По мнению Иисуса, исцеление страданий всегда было важнее, чем соблюдение субботы (Лк. 13:14-17; 14:1-6).

Помимо свидетельства о природе Божьего Царства, несущего исцеление и обращенного к земле и ко всем повседневным заботам человека, а также о сочувствии Иисуса к обычным, недооцениваемым людям, Его чудесное целительство не позволяет усомниться, что в мире появилась новая благодетельная сила, доступная через Христа (Лк. 4:36; 5:17; 6:19). Для тех, кто видел, чудеса свидетельствовали, что «Бог был с Ним» (Лк. 7:16; Деян. 2:22; 10:38). Присутствие Иисуса провозглашало и обеспечивало уже свершающуюся победу над всеми бесовскими силами, которые мучали людей и сводили их с ума; границы Царства Божьего продвигались вперед, и Божья воля исполнялась.

Более того, сами формы целительства Христа свидетельствуют о Его искупительной миссии, несущей свет ослепшей душе, доброе слово оглохшему рассудку, возрождение — разрушенной личности, легкость походки — захромавшему духу, песнопение — онемевшему сердцу, успокоение — лихорадочной жизни и новые силы — парализованной воле.

Нет сомнений, что такое целительство было чудом. С воскресением Христа оправдалось доверие ко всем меньшим чудесам — но не простая христианская доверчивость, так как свойства, побудительные силы и свидетельства чудес по-прежнему требуют рассмотрения. Евангельские священнописатели согласились бы, что Бог, сотворивший мир, не связан им, но свободен действовать любым образом, соответствующим Его характеру и замыслу.

И все же Христос постоянно «приземляет» Свои зримые чудеса. Он не прибегает к театральным эффектам, шаблонным действиям и фразам, чтобы придать совершаю-

щемуся исцелению больший драматизм (за исключением, по особым причинам, случая в Ин. 9). Простое прикосновение, тихое слово, приказ (нечистым духам), «тебе говорю, встань» — «уснувшей» девице, позволение прикоснуться к Себе сзади, даже обещание исцеления на расстоянии — Ему этого достаточно. Все происходит естественно, буднично, просто.

И Иисус устанавливает ограничения для Своего чудодейственного служения. Иисус не позволяет этому служению отвлекать Себя от проповеди Царства. Иногда Он удаляется в другие места (Лк. 4:42-43; 5:16) или умеряет пыл напоминанием о приближающейся смерти (Лк. 9:43-45). Власть над духами не есть истинное основание для радости христиан (Лк. 10:20). Царство Божье не может быть построено на чудесах и знамениях (Лк. 4:3-4, 9-12); род, ищущий знамений, — «лукавый и прелюбодетный» (Мф. 12:39), неспособный различить Бога, где бы и каким бы образом Он ни говорил и ни действовал. Нужда была не в зримых свидетельствах для зевак, а во внутреннем свете (Лк. 11:29-30, 32-36; 20:1-8). Ничего напоминающего сеанс целительства, где всем присутствующим предлагается подойти и исцелиться, не встречается в писаниях о Иисусе. Даже когда Сам Иисус зримо присутствовал, исцеление совершалось не иначе как «по вере вашей» (Мф. 9:29); без веры даже Иисус «не мог совершить там никакого чуда» (Мк. 6:5-6). Чтобы умерить пыл жаждущих чудес в Галилее, Иисус нередко призывал исцеленных хранить молчание и сдерживаться. И все же, несмотря на все стремление Иисуса избежать огласки, «исцеляющий Мессия» повсюду оставлял по Себе глубокое и неизгладимое впечатление, до сих пор ясно различимое в рассказах евангелий, породившее новые надежды для страждущих и давшее Церкви стойкое побуждение к деятельному состраданию.

Исцеляющая Церковь. Именно исцеляющая, ведь подобно тому, как ученики принимали участие в целительстве в раннем периоде, Церковь продолжала эту деятельность во времена апостолов. Хотя наши источники информации ограничиваются Деяниями и несколькими ссылками в посланиях, нам известно об исцелении хромого в храме (Деян. 3:1-11), больных на улицах (Деян. 5:12-16), одержимых бесами в Самарии (Деян. 8:7), Енея, расслабленного (Деян. 9:33-35), о воскрешении Тавифы, или

же Серны, из Иоппии, (Деян. 9:36-42), об исцелении хромого в Листре (Деян. 14:8-10) и девушки-служанки в Филиппах (Деян. 16:16-18). Мы читаем про «не мало чудес» в Ефесе (Деян. 19:11), про оживление Евтиха в Троаде (Деян. 20:9-12) и про исцеления отца Публия на Мальте (Милите, Деян. 28:7-8).

Косвенным путем мы узнаем о знамениях и чудесах во время служения Павла (Рим. 15:18-19; ср. 2 Кор. 12:12; Гал. 3:5). Совершенно очевидно, что дар целительства ни в коем случае не ограничен кругом апостолов, но распределяется Духом «как Ему угодно» (1 Кор. 12:9, 11). Хотя вырисовывающаяся таким образом картина не является полной и систематической, из нее явствует, что власть исцелять людей не была ни универсальной, ни постоянной, а лишь эпизодической и самопроизвольной. Впечатление о чем-то удивительном и чудесном, о «немалых» чудесах свидетельствует, что целительство никогда не становилось делом обыденным и рутинным.

Тавифа умерла. Епафродит (Флп. 2:25-30) был некоторое время при смерти. Тимофея, многолетнего верного сотрудника Павла, беспокоили «частые недуги» (1 Тим. 5:23). Трофима из-за болезни пришлось оставить в Милите (2 Тим. 4:20). В Коринфской и Фессалоникийской церквях многие верующие страдали из-за серьезных болезней (1 Кор. 11:30; 1 Фес. 4:13-18). Сам Павел, неоднократно и безуспешно, молился об избавлении от своего телесного недуга (2 Кор. 12:7-9; Гал. 4:13-15). В апостольской Церкви существовали свои немощные, невзирая на дар целительства.

Постоянная забота Луки о Павле напоминает нам, что в апостольских кругах не пренебрегали способами лечения, не имеющими отношения к чудесам. Тимофею рекомендуется пить немного вина по причине его слабого желудка (1 Тим. 5:23), а для лечения слепоты Лаодикийской — церкви — рекомендуется глазная мазь (в метафорическом, но немаловажном смысле — Отк. 3:18). У Иакова приведены пастырские советы для больных: послать за пресвитерами церкви, которые примут участие в страждущем, дадут советы и приободрят его; если недуг действительно объясняется грехом, пусть больной исповедуется и получит прощение; пусть его помажут елеем, панацеей от всех недомоганий. (Здесь, в

Иак. 5:14-16, не упоминается о братьях, наделенных даром целительства.)

Павел ссылается на собственный пример. Разумеется, он молился об исцелении от своего недуга, но, как и во всякой истинно христианской молитве, его просьба ставилась на второе место после воли Божьей. А когда причина неприятностей не исчезла, он обратился к поискам предназначения своего «жала в плоти» (2 Кор. 12:7) — и выявил его. В данном случае оно заключалось в том, чтобы Павел, несмотря на свои великие привилегии, оставался смиренным и послушным орудием в руках Бога. После этого Павел, хотя и рассматривает свой недуг как «ангела сатаны», примирился с ним, зная, какой он вызван необходимостью. А вместе с ним Павел воспринял благодать, которой, по обещанию Бога, будет «довольно», чтобы терпеть и не возмущаться и не предаваться жалости к себе, а также ту божественную силу, которая с особой очевидностью проявляется через человеческую немощь (2 Кор. 12:1-10).

В основе такого мужественного отношения лежит глубокая убежденность, что по воле Божьей все содействует к нашему благу, чтобы нам быть подобными образу Христа; поэтому ничто, никакая тварь, никакие бедствия, никакие несчастья, никакие опасности, ни настоящее, ни будущее не смогут отлучить нас от любви Божьей (Рим. 8:28-29, 35-39).

Иаков и Павел в своих писаниях определили то, что стало (по тем или иным причинам) «нормальным» христианским отношением к болезням, которое, очевидно, находит свое оправдание в Новом Завете. Но подобное оправдание находят и надежды на то, что, коль скоро будет на то Божья воля, иногда будут происходить и чудеса.

Р. Э. О. Уайт

См. также: БОЛЕЗНИ.

Литература: V. Edmunds and C. G. Scorer, *Some Thoughts on Faith Healing*; A. G. Ikin, *The Background of Spiritual Healing*; E. H. Robertson, *Biblical Bases of Healing*; C. G. Scorer, *Healing — Biblical, Medical, and Pastoral*.

ИУДАИЗМ см. ИУДЕИ

ИУДЕИ, ИУДАИЗМ

(JEWS, JUDAISM)

Ветхий Завет. Патриарх Иуда. Имя «Иуда» первоначально принадлежало четвертому сыну Иакова (Израиля) от его жены Лии. Прямые ссылки на патриарха Иу-

ду ограничиваются Книгой Бытие. Он родился в Падан-араме до возвращения Иакова в Ханаан (Быт. 35:23). В заговоре братьев против Иосифа Иуда советовал продать Иосифа купцам измаильтянам из проходящего каравана, а не убивать его, и братья его послушались (Быт. 37:26-28). Позднее Иуда поселился в Одолламе, вдали от семейства Иакова, и женился там на хананейской женщине. Она родила ему трех сыновей: Ира, Онана и Шелу. Два старших сына умерли в молодости, хотя старший успел жениться на Фамари. Согласно обычаю, она должна была стать женой младшего сына Иуды; однако тот опасался, что Шела тоже может умереть и с помощью разных отговорок оставил Фамарь без мужа. Впоследствии она обманным путем зачала от Иуды и родила ему двух близнецов, Фареса и Зару (Быт. 38). Давид был потомком Иуды через Фареса. Единственным известным потомком Иуды по линии Зары был Ахан, который во времена покорения Ханаана навел бедствие на Израиль, когда взял закланную добычу из Иерихона (Нав. 7:1, 18, 24).

Иуда участвовал с братьями в обоих путешествиях в Египет за пропитанием (Быт. 42:3; 43:3-5). Во втором путешествии он, по-видимому, был главою, поскольку именно он уговаривал Иосифа отпустить Вениамина. Когда весь род Иакова переселился в Египет, семья Иуды находилась в обозе, в то время как сам Иуда вел передовой отряд (Быт. 46:12, 28).

Благословения Иакова подразумевали, что потомкам Иуды в будущем предназначено сыграть заметную роль. Они станут свирепыми воинами и могущественными правителями в богатой и плодородной стране (Быт. 49:8-12). Иуда умер и был похоронен в Египте (Исх. 1:6).

Родовое имя. Это имя часто появляется в Библии в качестве наименования одного из колен израильтян — колена Иудина. Из колена Иудина происходил Веселиил, главный мастер по устройству скинии (Исх. 31:2). Третье колено, упомянутое в исчислении израильтян в Книга Числа — это колено Иуды (Чис. 1:7), в котором оказалось наибольшее количество боеспособных мужчин (Чис. 1:26-27). Сыны Иуды шли впереди при походах в пустыне (Чис. 2:3-9), а Халев из колена Иудина вместе с Иисусом Навиным, или Осией, в Чис. 13:9, 17 из колена Ефремова хвалили землю Ханаанскую после похода двенадцати соглядатаев

(Чис. 14:6-9). При втором исчислении израильтян колено Иуды снова оказалось самым многочисленным (Чис. 26:22).

Название территории. При разделе земли учитывалась численность колен, и колену Иуды досталась большая территория. Однако Негев на юге и пустыня на востоке были окраинными землями, малопродуктивными для земледелия. Северная граница проходила от места, где река Иордан впадает в Мертвое море, на запад севернее Иерусалима вдоль потока Сорек до Средиземного моря. Со временем к Иуде присоединились меньшие племенные группы и роды на территории колена — кенеяне (Суд. 1:16), сыны Кеназа (Суд. 1:11-15), Симеона (Суд. 1:17), Иерахмеила и Гофониила.

Название царства. Родо-племенные образования сынов Иуды были объединены Давидом при его воцарении в Хевроне (2 Цар. 2:4, 11), а впоследствии он объединил царства Иудейское и Израильское (2 Цар. 5:3). Мелхола назвала Давида «царем Израилевым» (2 Цар. 6:20), однако при разделении царств после смерти Соломона Ровоам стал носить титул царя Иудеи (3 Цар. 14:21). Правители Южного царства носили этот титул и в дальнейшем; последний, кого называли «царем Иудейским», был плененный Иехония (4 Цар. 25:27).

Израиль и Иуда. В период двух царств титул «царь Израиля» был равнозначен титулу «царь Иуды»; однако название «Израиль» могло также подразумевать весь народ Божий, в том числе Иуду. В древних текстах Израиль определяется как народ Яхве, Бога Израилева (Исх. 5:1). Эта концепция очевидным образом сводится к религиозному самоопределению народа.

Политические различия между Израилем и Иудеей, по-видимому, появились еще в начале эпохи Давида, однако и после падения Северного царства поэты и пророки продолжали говорить о Израиле, явно включая сюда и народ Иудеи (Пс. 75:2; Ис. 1:3-4; 5:7; Иер. 2:1-4). Исаия упоминает «оба дома Израилева» (Ис. 8:14), а Иеремия в пророчестве, обращенном к находящимся в плену, называет Иуду «девой Израилевой» (Иер. 31:21). Уже после плена другие священнописатели тоже употребляли название «Израиль» для обозначения внеполитического религиозного сообщества, состоящего из находящегося в плену народа Иудеи (Езд. 2:70; Неем. 7:73). В Вавилоне плененные жители Иудейского царства

адаптировали израильскую религию, привязанную к земле и храму, переименовав «яхвизм» в ранний космополитический иудаизм.

Развитие иудаизма. Зарождающийся иудаизм. Иудаистами стали евреи в Вавилоне. Даже Мардохей из колена Вениамина назван «Иудеянином» (Есф. 2:5), хотя название «Израиль» тоже оставалось в употреблении для обозначения этнического и религиозного сообщества как целого (Езд. 2:70). Первые иудеи, вернувшиеся в Иерусалим из вавилонского плена, отстроили храм; тем не менее религиозные обряды следующего поколения не соответствовали тому видению иудаизма, которое выработалось в вавилонском сообществе иудеев. Реформы Ездры, основывающегося на Торе, которую он принес с собою в Иерусалим и читал вслух его обитателям, возродили и по-новому сформировали палестинский иудаизм (Неем. 8 — 10).

Реформы Ездры привели к возникновению ряда новых обычаев. Появился строгий запрет на смешанные браки. Все иноплеменники были выдворены из Израиля (Неем. 13:3), в том числе иноплеменные жены и их дети (Езд. 10). Таким образом, иудеем был человек, рожденный матерью-иудейкой. Приверженцы иудаизма дали обет соблюдать Тору. С этого времени иудеи стали называться народом Книги, людьми, соблюдающими закон Моисеев. Строго соблюдался также день субботний.

В иудейской традиции считается, что *shekinah*, Дух Божьего вдохновения, оставил Израиль после времен Ездры, которого сравнивали со вторым Моисеем. При Ездре закон Моисеев был данностью; необходимости в дальнейших откровениях не возникало. Нужда была в прилежном копировании текста писцами и в его истолковании компетентными учеными-учителями. В этих обстоятельствах небывалое распространение получило перетолковывание традиции в виде устного Закона.

Несмотря на исчезновение пророческого духа, у некоторых благочестивых иудеев в период между заветами зарождалось вдохновение, побуждая их писать религиозные труды. Последние сохранились в качестве апокрифов, текстов, вошедших в греческий перевод еврейской Библии, в Септуагинту, но позднее исключенных из еврейской Библии религиозными руководителями иудеев. Тем не менее в Римской империи за пре-

делами Палестины Септуагинта оставалась Библией для иудейских общин и для ранней церкви до конца I века по Р. Х. Другие, сходные с апокрифами, труды, написанные в тот же период, никогда не считались достойными включения в канон. Сюда относятся псевдоэпиграфия и рукописи кумранской общины.

Неканонические тексты периода между заветами свидетельствуют о развитии иудейского религиозного мышления. В них подчеркивается трансцендентность Бога; Он далек от людей и от мира. В центр внимания попадают ангелы как посредники между Богом и человечеством, а также их антиподы — бесы. Иудеи глубоко задумывались над природой человеческого греха и его проявлениями и о конфликте между добром и злом. В связи с этой проблемой развивались идеи, присутствующие в иудейском Писании в скрытом виде, — о телесном воскресении, о бессмертии души, представления о жизни после смерти. В этот период новое значение приобрела библейская концепция Мессии. Мессия должен был появиться как эсхатологическая фигура, избранный Божий для руководства в последнем великом противостоянии добра и зла и для установления Царства Божьего, которое пребудет вовеки.

Ездра и Неемия действовали, опираясь на авторитет персидского царя. Они осуществили этническую чистку населения маленькой провинции, называемой *Yehud* (Иудея), провинции, в которую входил Иерусалим и прилегающие земли в радиусе 15 — 25 км. Сначала провинция была под властью персов, затем — греков, управлял ею первосвященник, происходивший из колена Ааронова. После восстания Маккавеев возникло независимое государство, во главе которого стояли священники-цари из рода Хасмонеев, а не потомки Аарона. Ирод Великий, женившись, породнился с семейством Хасмонеев, и он и его потомки царствовали под эгидой римского владычества. Первосвященники сохраняли контроль над храмом до его разрушения при первом восстании иудеев против римлян в 70 г. по Р. Х.

Древние иудейские секты. Самаряне стали древнейшей из сект иудаизма. Этническую обособленность можно проследить до VIII столетия до Р. Х. (4 Цар. 17:24-41), но религиозное отделение, очевидно, было зафиксировано после реформ Ездры (Неем.

13:28). Секта самарян верила только в Пятикнижие Моисеево.

После завоеваний Александра Македонского возобладала греческая культура. Иудейские руководители в Иерусалиме склонны были ассимилировать эллинистическую культуру, слегка постулавшись той строгостью религиозных обычаев иудаизма, которую завещал Ездра. Противники эллинизации предпочитали держаться подальше от иерусалимской иерархии, образовав группировку благочестивых хасидов, противившихся иноземному владычеству и чужой культуре. Началось Маккавейское восстание против сирийского господства, и чрезвычайно фанатичная религиозная секта зилотов поддержала это восстание и первосвященника из рода Хасмонеев. Разногласия по поводу первосвященника, а также по другим вопросам привели к раздроблению иудаизма. Фарисеи придерживались строго ортодоксального учения, признавали авторитет и Торы, и устной традиции, верили в воскресение и бессмертие. Они спорили с саддукеями, которые верили только в Тору, отвергая толкования фарисейских рабби. Ессеи отделили себя от большей части иудейского сообщества. Кумранская община была несогласна с утратой Ааронова священства; возможно, они поддерживали связи с ессеями. Другие сопротивлялись слиянию политической власти и религиозного авторитета и выступали за чисто светское правление. Кумранская секта, очевидно, верила в несущее откровения присутствие *shekinah*; «Храмовый свиток» написан как вдохновение свыше.

Христианство тоже зародилось как одна из иудейских сект. Иисус настаивал на нравственном и этическом образе жизни, основанном на любви к Богу и любви к своему ближнему, а не на соблюдении множества установлений, за что ратовали фарисейские рабби. Первое восстание иудеев против римлян имело глубокие последствия как для иудаизма, так и для христианства. Еврейско-христианскую секту в Палестине опередило в развитии нееврейское христианство — благодаря миссионерским усилиям Павла, из-за разрушения Иерусалимского храма и стараний обороняющегося раввинистического иудаизма отделить церкви от синагог.

Новый Завет. Слово *иудей* (греческое *Ioudaios*) и производные от него встречаются в Новом Завете множество раз, наибольшее

количество случаев относится к Евангелию от Иоанна и, во вторую очередь, — к Книге Деяний. Слово *Иуда* встречается одиннадцать раз, из них четыре раза — в упоминаниях патриарха (Мф. 1:2-3; Лк. 3:30, 33; Евр. 7:14), два раза — территории (Мф. 2:6; Лк. 1:39) и три раза — колена Иудина (Евр. 8:8; Отк. 5:5; 7:5). Иуда упоминается в цитатах из Ветхого Завета и в ссылках на него, нередко они связаны с Иисусом как исполнением чаяний и пророчеств еврейской Библии.

Однако диапазон смысловых оттенков при упоминании иудеев и иудаизма необычайно широк — это и отрицательные, и нейтральные, и положительные значения. В Евангелии от Иоанна, например, содержится шестьдесят три упоминания иудеев, из которых приблизительно шестьдесят процентов по своему характеру негативны, еще двадцать процентов нейтральны, а оставшиеся двадцать процентов соответствуют положительному образу. Когда Лука упоминает иудеев в Книге Деяний, его ссылки тяготеют к антииудаизму. В целом, когда в Новом Завете упоминаются иудеи, смысловые оттенки обычно отрицательны, что отражает углубление раскола между церковью и синагогой. К сожалению, это стало семенами, из которых со временем вырос современный безбожный антисемитизм.

Богословие. В Книге Бытие вряд ли можно отыскать хоть намек, что Иуда, четвертый сын Иакова, в провиденциальном смысле делается тем сосудом благословений, через который Бог будет исполнять Свои обетования Аврааму. Библейскую биографию Иуды не отнесешь к кругу назидательного чтения. Он принимал участие в разграблении Сихема после того, как его братья, Симеон и Левий, убили в городе всех мужчин (Быт. 34:27). Он ушел от своих родственников в землю Ханаанскую и женился на ханаанской женщине (Быт. 38:2). Он не смог наставить своих сыновей на пути, угодные Господу (Быт. 38:7, 10), и несправедливо обошелся со своей снохой Фамарью (Быт. 38:11-26). И все-таки именно через Фареса, одного из близнецов, рожденных Фамарью от Иуды, продолжилось наследование по прямой линии к Давиду, а затем и к Иисусу, Мессии (Мф. 1:3-6). И лишь в «благословении Иакова» содержится намек не только на династию Давида, но и на загадочного *Shiloh*, Примирителя, что тра-

диционно понимают как пророчество о Христе (Быт. 49:10). История иллюстрирует, насколько неисследим суд Божий (Рим. 11:33).

Династия Давида и Иудейское царство уцелели на протяжении более чем четырех столетий, прежде чем пали перед разрушительной мощью войска Навуходоносора. История этого царства была смутной и по большей части бесславной, несмотря на реформы благочестивых царей, таких как Езекия и Иосия. Падение царства и переселение в плен его правителей и большей части населения стали прямым итогом непродуманной международной политики, неравенства и несправедливостей во внутриполитической жизни, а также религиозного отступничества (2 Пар. 36:13-20). И все же среди переселенных в плен был остаток верных, которые сохранили драгоценные свитки, составляющие основу Библии, и принесли их с собой в плен. В плену народ Иуды стал иудеями, народом Книги, превратившим территориально связанную с храмом религию своих праотцов во вселенское вероучение о поклонении единому истинному Богу. Благодаря пророческим обетованиям и мессианским чаяниям, основанным на изучении Слова Божьего теми, кто находился в плену, стало возможным сохранить остаток, который вернулся, чтобы заново отстроить храм и город, как то обещал Бог через пророка Иеремию (Иер. 25:11; 29:10-14). Зарождение будущего иудаизма, возвращение и восстановление Иерусалима свидетельствуют о благодати Бога и Его верности, хранимой во всех поколениях.

В период между заветами сложилась та иудейская среда, в которой с началом новой эры родился Иисус из Назарета. В это время в иудаизме разнообразные течения мысли привели к появлению устного закона, созданию «апокрифов» и раздроблению на фракции, такие как саддукеи, фарисеи и община рукописей Мертвого моря. Такая обстановка побуждала иудеев развивать идеи, которые приобрели особое значение при зарождении христианства. Эти идеи включали в себя мессианские упования, внимание к эсхатону (концу времени), воскресению мертвых и царствованию Бога. Иудейская почва, на которой зародилась и выросла Церковь, пришла к полноте времени (Гал. 4:4).

Р. Дэвид Райтмайер

См. также: АПОКРИФЫ; СВИТКИ МЕРТВОГО МОРЯ; ИЗРАИЛЬ; ФАРИСЕИ; САДДУКЕИ.

Литература: J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: Encyclopedia Judaica*, 10:21-25, 383-97; J. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*; H. R. Greenstein, *Judaism — An Eternal Covenant*; N. P. Lemche, *Early Israel*; M. Mansoor, *Jewish History and Thought: An Introduction*; E. M. Meyers and J. Strange, *Archaeology, The Rabbis, and Early Christianity: The Social and Historical Setting of Palestinian Judaism and Christianity*; H. A. Oberman, *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*; M. Shermis, *Jewish-Christian Relations: An Annotated Bibliography and Resource Guide*; M. H. Tanenbaum, M. R. Wilson, and A. J. Rudin, eds., *Evangelicals and Jews in Conversation*; R. de Vaux, *Translating and Understanding the Old Testament*.

ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ

(JUDAIZERS)

Те, кто усвоил религиозные обычаи иудеев и побуждает к этому же других. Греческий глагол *ioudaizō* («обращать в иудеев») встречается только один раз в Септуагинте (Есф. 8:17 {синод. «сделались Иудеями»}) и один раз в Новом Завете (Гал. 2:14 {синод. «принуждаешь жить по-Иудейски»}). В Септуагинте этот глагол употреблен по отношению к персидским язычникам, которые приняли иудейство, чтобы избежать последствий указа Есфири (Есф. 8:13), дозволявшего иудеям мстить за причиненное им зло. В Септуагинте не только употреблено слово *ioudaizō* для перевода еврейского *miṭyahādīm* («стать иудеем»), но и добавлено, что эти язычники подверглись обрезанию.

В Гал. 2:14 это слово означает «жить подобно иудеям», «исполнять иудейские обряды» или «жить по иудейскому закону» (Barclay). Контекстом данной ссылки является эпизод в Антиохии, когда Павел осудил Петра за уклонение от общей трапезы с христианами из язычников. Павел счел, что, поступая так, Петр серьезно дискредитирует евангельскую проповедь спасения по благодати одной только верою, усиливая тем самым позиции тех, кто стремился навязать язычникам ритуалы иудейского закона. Таким образом, Павел расценивает поступок Петра с точки зрения того влияния, которое он может оказать на принуждение нееврейских христиан жить по-иудейски.

Термин *иудействующие* стал употребляться в богословской лексике для обозначения противников Петра и Варнавы на Иерусалимском совещании (Деян. 15) и тех, кто стремился проповедовать в церквях Галатии «иное благовествование» (Гал. 1:6; 2:4, 12; 6:12; ср. Флп. 3:2). В этом смысле слово *иудействующие* относится к еврей-

ским христианам, которые стремятся заставить неевреев соблюдать иудейские религиозные обычаи, «сделать их иудеями». Подразумевается, что такие люди в основном согласны с апостольской проповедью, однако стремятся регулировать прием неевреев в народ Божиего завета с помощью обрезания и соблюдения ритуальных законов. Настаивая, что «если не обрежетесь... не можете спастись» (Деян. 15:1), эти христиане, «из фарисейской ереси уверовавшие» (Деян. 15:5), представляли собой серьезную угрозу для Евангелия благодати и для всемирного характера христианской миссии.

В Послании к галатам иудействующие описываются как люди, которые приходят от Иерусалимской церкви в Церкви Галатии и учат о необходимости для язычников обрезываться и соблюдать Закон, как для полного принятия их Богом (легализм, законничество), так и в качестве основания для христианской жизни (номинализм). Соблюдение Закона они понимают не только как средство для того, чтобы воспринять благословения завета с Авраамом, но и как наставления, регулирующие христианскую жизнь в рамках взаимоотношений этого завета. Хотя может показаться, что иудействующие озабочены тем, чтобы привести христиан из Галатии к совершенству через соблюдение закона, Павел обвиняет их в том, что ими движет желание избежать преследований (Гал. 6:12-13). С учетом усиливающегося давления иудейского национализма в Палестине в середине I века и растущей враждебности зилотов по отношению к любому иудею, питающему симпатии к язычникам, вполне вероятно, что эти еврейские христиане взялись за миссию превратить обращенных Павлом язычников в иудеев с целью предотвратить гонения зилотов на церковь в Палестине.

Р. Дэвид Райтмайер

См. также: ГАЛАТАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ; ИАКОВА: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ; ПАВЕЛ, АПОСТОЛ; ФАРИСЕИ.

Литература: F. F. Bruce, *Galatians*; J. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*; R. Fung, *Galatians*; W. Cuthbert, *TDNT*, 3:383; R. Jewett, *New Testament Studies*; R. Longenecker, *Galatians*.

ИУДЫ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ

(JUDE, THEOLOGY OF)

Иуда написал свое послание, в котором была острая необходимость, чтобы дать отповедь нечестивым людям, которые превратили благодать Божью в беззаконие и своим

дерзким богохульством отвергали Господа Иисуса Христа. Эти лжеучители претендовали на право учить, основываясь на своих так называемых видениях, и вызывали раскол в церкви.

Иуда призывает церкви защищать апостольскую веру и помнить, что Бог осудит этих лжеучителей. Поэтому нужно продолжать духовно назидать себя, предвидя возвращение Иисуса Христа, когда Бог поставит верных Себе непорочными в радости.

Иуда, и в этом заключается его метод, напоминает читателям то, что они уже знают, с целью их в этом укрепить. Апеллируя к Ветхому Завету, к современной ему литературе и к апостольскому учению, он подтверждает неотвратимость Божиего суда. Обличая лжеучителей и описывая их дальнейшую судьбу, Иуда делает их малопривлекательными для читателей. А призывая читателей духовно назидать себя, он укрепляет их в неотступности веры. И наконец, воздавая хвалу Господу, он окончательно подтверждает, что Бог способен сохранить верных и поставить их пред Собою святыми и непорочными.

Иуда (Jude или Judah) называет себя «братом Иакова», подразумевая, что он также единокровный брат Иисуса (Мф. 13:55; Мк. 6:3) и имеет право обращаться к церквам и осуждать лжеучителей. Кое-кто предполагает, что священнописатель не был современником апостолов (Иуд. 17) и что книга была написана позднее другим Иудой либо неизвестным лицом. Однако брат Господа нашего являлся единственным человеком в ранней церкви, которого можно было называть просто «Иудой», не опасаясь неопределенности. И нет свидетельств того, что ранняя церковь приняла бы послание, написанное подложно от имени ее выдающегося деятеля. Дата данного послания должна, таким образом, относиться ко времени жизни Иуды, то есть к середине или второй половине I столетия.

Получатели послания не указаны, однако они были знакомы с Ветхим Заветом, современной иудейской литературой и способами толкования. Этим требованиям отвечают еврейские христиане в Палестине или в Сирии, хотя в этот круг можно включить и христиан из язычников. То могли быть церкви, которые Иуда посетил во время своего миссионерского служения.

Эсхатология. Доминирующим богословским аспектом Послания Иуды является

эсхатология. Она представлена тремя основными линиями: 1) эсхатологическое воплощение прототипов и исполнение прорицаний Ветхого Завета и апокрифической литературы; 2) неотвратимость Божиего суда над нечестивыми грешниками; 3) ожидание спасения в духовном самоназидании и под Божьей защитой.

Главный эсхатологический мотив Послания Иуды — неотвратимость Божиего суда. Бог судит грех, непокорство и вероотступничество, где бы и когда бы они ни встретились — прежде творения в небесном жилище (Иуд. 6), в нечестивых городах во времена патриархов (Иуд. 7) или среди Божиего народа во время странствий в пустыне (Иуд. 5, 11). Иуда особо выделяет эсхатологический суд великого дня (Иуд. 6). Однако суд идет уже в настоящее время, о чем свидетельствуют соблюдаемые в вечных узах ангелы (Иуд. 6) и нечестивые, растлевающие себя сами (Иуд. 10).

Этот суд Иуда описывает через прототипы и пророчества, осуществившиеся в лжеучителях (Иуд. 7). Последние давно были предназначены к такому осуждению (Иуд. 4, 14-15). Наказанием для нечестивых станет «казнь огня вечного» (Иуд. 6-7), что противопоставляется вечной жизни для верных (Иуд. 1:21, 24). Однако некоторых из тех, кто стал жертвами лжеучителей, еще можно успеть спасти от вечного суда. Поэтому Иуда призывает своих читателей одних вразумлять, а другим помогать спастись.

Сотериология. Спасение у Иуды — это призвание к вечной жизни (Иуд. 1, 21), кульминацией которого является предстояние перед всемогущим Богом (Иуд. 24). Оно порождается любовью Божьей, осуществляется Святым Духом и завершается милосердием Иисуса Христа. Это спасение предназначено для всех, без льгот и привилегий, независимо от вопросов времени, места и национальности.

От призванных требуется хранить верность, исповедуя апостольскую веру, жить под властью Господа нашего Иисуса Христа (Иуд. 17, 25), участвовать в самоназидании Церкви, чтобы сохранить себя в любви Божьей (Иуд. 20-21). На этом пути верные обретут умножающиеся милость, мир и любовь Бога (Иуд. 2). В противоположность этому неверные — подобно скитающемуся в пустыне Израилю — подвергают себя суду Бога, злоупотребляя Его благодатью,

пренебрегая духовным самоназиданием и отвергая Иисуса Христа на словах и в делах (Иуд. 4).

Но всемогущий Бог, избавивший Израиль от египетского рабства, — Тот, Кто принесет спасение для полноты Своей вечной славы. Он хранит верных Иисусу Христу (Иуд. 1) и соблюдает их от падения (Иуд. 24). И Он поставит их непорочными перед Своим престолом и славой.

Учение о Церкви. Хотя само это слово и не употребляется, Церковь в Послании Иуды в центре внимания. Церковь — это «призванные» Божии (Иуд. 1), которые собираются для того, чтобы поклоняться Богу (и ознакомиться с данным посланием), а также совершать вечера любви, в том числе таинство причастия. В данном послании, по-видимому, отражена ранняя христианская проповедь, с ее вводной частью, обращением к Писанию, увещаниями и благословениями.

Иисус Христос — суверенный Господь Церкви. Его власть осуществляется через Его апостолов и их учение. О ней свидетельствует Иуда, обращаясь к церквам в качестве раба Иисуса Христа и брата Иакова, видимого руководителя Иерусалимской церкви (Деян. 15:13; 21:18). Служение местных руководителей для Иуды — служение воистину пастырское (Иуд. 1:22, 23). Иуда и сам служит в этом отношении образцом, с его пастырской заботой о читателях (Иуд. 3) и любовью, отражающей любовь к ним Бога (Иуд. 3, 20). Он пишет, что «хочет напомнить», но не бранит, и не упрекает, и в этом тоже проявляется его доброта.

Обращается Иуда и к Писанию, имеющему для Церкви высокий авторитет. Эти книги представляют собой авторитетное свидетельство о деяниях Бога в Истории и предоставляют возможность рассматривать текущие события в жизни Церкви в их пророческой перспективе. Вдобавок Иуда использует материалы из апокрифических трудов — из 1 Еноха (Иуд. 14) и «Успения Моисея» (Иуд. 9) — для обоснования своего обращения к церквам.

Миссия Церкви выражена в трех призывах — защищать веру (Иуд. 3), сохранять себя в любви Божьей (Иуд. 21) и помогать спастись заблудшим, сохраняя свою чистоту.

Собственно богословие. Для богословия Иуды характерно явно выраженное единобожие и неявно подразумеваемый догмат

Святой Троицы. Бог — это наш Отец (Иуд. 1:1) и Спаситель (Иуд. 1:25). Он вечен, и Ему вовеки принадлежат слава, величие, могущество и власть (Иуд. 1:24). Он также наш Господь — это ссылка на имя Божие в Ветхом Завете (Иуд. 1:5, 9, 14), — Который спасает Свой народ, и Судия, Который судит мир, грешников и ангелов зла (Иуд. 1:6, 9, 15). И Он также Царь, Который созывает Свой народ предстать перед Собой (Иуд. 24).

Вторым лицом Святой Троицы является «Господь наш Иисус Христос» (Иуд. 4, 17, 21, 25). Подразумевается Его мессианское служение, но прежде всего отмечено Его владычество (Иуд. 4, 17, 21). Иуда подчеркивает это, употребляя два существительных, — «Владыка» (*despotēs*) и «Господь» (*kurios*). В трех случаях (Иуд. 5, 9 и особенно Иуд. 14) употребление Иудой слова *Гос-*

подь может подразумевать Иисуса Христа в качестве воплощения типологического содержания данных текстов и олицетворения единства Отца и Сына.

Иисус Христос — Господь Церкви и посредник между Богом и верными. Через Него воздается хвала Богу (Иуд. 25), и через Него Бог воздаст окончательное выражение Своей милости, дар вечной жизни (Иуд. 21). Это для Иисуса Христа и для Его дня Бог сохраняет верных (Иуд. 1).

Святой Дух упомянут в Послании Иуды дважды. В отличие от лжеучителей, те, кто сохраняет верность, имеют Духа (Иуд. 19). И в Духе Святом Церковь поклоняется Богу и христиански назидает себя (Иуд. 20-21).

Норман Р. Эрикссон

Литература: R. J. Bauckham, *2 Peter, Jude*; D. Guthrie, *New Testament Theology: A Thematic Study*; G. E. Ladd, *A Theology of The New Testament*.

К

КАЗНЬ, УБИЙСТВО

(KILL, KILLING)

Ветхий Завет. В Ветхом Завете используется множество терминов для того, чтобы описать акт убийства, и некоторые из них могут оказаться взаимозаменяемыми (см. 2 Цар. 14:7, где для обозначения убийства употребляются три различных слова). Наиболее распространенным из них является *hārag*, нейтральный термин, встречающийся свыше ста шестидесяти раз. Он используется, когда идет речь о насильственной смерти человека от рук других людей (отдельных личностей, израильтян или иноплеменников), узаконенной либо неузаконенной; он также охватывает такие значения, как душегубство и смертная казнь (преступник должен быть казнен в соответствии с заповедью, приведенной в Быт. 9:6).

Умерщвление врагов в бою. Еврейское слово *hārag* может означать умерщвление врагов в бою. В своей священной войне израильтяне должны осуществлять ритуальное массовое истребление своих противников ради соблюдения заповеди Божьей (Чис. 31:7, 17; Вт. 2:34; 3:6; 7:22-26; 13:16; 20:10-14; Нав. 8:26-28; 1 Цар. 15:3). Даже фараон египетский принимал участие в таких массовых истреблениях врагов (3 Цар. 9:16).

Убийство противников. Убийства политических противников имеют место во времена переворотов, в случаях распри с пророками или же в ходе борьбы за престол. Геден разрушил Пенуэл и истребил его жителей за то, что они отказались помогать ему (Суд. 8:17); Саул замышлял убийство Самуила (1 Цар. 16:2) и умертвил множество священников в Номве (1 Цар. 22:17); Иезавель убивала пророков Яхве (3 Цар. 18:13; ср. 3 Цар. 19:10); Захария был побит

камнями в правление царя Иоаса (2 Пар. 24:21); Авимелех погубил семьдесят своих братьев (Суд. 9:5); Гофолия истребила все царское племя и сама была убита (4 Цар. 11:16; 2 Пар. 23:15); а Ииуй истребил дом Ахава (2 Пар. 22:8). Праздник Пурим ассоциировался с уничтожением политических противников (Есф. 3:13; 7:4; 8:11; 9:2). Фараон намеревался умертвить всех сынов Израилевых (в еврейском — кауэатив от *mūt*; Исх. 1:16; см. также 1 Цар. 17:50; 2 Цар. 3:30). Слово *hārag* используется также применительно к убийству личных врагов и соперников (Ламехом — Быт. 4:23-24; в заговоре об убийстве Иосифа — Быт. 37:20; *mūt* употребляется в Быт. 37:18; см. также 1 Цар. 19:1; 3 Цар. 11:40; в умысле Исава против Иакова — Быт. 27:41; в случае Каина и Авеля — Быт. 4:8).

Убийство как преступление. Среди преступлений, так или иначе связанных с лишением человека жизни, выделяли по меньшей мере четыре разновидности: умышленное убийство, убийство по неосторожности, смерть от бодливого вола и казнь невиновного. Умышленное убийство относилось к преднамеренным деяниям (Исх. 21:13; Чис. 35:20-22) и каралось смертью (Чис. 35:31-33; Вт. 19:13). Убийство Моисеем египтянина в глазах фараона было преступлением (Исх. 2:14-15), как и кровная месть Иоава Авениру (2 Цар. 3:30; ср. 3 Цар. 2:5), и интрига Давида против Урии (2 Цар. 12:9, 14). Юридическое убийство тоже осуждалось (Исх. 23:7; Пс. 9:29; 93:6-7).

Различались умышленное и неумышленное убийства (Исх. 21:13-14), хотя мстительно за кровь в обоих случаях предписывалось преследовать убийцу — главным образом для того, чтобы предотвратить месть родственникам. Человек, совершивший не-

умышленное убийство, мог скрыться в городе убежища (Исх. 21:13; Чис. 35:9-30 [еврейское *nāḱâ*, смертельный удар]; Вт. 19:1-10). Неосторожное убийство могло произойти в результате нечаянного толчка, или когда человек без умысла что-то бросал (Чис. 35:22), ронял камень или иной предмет (Чис. 35:22-23), в результате падения с неогражденной кровли (Вт. 22:8) или побоев убийцы, который, однако, не имел намерения убить (Исх. 21:12-13). Забодавшего человека вола забивали камнями (Исх. 21:28-32). Владельца собственности оправдывали в случае убийства им вора на месте преступления (Исх. 22:2; кроме дневного времени).

Убийство как наказание за преступление. Положение о смертной казни в Израиле свидетельствует о высокой нравственности израильтян и ценности для них человеческой жизни. Наказание зачастую рассматривалось как Божие возмездие за преступление. Смертная казнь назначалась за следующие виды преступных деяний: умышленное убийство (Исх. 21:12; Лев. 24:17; Чис. 35:16-21), похищение людей (Исх. 21:16; Вт. 24:7), блудодетство дочери священника (Лев. 21:9), систематическое неподчинение родителям (Лев. 20:9; Вт. 27:16), отступничество от Господа (Чис. 25:5; Вт. 13:10), убийство царя (2 Цар. 4:10-12), братоубийство (Быт. 4:14; Исх. 21:14; Суд. 9:56; 2 Цар. 14:7), принесение в жертву детей (Лев. 20:4; еврейское *mût*) и лжепророчество (Вт. 13:1-5). Она также применялась в случае половых злоупотреблений, таких как прелюбодеяние (Лев. 20:10; Вт. 22:22), кровосмешение (Лев. 20:11-17), содомия (Лев. 20:13) и скотоложство (Исх. 22:19; Лев. 20:15-16), а также религиозных преступлений, в том числе идолопоклонства (Лев. 20:1-5; Чис. 25:1-5; Вт. 13:6-18; 17:2-7), богохульства (Лев. 24:15-16), несоблюдения субботы (Исх. 31:14-15; Чис. 15:32-36) и волхования (Исх. 22:18; Лев. 20:27). Одним из аспектов уголовного права была идея коллективной ответственности; смертный приговор Ахану был распространен на всю его семью (Нав. 7).

Убийство как жертвоприношение. Термин *shāḥat* использовался для обозначения умерщвления животных, как при жертвоприношении, так и для употребления в пищу (Исх. 29:11, 16, 20; Лев. 1:5), убийства детей при жертвоприношении (Иез. 16:21;

23:39), а также устроенного Ииуем массового истребления (4 Цар. 10:7, 14). Другие термины (например, *zābaḥ*) обозначали заклание (Лев. 17:3-9).

Яхве как субъект действия. Яхве наказывал злодеяния, был могущественным воителем (Господь воинств) и умерщвлял личностей противников (Чис. 22:21-35). Он истребил египетских первенцев (Исх. 4:23; 13:15), филистимлян (Ис. 14:28-32), поража лавилонян (Ис. 14:4-21) и даже Свой народ (Иер. 5:14; 23:29; Ос. 6:5; Ам. 9:1-4). В пророческих видениях суда тоже говорится, что Яхве убивает Своих врагов (Иез. 23:9-10; Ам. 4:10; 9:1).

Новый Завет. В Новом Завете для выражения представлений об убийстве тоже используются разнообразные термины. Чаще всего встречается *apokteinō*, это слово употреблено около семидесяти пяти раз. Переводчики Септуагинты использовали данный термин свыше ста пятидесяти раз (обычно как эквивалент еврейского *hārag*). Его исходное значение, по-видимому, сводится к лишению кого-либо жизни насильственным путем и может относиться к умышленному или неумышленному убийству, казни. Чаще всего его можно обнаружить в евангелиях и в Откровении, а в посланиях Павла — редко. Этот термин в большинстве случаев употребляется применительно к тем, кто провозглашает Слово Божие (Мф. 14:5; 23:30; Мк. 6:19; Ин. 16:2; об убийстве вестников Божиих) и осужден на смерть. Смерть угрожает ученикам (Деян. 21:31; 23:12-14), как и свидетелям (Отк. 6:11; 11:7). Данное слово может иметь и переносный смысл (2 Кор. 3:6; Еф. 2:16; грех толкает человека на вражду, которая убивает на кресте), в притчах (Мф. 23:37; Мк. 12:5-12) или в пророчествах (по отношению к ученикам в «апокалипсисе Матфея» — Мф. 24:9). Оно употребляется по отношению к Христу в предсказании о Его страстях (Мк. 8:31; 9:31; 10:34). Суд Божий осуществляется через умерщвление (Отк. 6:8; 9:15-18; 19:21); со смертью Христа была убита вражда (Еф. 2:15-16).

Эпизодически при речи об убийстве используются и другие термины. Лука нередко прибегает к термину *anairēō*, означавшему разделаться, *покохнѹть* с кем-либо — как правило, насильственным путем (Лк. 22:2; Деян. 9:24; 16:27; 23:15; 26:10). Новозаветный термин для умышленного убийства (*phoneuō*) употребляется Матфеем

в формулировке шестой заповеди (Мф. 5:21; 19:18) и Павлом в изложении сути закона (Рим. 13:9; см. Иак. 2:11). К числу других терминов относятся «избить» (в расширенном смысле — «убить»: *diacheirizō*; о смерти Иисуса на кресте; Деян. 26:21 {синод. «умертвить» и «растерзать»}), «умертвить» (*thanatōō*; Деян. 5:30; 1 Пет. 3:18; Рим. 7:4; 8:36; 2 Кор. 6:9; также «предать смерти» Мф. 27:1; Мк. 13:12; 14:55; {синод. «умертвить»}), «убить» (*sphazō*; 1 Ин. 3:12). Новозаветный термин для обозначения заклания носит ритуальный характер (Лк. 15:23, 27, 30). Он может употребляться по отношению к тельцам (Мф. 22:4), пастве (Ин. 10:10), к пище для Петра в (Деян. 10:13; 11:7), к пасхе (Лк. 22:7), к Христу в качестве пасхального Агнца (1 Кор. 5:7), а также Павлом при сравнении языческих и иудейских жертвоприношений (1 Кор. 8:4-13; 10:25-30).

Марк У. Чавалас

См. также: УБИЙСТВО; ВОЙНА.

Литература: L. Conene, *NIDNTT*, 1:429-30; M. Greinberg, *JBL* 78 (1959): 125-32; J. J. Finkelstein, *TAPS* 71 (1981): 1-89; H. Fuhs, *TDOT*, 3:447-57; H. McKeating, *VT* 25 (1975): 46-68; R. de Vaux, *Ancient Israel*.

КАСАНИЕ, ПРИКОСНОВЕНИЕ (TOUCH)

Осуществление физического контакта двух предметов. Еврейское слово *naga* и греческое *haptō(-omai)* — основные библейские термины, обозначающие «касание». В дополнении к своим обыденным смыслам они связаны с несколькими важными богословскими темами.

Ветхий Завет. *Могущественное прикосновение Бога.* Обращаясь к понятию *прикосновения*, Ветхий Завет несколькими способами изображает всемогущество Бога. Хотя Бог создал все сущее посредством сказанного им Слова (Быт. 1), в Быт. 2:7, 21-22 указано, что Бог собственноручно сформировал мужчину и женщину из праха земного. Такие обороты, как «Господь Бог Саваоф коснется земли, — и она растает» (Ам. 9:5), или «прикасается к горам, и дымятся» (Пс. 103:32; 143:5), выражают Его верховное владычество над всем творением. И напротив, идолы бессильны. Они бесчувственны, неспособны на прикосновение: «есть у них руки, но не осязают» (Пс. 113:15).

Библейское выражение «наложить руку» может означать «покарать, отомстить». О Боге так говорится, когда Он судит Египет

(Исх. 7:4), Израиль (Иер. 15:6) и народы (Иез. 39:21). Упования нечестивых не могут отвлечь прикосновение Божьего бича (Ис. 28:15; Иер. 14:15). И наоборот, касающийся народа Божьего «касается зеницы ока Его» (Зах. 2:8) и сам будет наказан.

Своим прикосновением Бог обращает сердца людей к Себе (1 Цар. 10:26), очищает их от греха (Ис. 6:7; Иер. 1:9) и передает им божественную истину (Иер. 1:9; Дан. 10:16, 18). Израиль также получает наставление придерживаться Бога, познавая Его пути (Пр. 4:4; Ис. 64:7).

Касания сатаны ограничены Богом. Бог ограничивает власть сатаны и его возможности вредить людям. В случае Иова, сатана не мог тронуть его вне дозволенных Богом пределов (Иов 1:12; 2:6).

Прикосновения и нравственная чистота. Ветхозаветные законы, регулирующие ритуальную чистоту, запрещают прикосновение к нечистым вещам, в основном к пище (Лев. 11; Вт. 14:1-21), к телесным выделениям (Лев. 15) и к мертвому телу (Чис. 19). Они имели гигиеническое и религиозное значение, предупреждая распространение болезней и обособляя Израиль от его древних соседей, у которых не было законов против многих из этих нечистых обычаев. В конечном счете, однако, они раскрывают истины о святости и благодати Бога и о греховном состоянии человечества. С одной стороны, святость Бога была строгой: под страхом немедленной смерти никому не было позволено прикасаться к горе Синай, когда на ней пребывала Божья слава (Исх. 19:12), а прикасаться к священным принадлежностям скинии запрещалось всем, кроме Аарона и его сыновей (Чис. 4:15; ср. 2 Цар. 6:6-7). С другой стороны, Бог в Своей благодати даровал эти запреты (Лев. 27:34), чтобы Его народ мог иметь к Нему доступ. Связь их с нравственной чистотой явствует из стиха Лев. 7:21: «если какая душа, прикоснувшись к чему-нибудь нечистому... будет есть мясо мирной жертвы Господней, то истребится душа та из народа своего». Эти законы помогают выявить требования к очищению, благодаря которому человек может приблизиться к Богу, и наоборот, ожидания Бога относительно сохранения нравственной чистоты Его народом.

Новый Завет. В Новом Завете присутствуют те же самые мотивы прикосновения, но теперь они связаны главным образом с Иисусом Христом.

Могущественное прикосновение Иисуса. Во всех четырех евангелиях описывается власть, которую прикосновение Иисуса имеет над природой, болезнями и смертью. Что касается творения как такового, Иисус ходит по водам (Мк. 6:45-56 и параллельные места); дважды, взяв в руки скудное количество еды, умножает ее, так чтобы насытились многотысячные толпы (Мк. 6:30-44 и параллельные места; Мк. 8:1-3 и параллельное). Что касается исцеления тела, прикосновение Иисуса избавляет людей от различных недугов и воскрешает мертвых. Три греческих выражения используются в качестве синонимичных: *haptesthai*, «коснуться», *kratein tēs cheiros*, «взять за руку», *epitithēnai ten cheira*, «возложить руки». Примерами здесь служат прокаженный (Мк. 1:41 и параллельные), лежащая в горячке теща Симона Петра (Мф. 8:15 и параллельные), некоторое количество больных людей (Мк. 6:5; Лк. 4:40), двое умерших подростков (Мк. 5:41 и параллельные места; Лк. 7:14), слепые (Мф. 9:29; Ин. 9:6), бесноватые (Мк. 9:22-25), глухой и косноязычный человек (Мк. 7:33), отрок, одержимый духом нечистым (Мк. 9:27), женщина, которая была скорчена (Лк. 13:13), и раб с отсеченным ухом (Лк. 22:51). Многие также исцелились, прикасаясь к Иисусу или к Его одежде (Мк. 3:10 и параллельное; Мк. 5:25-34 и параллельные; Мк. 6:56 и параллельное). Именем Иисуса в ранней Церкви осуществлялись с помощью прикосновения такие же чудесные исцеления больных и воскресение мертвых (Деян. 2:43; 3:1-16; 9:17; 19:12).

Прикосновение к воскресшему Иисусу как христианская апология в первом столетии. Сомнения учеников относительно воскресения Иисуса из мертвых и Его последующих явлений им породили раннехристианскую апологию исторической достоверности телесного воскресения Иисуса. Решающее значение для этой апологии имел физический контакт учеников с воскресшим Иисусом: «они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему» (Мф. 28:9); «осажайте Меня и рассмотрите» (Лк. 24:39); «подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои» (Ин. 20:27). Это Тот Иисус, Которого «осажали руки наши» (1 Ин. 1:1). Физические прикосновения учеников к воскресшему Иисусу, несомненно, составили часть из тех «многих верных доказа-

тельств», которые Он предоставил им перед Своим вознесением (Деян. 1:3).

Наши грехи затрагивают Иисуса. Испукая человечество от греха и духовной смерти, Иисус понес в Своем теле наш грех, тем самым приняв на Себя смертное наказание за него: «Он взял на Себя наши немощи, и понес наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис. 53:4-5, 11; ср. 1 Пет. 2:24; 1 Ин. 3:5; 2 Кор. 5:21).

Касания сатаны ограничены Иисусом Христом. В Новом Завете возможности сатаны вредить верующим тоже ограничены божественной властью; в данном случае это делает «рожденный от Бога» Иисус Христос (1 Ин. 5:18 {синод. «рожденный от Бога» в этом месте понимается как верующий}). Здесь действие Иисуса уникальным образом параллельно действию Яхве.

Прикосновения и нравственная чистота. Различия в отношении прикосновения между случаем Закона и Евангелия не могли бы быть больше. В случае Закона те, кто ему послушен, под страхом смерти должны удерживаться от того, чтобы приблизиться к месту, где присутствует Бог (Евр. 12:18-21); но во втором случае верующие через Кровь Христову навеки приступают к самому присутствию Бога (Евр. 12:22-24). Соответствующее требование к верующим, следовательно — жить святой жизнью, подобающей при этих взаимоотношениях близости (Евр. 12:14-17, 25-29), которые ныне имеют духовную природу, но станут физической реальностью после возвращения Иисуса (ср. Отк. 21:1 — 22:5). Верующие должны удаляться от зла (1 Пет. 2:11; 1 Фес. 4:3; 5:22; ср. Кол. 2:21; 1 Тим. 4:3) и придерживаться Бога и Христа, подражая в своей жизни Иисусу (ср. Мф. 11:12; Лк. 16:16).

Г. Дуглас Вакуолтер

См. также: АНТРОПОМОРФИЗМ.

Литература: R. Stevenson, *Hasting's Dictionary of Christ and the Gospels*, 2:736-37; N. Turner, *IDB*, 4:675; R. Grob, *NIDNTT*, 3:859-61.

КЕРИГМА см. БЛАГОВЕСТИЕ

КНИГА, КНИГА ЖИЗНИ

(BOOK, BOOK OF LIFE)

В древности на Ближнем Востоке написанное слово считалось могущественной силой. И в Египте, и в Вавилоне на письменность смотрели как на святыню, дар, по-

сланный непосредственно богами. Хотя Яхве не посылал письменность в качестве особого дара народу Израиля, Он пользовался письменностью в Своих отношениях с людьми. В особых случаях Он использовал письменность для передачи сообщений напрямую — например, десять заповедей или надпись на пиру Балтасара. Священнописатели отмечают также, что Бог, как и люди, использовал письменность в функции «учета и контроля». Бухгалтерская книга Бога называется «Книгой жизни».

Тяжелый разговор умоляющего Моисея с разгневанным Яхве после сооружения золотого тельца иллюстрирует ветхозаветные представления о Книге жизни. Моисей умоляет Бога простить израильтян либо, в противном случае, выполнить его просьбу: «изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал» (Исх. 32:32). Яхве отвечает, что вычеркнет всех, кто согрешил; и наказание последует незамедлительно. В Книге жизни содержится список праведных. С учетом сосредоточенности Ветхого Завета на божественном вознаграждении и наказании в этой жизни оказывается, что благословенные люди, входящие в данный список, получают свое благословение здесь и сейчас, а вычеркнутые из Книги будут страдать при жизни, а не в грядущей вечности. Псалмопевец знает об этом, когда просит Бога: «положи слезы мои в сосуд у Тебя, — не в книге ли они Твоей?» (Пс. 55:9) — а про своих врагов говорит: «да изгладятся они из книги живых» (Пс. 68:29).

В Новом Завете эта бухгалтерская книга превращается в вечный реестр небесного гражданства. В античном мире гражданство было не автоматически предоставляемым правом, а строго охраняемой привилегией. Граждане подлежали особой регистрации, и доступ к их привилегиям был ограничен. В евангельском рассказе о семидесяти учениках, посланных в мир, Иисус обещает им, что их имена будут написаны на небесах (Лк. 10:20). В послании к Сардийской церкви небесное гражданство — отмеченное в Книге жизни — обещано тем, кто победит мир (Отк. 3:5). В день последнего суда все, кто не записан в Книге жизни, будут брошены в озеро огненное (Отк. 20:15).

Томас У. Дэйвис

Литература: А. А. Anderson, *Psalms (1 — 72)*; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10.000 — 586 B.C.E.*

КОВЧЕГ ЗАВЕТА

(ARK)

Покрытый золотом деревянный ящик из дерева (акации) размерами 2,5 × 1,5 × 1,5 локтя, символизировавший у израильского народа присутствие Бога. Впервые упоминается в Исх. 25:10-22 среди принадлежностей скинии. На крышке ковчега были расположены два крылатых существа, называемых херувимами. Они были обращены лицами друг к другу, а их распростертые крыла соприкасались. Для переноски ковчега к нему были все время прикреплены два шеста, свидетествовавшие, что народ Израиля и его Бог не имеют постоянного места обитания. Даже когда ковчег был окончательно установлен в Святом-святых храма, шесты остались на месте (3 Цар. 8) в качестве напоминания, что Бог обитает среди сынов Израиля, но может и покинуть их.

Практическим назначением ковчега было хранить и укрывать некоторые священные предметы. По ранним упоминаниям о ковчеге, в нем содержались только скрижали завета, заключенного на горе Синай (Исх. 25:16; 3 Цар. 8:9), отчего произошло распространенное выражение «ковчег откровения» или, как вариант, «ковчег завета Господня» (Чис. 10:33). По более поздним сведениям, в ковчеге находились мана небесная и жезл Аарона (Евр. 9:4). Ковчег имел значение и в военных делах — он указывал народу Израиля путь в пустыне (Чис. 10:33), его обносили вокруг стен Иерихона (Нав. 6:1-14) и принесли в стан, готовясь к битве с филистимлянами (1 Цар. 4:5).

Писание связывает с ковчегом физическое присутствие Бога. Моисей в пустыне обращается к ковчегу как к Господу (Чис. 10:35). Ковчег действительно был священным, одинаково опасным как для друзей, так и для недругов. Филистимляне ощутили его святость и, опасаясь его силы, поместили ковчег в храм Дагона, но кончили это несчастьем для Дагона (1 Цар. 5:8). Благословение перед священным ковчегом иллюстрируется историей об умерщвлении Озы, который коснулся ковчега рукой, чтобы удержать его от падения (1 Пар. 13:10).

В храме ковчег располагался в Святом-святых. Когда святыня обрела постоянное пристанище, богословские представления о ковчеге изменились. Крышку ковчега стали считать престолом Бога, который подерживали херувимы, оставляя место меж-

ду своими крылами в качестве сидения. Небезынтересно, что Соломон установил в храме огромных херувимов по сторонам ковчега, отделив таким образом весь ковчег и окружающее его пространство в качестве места для Бога. Соломон хотел устроить место, где Бог мог бы «пребывать вовеки» (3 Цар. 8:13). Езекия в поисках божественной помощи против ассирийцев воззвал к «Богу Израиля, сидящему на херувимах» (4 Цар. 19:15).

Ковчег исчезает из библейской истории после Соломона (не считая краткого упоминания во 2 Пар. 35:3, где Иосия приказывает левитам больше не носить ковчег на раменах). Это упоминание может отражать представления евреев после плена как о царе Иосии (новом Давиде, который имеет право указывать левитам, что им делать), так и о самом ковчеге.

После возвращения к Господу, согласно пророку Иеремии, о ковчеге не будут вспоминать и не будут перемещать его, поскольку «престолом Господа» назовется Иерусалим (Иер. 3:16-17 — единственное у всех пророков упоминание ковчега). В новом храме, который увидел Иезекииль, ковчега нет. Ковчега там не будет, потому что в новом царстве Бог станет не просто Богом Израиля, обитающим в ограниченном пространстве, но явит Себя Богом всех народов, правящим по новому завету. В Отк. 11:19 (единственное упоминание в Новом Завете {о ковчеге завета говорится также в Евр. 9:4}) ковчег возвращается под непосредственную опеку Бога, священный, но уже без какой-либо функциональной нагрузки. В Новом Завете носителем завета и средоточием божественного присутствия является Сам Христос.

Томас У. Дэйвис

Литература: R. G. Boling and G. E. Wright, *Joshua*; R. de Vaux, *Ancient Israel*; M. Haran, *Temple and Temple Service in Ancient Israel*.

КОЛОССЯНАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ (COLOSSIANS, THEOLOGY OF)

Введение. Краткое и адресованное церкви, которую основал не Павел, Послание к колоссянам имеет тем не менее огромное значение, отмечая центральную роль Иисуса Христа как Исполнителя спасительных дел Бога. Оно подчеркивает, что те, кто принадлежит Иисусу, должны лишь черпать из средств, которые Бог дает им через Иисуса, чтобы обрести благословение. Это послание известно как одно из тюремных посланий

(наряду с посланиями к ефессянам, Филимону и филиппийцам). Хотя кое-кто полагает, что оно было написано учеником Павла, традиционно его связывают с именем самого Павла и с его заточением в Риме; датируется это послание примерно 61 или 62 г. по Р. Х. Главная цель послания — переубедить колоссян, столкнувшихся с ложным учением, которое видело в аскетизме средство испытать присутствие Бога более глубоким и значительным образом. Павел описывает благословения Бога, действующего через Посредника — Ходатая Иисуса, который есть Господь. Тем самым Павел опровергает лжеучение и закладывает основу для провозглашения призвания Церкви. Таким образом, мы рассмотрим учение Павла о Боге, о Иисусе, о данной ереси и о задаче Церкви. Указанные четыре темы — центральные в учении, которое апостол, стремясь исполнить возложенное на него Богом служение, излагает в Послании к колоссянам.

Деятельный Бог Спаситель. Послание начинается с пожелания благодати колоссянам, которые пребывают в вере и любви, притекающих из Божьего благовестования истинной надежды (Кол. 1:3-8). Этот дар свидетельствует о благодати дел Божьих (Кол. 1:6). После вступительного благословения Павел описывает Божьи дела более подробно. Бог руководит ходом спасения. Прибегая к военной греческой терминологии, Павел рассказывает, что Бог «избавил» верующих от мрачной власти сатаны и «ввел» их в Царство Своего возлюбленного Сына (Кол. 1:13-14). Богу благоудобно было действовать через посредническое служение Своего Сына, Который есть Его образ и в Ком обитает вся полнота Божества (Кол. 1:15, 19; 2:9). По сути, Бог хотел, чтобы Сын имел превосходство среди всего творения, как это явствует из дел Сына в творении и искуплении (в особенности же это видно в воскресении Сына — Кол. 1:15-20).

Дела Бога простираются, кроме избавления, и на преображение. Он также обеспечивает верующим полноту жизни, которую по благодати дарует тем, кто во Христе (Кол. 2:10). Такое преображение описывается как «обрезание», которое совершает Бог, погребая нас в крещении и воскрешая через веру для новой жизни (Кол. 2:11-12). Этот в высшей степени символический образ спасения реально показывает новое ро-

ждение и новую жизнь, которые Бог дарует и осуществляет. Итак, Бог «оживляет» (Кол. 2:13), прощая грешников, не взыскивая с них их долг за грех и одерживая через Христа и распятие победу над теми, кто противостоит человечеству (Кол. 2:13-15). В результате всякий рост происходит благодаря приближению ко близости ко Христу, а не через какие-то религиозные установления и обычаи послушничества (Кол. 2:19).

Павел говорит об этом еще раз, когда подчеркивает, что жизнь верующего «сокрыта... в Боге» (Кол. 3:3). Именно поэтому Павел может обращаться к верующим как к «избранным Божиим» (Кол. 3:12), ведь Бог с самого начала и до конца деятельно участвует в их спасении. Поэтому и нужно восхвалять Бога (Кол. 1:3, 12; 3:16) и обращаться к Нему с ходатайством о стойкости верующих (Кол. 4:2-4). Божья власть, провидение и промысел Божий являются для Павла главными темами.

Разумеется, дела Бога этим не исчерпываются. Он — Тот, Кто направляет служение Павла (Кол. 1:1, 25). Таким образом, Павел призван вместе с другими раскрыть богатство славы, которую Бог благоволил показать Своим святым и в особенности язычникам (Кол. 1:26-29). Павел называет эти богатства тайной, упованием славы, которая есть Христос в верующих (Кол. 1:26-27). В центре Божьих дел находится Христос, и именно через Христа приходят зрелость и слава (Кол. 2:2; 3:3-4).

Иисус Христос — Ходатай, Посредник, Господь. Главенствующая роль Христа очевидна с самого начала послания. Павел — Его апостол (Кол. 1:1), и братья с сестрами через Него обретают свое положение избранных (Кол. 1:2). Фактически, именно на Иисуса Христа обращена их вера и от Него исходит твердая «надежда на уготованное... на небесах» (Кол. 1:4-5; 3:3-4). Бог, чтобы спасти их, вырвал их из объятий сатаны и даровал им близость с Христом, передав под Его власть (Кол. 1:13-14). Форма прошедшего времени в Кол. 1:13-14 показывает, что это преобразование уже состоялась, хотя его последствия простираются в будущее — к тому, что еще грядет (Кол. 3:3-4). Это упоминание исходящих от Христа благ важно для построения послания, ведь прежде чем затронуть проблему, с которой столкнулись колоссяне, Павел

напоминает им об изобилии благ, уже ими обретенных.

Насколько велик Тот, в Чье Царство они вошли? Ответ на этот вопрос является целью той части послания, где воспевается Христос (Кол. 1:15-20). Этот текст уходит корнями в иудаистское учение о мудрости и в великое исповедание деяний Бога в творении (ср. Быт. 1:1; Иов 28:23-28; Пс. 94:6-7; 99:3; Пр. 8:22; Прем. 7:22-27; Сир. 24). Мудрость обнаруживается прежде всего остального не в Торе, а в Том, Кто есть образ Бога невидимого. Он воплощает в Себе свойства Бога и обладает божественной властью в качестве Того, Кто участвовал в самом творении. Как первенец всего творения (Пс. 88:28) Он превосходит любых властителей. Все сущее на земле и на небе, видимое и невидимое, независимо от степени духовной власти, создано Им и подчиняется Ему. Он поддерживает творение и правит Царством, к которому принадлежат святые. Иисус выступает в качестве суверенного посредника творения, обладающего божественными прерогативами.

Далее в послании Павел говорит об этом еще раз, указывая, что Иисус сидит одесную Бога (Кол. 3:1). Чтобы понять, что и для чего делает Бог, достаточно устремить свой взор на Иисуса (Кол. 2:2-3).

Этот гимн Христу свидетельствует не только о Его роли при сотворении мира, но и о Его посреднической роли в искуплении. Это искупление охватывает не одно лишь человечество, оно также распространяется на все творение — и земное, и небесное (Кол. 1:18-20). Эта власть начинается с Церкви, где Христос есть глава, начальник и начаток, первый воскресший из мертвых. Он первый провозгласил качества нового человечества, искупленного для обновленной жизни. Его первенство всесторонне не только потому, что Он сотворил вселенную и поддерживает ее; Он есть также способ и образ ее искупления. В этой власти проявляется воля Бога на то, чтобы Иисус был отражением божественной полноты (Кол. 1:19). Это примирение началось на кресте.

Павел, рассматривая это искупительное служение на личном, а не на космическом уровне, напоминает, что и отчужденные, и враждебные грешники были примирены через смерть Иисуса, чтобы тех, кто постоен в вере, можно было отделить в качестве избранных Богом (Кол. 1:21-23). Хри-

стос не только Ходатай, Он и Посредник, Который дает благодать.

Именно поэтому Павел считает Церковь настолько отождествленной и настолько объединенной со Христом, что называет ее Его Телом. Христос основал ее собственной смертью. В сущности, для Павла пострадать за эту Церковь — значит «восполнить недостаток... скорбей Христовых» (Кол. 1:24), потому что когда страдает Церковь (как Тело Христово), страдает Христос. В таком корпоративном единстве отражается пребывание Христа в сообществе верующих, великая Божья тайна (Кол. 1:27).

Быть во Христе — значит стремиться к зрелости, которая приходит с Ним (Кол. 1:28). Эта богословская реальность дает Церкви способность к единению и любви. Эти истины о Христе подразумевают, что вера может сочетаться с порядком (Кол. 2:2-4). Когда человек отходит от такой сосредоточенности на Христе, начинаются невзгоды (Кол. 2:8). И человек должен руководствоваться в поступках реальностью отношений со Христом, которую Павел называет жизнью «по Христу» (Кол. 2:8). Христос — Тот, Кого верующие приняли в качестве Господа, и в Нем они и должны идти дальше, поскольку Он — источник их способностей, мудрости и знания (Кол. 2:2-6). Поэтому и спасение можно назвать «обрезанием Христовым», ведь они избраны для Него (Кол. 2:11). На протяжении стихов Кол. 2:9-15 Павел снова и снова повторяет, что все происходящее происходит «в Христе» и «с Христом». Поэтому Павел также говорит, что Христос есть тело, субстанция жизни, а все прочие учения, которые дают якобы жизнь — лишь тени (Кол. 2:17).

По сути дела, существование верующего до такой степени связано со Христом, что Павел говорит об умирании вместе с Христом для стихий мира и о воскресении с Ним (Кол. 2:20 — 3:11). В таком словоупотреблении повторяется символика Кол. 2:9-15. Оно отражает такое изменение идентификации и принадлежности, в результате которого жизнь человека определяется уже не стандартами, средствами и сотворенными силами этого мира, но волей Бога, Которым он был спасен во Христе. «Помышлять о горнем» означает не прятаться или отступать, а соответствовать божественным качествам новой жизни, которую Бог дал верующим (Кол. 3:1-17). В

сущности, можно говорить об Иисусе как о «новом человеке» или «новом человечестве», в котором пребывают представители разных народов, обретая обновление в соответствии с образом Божиим (Кол. 3:10-11).

Таким образом, Христос — это посредник и проводник благодати, источник жизни. У откликнувшегося на эту реальность в сердце будет властвовать мир Божий (Кол. 3:15) — Слово Христово обильно вселится в верующего (Кол. 3:16), и все свои дела человек будет совершать с осознанием принадлежности Христу (Кол. 3:17). Власть Христа определяет наши взаимоотношения (Кол. 3:18, 20, 24). Иметь долю в дарах Его благодатной власти означает посвятить свою жизнь прославлению Его власти. Такова богословская суть Послания к колоссянам, которая позволяет верующим противостоять искушающему их лжеучению (Кол. 2:4). В чем же конкретно заключалась проблема, которую Павел решал, излагая это учение о Христе?

Колосская ересь. Первый намек на проблему появляется в Кол. 2:4. Павел говорит о вкрадчивых словах и об опасности прельщения. Сообщество колоссян относится к числу здоровых (Кол. 2:5), и Павел не хочет, чтобы что-то сбило их с пути. Распространившееся же там ложное учение является особенно изощренным, так как пользуется плодами религиозного рвения. Оно соблазняет обещаниями более глубокого общения с Богом, общения даже более значительного, чем то, что дает Христос (Кол. 2:16-23). И требует определенных действий. Оно призывает к дисциплине и самопожертвованию. На первый взгляд, такая возможность более близкого общения с Богом должна быть привлекательна для людей, стремящихся познать Его. Однако Павел считает, что подобные обещания обусловлены жизнью по стихиям этого мира, а не по Христу (Кол. 2:8).

Неоднократно обсуждалось, была ли подразумеваемая здесь ересь эллинистической или иудаистской. Те, кто склонялся к эллинистическому варианту, говорили о влиянии гностиков или мистических религий. По-видимому, более правильно считать, что влияние было эклектическим, сочетающим в себе черты обеих культур. Ссылка на соблюдение субботы (Кол. 2:16) вносит оттенок иудаизма, в то время как сосредоточенность на аскетизме и на небесных посредниках вроде ангелов свидетельствует

об эллинистическом уклоне, хотя при этом более вероятно, что проявляется влияние мистиков, нежели гностиков. Ключ к пониманию лжеучения содержится в спорном стихе Кол. 2:18. Распространены два варианта его прочтения, и выбор между ними достаточно труден. Ключевой является фраза «служение Ангелов».

При первом варианте прочтения в этой фразе видят желание еретиков «поклоняться ангельским существам». Понимаемая в таком смысле ересь должна была иметь глубоко эллинистическое происхождение, поскольку еврейский монотеизм вряд ли стал бы поклоняться этим духам-посредникам. Однако в результате становится маловероятным и сам этот вариант прочтения: разве было бы подобное поклонение привлекательно для Церкви, изначально преданной Иисусу?

При другом варианте фраза значит: «увидеть, как поклоняются ангелы». Иными словами, лжеучение сосредотачивается на видениях, в которых открывается небесное поклонение ангелов. Чтобы прийти к такому опыту и проникнуть в сферы жизнедеятельности Самого Бога, человек должен приготовить себя с помощью молитв, поста и служения, подчиненного строгой дисциплине. Предложение подобного, более прямого, общения с Богом могло бы оказаться привлекательным для церкви, где стремятся к близости с Ним. Те, кто критикует данный вариант толкования, доказывают, что евреев не удалось бы увлечь вероучением, в котором, в противовес монотеизму, царство ангелов превозносится столь высоко, однако подобные аргументы свидетельствуют о непонимании данного варианта. Присутствием ангелов лишь подчеркивается присутствие верующего перед Богом и не предполагается поклонения им. В таком варианте лжеучения монотеизм отнюдь не ущемлен; напротив, налицо стремление к его высшему проявлению! Мы считаем этот вариант наиболее правдоподобным прочтением стиха Кол. 2:18.

В иудаизме существуют прецеденты подобного подхода к духовности, например, течение, известное под названием «мистцизма Меркавы» (*Merkabah mysticism*). Это ссылка на Иез. 1 и колесницу престола Божьего, которую увидел Иезекииль. В этом учении говорится о многодневном посте для подготовки к путешествию на небеса, к Богу, чтобы увидеть Его и поклоняю-

щиеся Ему сонмы ангелов (Филон, *Som.* 1.33-37; *Mos.* 2.67-70; 1QH 6:13; 1 Еноха 14:8-25; 2 Вар. 21:7-10; *Апос. Abr.* 9:1-10; 19:1-9; *Asc Isa.* 7:37; 8:17; 9:28,31,33). Человек может отправиться в «путешествие» и в конце концов достигнуть непосредственного присутствия Бога. Таким образом, в этом лжеучении упор делается на аскетическом смирении, на видениях, суровой набожности, укрощении плоти и правилах, определяющих, чего нельзя есть, и какие дни соблюдать (Кол. 2:16-23). Все это предназначено для подготовки к духовному опыту, якобы превосходящему то, что уже дано Христом.

Павел относится к этому предложению сверхдуховности с осуждением. Он говорит, что этот путь является, в сущности, обесцениванием результатов служения Христа (Кол. 2:18). Это лишь тени (Кол. 2:17), а не сама жизнь. Лжеучение не способствует власти над плотью и не имеет никакой ценности (Кол. 2:23). Оно игнорирует Христа, Который есть источник роста тела (Кол. 2:19). Поэтому Павел называет его философией по преданиям человеческим и по стихиям мира, философией, которая по сути является пустым обольщением (Кол. 2:8). Важно отметить, что недовольство Павла философией направлено не на синологику атеизма, а на течение, устремленное к Богу и божественному, но способом, искажающим все, что дано Христом.

Этим желанием ощутить небеса объясняется также, почему Павел использует такой обращенный к высшему язык, когда характеризует дела Христа. Представление о воскресении вместе с Христом и устремлении помыслов к горнему подразумевает, что верующий уже вошел в отношения с божественными силами небес, так что отпадает необходимость в путешествии в присутствие Бога. Бог призывал Свою Церковь не отрешиться от мира и ожидать грядущего великого общения с Собой, а, напротив, жить в мире, причем жизнью, в которой проявляется отражение праведных качеств и нравственности людей, познавших Бога (Кол. 3:1-17). Верующие могут жить так безбоязненно, поскольку знают, что однажды Бог завершит то, что начал, и заберет их в Свою славу. Путь на небеса пролегает не через аскетизм, а через веру. Таким образом, Павел призывает Церковь в первую очередь познавать волю Божью и соответст-

вывать всему, что означает быть «новым человеком».

Природа и задача Церкви. Три места являются ключевыми для этого аспекта богословия. Во-первых, Церковь характеризуется как «тело Христа» (Кол. 1:18). В этом образе отражена часть власти Сына, связанная с Его Царством (Кол. 1:12-20). Царство есть нечто большее, чем Церковь, однако Церковь входит составной частью в его структуру. Церковь — это место, где власть Бога и божественные атрибуты отражаются для мира, поскольку Церковь несет в себе свет, о чем более определенно, чем в данном послании, сказано в Послании к ефесянам (Еф. 1:19-23; 5:7-14).

Во второй характеристике нового сообщества верующих говорится о новом человеке и новом человечестве — этом воплощении нового сообщества с Богом во Христе, где «нет ни Еллины, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3:10-11). Новый человек — это не внутреннее качество человека (то есть не его новая природа), но место, где пребывают народы. Это означает, что Церковь была образована в качестве сообщества, система ценностей которого отличается от мирской системы ценностей, в чем и проявляется особый характер Церкви. Человек должен отождествить себя с ней и принять ее ценности. Этим объясняются проповедь нравственности и нового способа построения отношений с другими людьми в Кол. 3:5 — 4:6. Это сообщество должно жить по-иному, потому что Бог преобразил его членов в людей иных, знающих о себе, что они избраны Богом (Кол. 3:12).

Этими мотивами объясняется молитва Павла в начале письма (Кол. 1:9-14). Он хочет, чтобы колоссяне исполнились осознанием воли Божьей. Божья воля — это не касающиеся Бога факты и не догадки относительно желания Бога о том, где человеку находиться и что ему делать. В данном тексте воля Бога — это качества, которыми должен обладать человек как личность, раз он получил дары, которые Бог предоставил верующим. Такое понимание воли Бога подразумевает, что человек не только совершает вверенные ему Богом дела, но и приносит в этих делах плод (Кол. 1:10). Принести плод — означает не то, что дело сделано до конца, а то, *как* оно сделано. Какие качества его личности проявились в

этом деле? При этом человек «возрастает в познании Бога» (Кол. 1:10). Здесь человеку необходимо укрепление, наполняющее жизнь великодушием, терпением и радостью (Кол. 1:11), поскольку принадлежать к детям Бога значит отличаться от того, как живет сей мир. В конечном счете эта жизнь, наполненная благодарностью Отцу за Его дела спасения (Кол. 1:12-14). Такова жизнь верующих, о которой Павел молится и которую он называет достойной Бога, угодной Ему, жизнью человека, исполненного осознанием воли Божьей. Эта тема послания настолько важна, что упомянутый в Кол. 4:12 сотрудник Павла Епафрас молится о том же. Истинные верующие совершенны и исполнены всем, что угодно Богу.

Итак, Послание к колоссянам в конечном счете посвящено делам Отца в Сыне ради людей, которых Он призвал, чтобы передать Свое откровение и явить Свое присутствие на земле. Это новое сообщество верующих должно сознавать, что те дары, которые уже дал Бог, и есть все необходимое для выполнения возложенной на них задачи жить такой жизнью, которая славит Бога. Любые предположения, о том, будто человеку необходимо что-то сверх приверженности уже открытому для него Христом, есть заблуждение. Благословение приходит от Бога только через Господа Иисуса Христа, и угодная Богу жизнь обеспечивает человека всем, что дает Ходатай и Посредник.

Даррелл Л. Бок

См. также: ЦЕРКОВЬ; ПАВЕЛ, АПОСТОЛ.

Литература: R. Argall, *CTJ* 22 (1987): 6-20; F. O. Francis, *Conflict in Colossae*; E. Lohse, *Colossians and Philemon*; P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*.

КОРИНФИЯМ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ

(CORINTHIANS, FIRST AND SECOND, THEOLOGY OF)

Многие современные толкователи полагают, что эсхатология, учение о конце времени, занимает центральное место в мышлении апостола Павла и начинается с его утверждения о сосуществовании двух веков. В раннем иудаизме время делилось на две последовательные эпохи: сей век и век грядущий. Первый из них характеризуется грехом и страданиями, следствиями падения Адама. Грядущий век наступит, когда придет Мессия, а вместе с Ним — праведность и мир. В сущности, грядущий век является синонимом Царства Божьего. Однако в раннем христианстве принималось, что жизнь, смерть и воскресение Иисуса

Христа знаменовали парадигматический сдвиг, который привел к переплетению этих двух веков. Грядущий век Царства Божьего вступает в свои права уже в сем веке. Иными словами, эти два века ныне существуют одновременно, и христиане живут в их пересечении. Об этой идее обычно говорят как об эсхатологическом сопряжении «уже да/еще нет». То есть расцвет грядущего века уже занялся вместе с первым пришествием Христа, но век этот еще не наступил в своей полноте — полностью он наступит при втором пришествии Христа.

Довольно распространенное в трудах Павла слово *aeon* (век) свидетельствует, что это учение является основой его богословия. Можно также продемонстрировать, что эта идея — о наложении двух веков — служит ключом и для понимания 1 и 2 Коринфянам. Говоря вкратце, эсхатология — всеохватная тема, в рамках которой и следует толковать эти послания.

В сочетании с вышеупомянутыми эсхатологическими представлениями в богословии 1 и 2 Коринфянам вносит свой вклад еще одна проблема: сущность спора Павла с коринфянами. Коринфская церковь хотя и была любима Павлом, тем не менее представляла собой в его служении постоянный источник неприятностей. Самоослепление коринфян с несомненностью было вызвано той или иной переоценкой эсхатологии. Коринфяне, очевидно, верили, что Царство Божье уже полностью наступило и что они, как святые, уже царствуют в нем и судят (1 Кор. 4:5, 8). Поскольку они усматривали в своем обладании Духом Святым и сопутствующими Ему харизматическими дарами доказательство наступления эсхатона, конца времени (1 Кор. 12 — 14), им ничего больше не оставалось делать, кроме как наслаждаться благословениями свободы (ср. их употребление в пищу мяса, принесенного в жертву идолам, — 1 Кор. 8; 10) и свободы тела, проявляющейся в разнообразных видах заблуждений, например, в распушенности (1 Кор. 5 — 6) и аскетизме (1 Кор. 7). По-видимому, коринфяне верили, что крещение магическим образом связало их с Христом и Духом, так что вечера Господня защищает их от любого физического вреда (1 Кор. 10 — 11). В сущности, коринфяне думали, что они приобрели статус ангелов — отсюда их стремление говорить ангельскими языками (1 Кор. 13), по-

ловое воздержание в браке (1 Кор. 7; ср. Лк. 20:34), признание полного равенства полов (ср. 1 Кор. 11; 14, в т.ч. равные права мужчин и женщин при богослужении) и тому подобное.

К тому времени как Павел писал 2 Коринфянам, его взаимоотношения с коринфской общиной стали напряженными. В 1 Коринфянам Павел в основном обращался к домашним, внутрицерковным проблемам, теперь же он вынужден ответить на требования читателей предоставить доказательство своего апостольского призвания (требования, несомненно, выдвинутые внешними для Церкви самозванцами, отрицавшими удостоверение этого всем служением Павла). Главный критический выпад, который Павел счел необходимым опровергнуть в данном послании, — это отрицание его апостольского призвания по той якобы причине, что у Павла было явлено недостаточно силы и славы (см. 2 Кор. 3:1 — 7:16; 10:13). Его противники утверждали, будто случившиеся с ним несчастья не позволяют считать его истинным апостолом. В сущности, оппоненты Павла ошибочно верили, что грядущий век с его зримой силой и славой уже полностью наступил, и не оставляли в своем богословии места для суровой реальности века сего. Во 2 Коринфянам Павел постарался исправить это заблуждение, излагая представления о сочетании двух веков в динамическом сопряжении.

Следовательно, можно утверждать, что это наложение двух веков привносит свой оттенок в основные богословские категории, встречаемые в Посланиях к коринфянам, — в собственно богословие, в христологию, сотериологию, пневматологию и экклезиологию.

(Собственно) богословие. Что касается собственно богословия (изучения Бога) в 1 и 2 Коринфянам, то одной из главных развиваемых здесь тем служит Царство Божье. Термин *царство* (*basileia*) встречается в Первом послании пять раз (1 Кор. 4:20; 6:9-10 [дважды]; 15:24, 50). Эта концепция была дорога еврейским апокалиптическим священнописателям, которым была свойственна вера в то, что сей век может исправиться только при наступлении Царства Божьего или грядущего века (см. Ис. 40 — 66; Дан. 2:44; 1 Еноха 6 — 36; 83 — 90; Сивиллины прорицания 3:652-656; 2 Вар. 39 — 40; 3 Езд. 7 и т.д.). Для Павла Царство Божье уже наступило (1 Кор. 4:20; 15:24)

благодаря распятию и воскресению Иисуса (1 Кор. 1:18 — 2:5; 15:1-22), но еще не полностью (1 Кор. 6:9-10; 15:50). Это представление о Царстве Божьем в 1 и 2 Коринфянам выходит за пределы терминологии. Павел говорит о двух главных результатах зарождения Царства Божьего в сем веке: 1) появление Божьего народа; 2) поражение врагов Бога. Оба эти следствия отмечены эсхатологическим сопряжением «уже да/еще нет».

Появление Божьего народа. Одним из четких признаков пришествия Царства Божьего на землю служит образование Церкви, нового народа Божьего (1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1). Это группа людей, которых Павел среди прочего называет «святыми» (1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1). Оба названия, «Церковь» и «святые», напоминают о ветхозаветном обозначении Божьего народа, евреев, и свидетельствуют, что новозаветные верующие являли собой воссоздание духовного Израиля (ср. 1 Пет. 2:9-10; Рим. 2:28-29; Гал. 6:16 и т.д.). Христиане действительно являются царством священников в Боге. Более того, верующие призваны к общению с Богом через Его Сына Иисуса (1 Кор. 1:9; 15:23-28; ср. Кол. 1:12-13 и т.д.); эта ссылка, несомненно, отражает веру Павла в то, что с воскресением Иисуса наступило долгожданное мессианское Царство. Фактически христиане уже начали царствовать в духовном царстве Христа и потому должны вести себя соответственно (1 Кор. 6:2-3). Более того, образование нового Божьего народа завета во Христе (2 Кор. 3:1-18) означает не что иное, как новое творение (2 Кор. 5:17).

Однако появление нового Божьего народа еще не завершено; полностью этот народ сформируется по возвращении Христа. Нынешняя борьба верующих с грехом подтверждает эту суровую реальность (1 Кор. 6:9-10), как подтверждает ее и еще только предстоящее воскресение их тел (1 Кор. 15:50).

Поражение врагов Бога. Вторым основным результатом появления Божьего Царства, зародившегося в сем веке благодаря пришествию Христа, выступает поражение врагов Бога. Еврейские и христианские апокалиптические священнописатели верили, что наступление правления Бога на земле ознаменуется поражением сил зла (см. Иез. 38 — 39; Дан. 7; 2 Фес. 2; Отк. 20 и т.д.). Согласно Посланиям к коринфянам, этот перелом начался с первым пришестви-

ем Христа. После Его смерти на кресте и воскресения из гроба мудрость века сего, с ее склонностью не подчиняться Богу, стала уходить (1 Кор. 1:27-29; ср. 1 Кор. 7:29-30). То же самое справедливо в отношении переходящих властей века сего (1 Кор. 2:6), кого бы ими ни считать — бесов или правителей, а скорее, тех и других вместе, ведь первые питают своей силой последних). В результате Христос через таких Своих служителей, как Павел, берет в плен врагов Бога, отправляет их на смерть (2 Кор. 2:14-17; ср. Кол. 2:15) и разрушает их духовную цитадель словом Своей власти (2 Кор. 10:3-6).

Но было бы трагической ошибкой полагать, что враги Бога — поверженный противник. Согласно Павлу, они все еще живы и вмешиваются в дела человеческие, ослепляя умы неверующих (2 Кор. 4:3-4), а при возможности — и христиан (1 Кор. 10:20-21; 2 Кор. 6:14-18; 11:13-14). И по-прежнему величайший из врагов Бога — смерть — остается в силе (1 Кор. 15:25-27, 53-56). Тем не менее триумвират зла (грех, диавол, смерть) — это враг побежденный, и судьба его предрешена. Распятием и воскресением Христа было предопределено его поражение; парусия (второе пришествие Христа) поставит печать на их судьбе. Первое Его пришествие было подобно времени начала боевых действий, тогда как второе будет подобно дню победы.

Христология. Возможно, главным пунктом христологии Посланий к коринфянам является то, что благодаря смерти на кресте и воскресению Иисуса Мессии из гроба пересеклись два века. С первым пришествием Христа воцарился грядущий век. Это, по Павлу, сторона *уже* свершившегося в эсхатологическом сопряжении веков. Однако грядущий век *еще не* достиг своей кульминации; он существует в контексте нынешнего века, который исчерпает себя только при втором пришествии. Мы опишем эту двусторонность, обратив внимание на следующие важные места текста.

Согласно 1 Кор. 1:18-25, распятие было поворотным пунктом смены веков. Смерть и последующее воскресение Иисуса стали средствами, с помощью которых Бог начал развенчивание нынешнего века (ср. 1 Кор. 2:6-8). Хотя распятие Иисуса для нехристиан — нелепость и признак слабости, для тех, кто спасен, это мудрость и сила Бога.

В 1 Кор. 10:11 продолжается мысль о том, что со смертью и воскресением Христа воцарился грядущий век, при этом христиане описываются как «достигшие последних веков». Признаком такого зарождения грядущего века стала жертвенная смерть Христа (1 Кор. 10:16; ср. 1 Кор. 5:7; 11:23-25; 2 Кор. 8:9). Павел развивает эту тему в 1 Кор. 15:3-4, где, в контексте данной главы, подтверждает ту истину, что смерть и воскресение Христа принесли христианам несколько благословений конечного времени. 1) Общее воскресение в конце времени было спроецировано назад, в нынешнее время, на воскресение Христа, первенца из умерших (1 Кор. 15:12-22). 2) Грядущее мессианское царство, в котором евреи чаяли воцариться над своими врагами на земле, ныне становится реальностью благодаря небесному служению Христа и доступно для верующих (1 Кор. 15:23-28). 3) Отныне в сердце христиан поселилось чаяние эсхатологической славы, — провозвестник небесного существования (1 Кор. 15:41-57). 4) Обещание послать Духа Святого всему Божьему народу в грядущем веке (Иез. 36:25-28; Иоиль 2:28-32 и т.д.) теперь осуществляется через Христа, «Духа животворящего», Который есть «последний (eschaton) Адам» (1 Кор. 15:45). То же фундаментальное положение утверждается в 2 Кор. 5:15-17, где Павел прямо объявляет, что смерть и воскресение Христа привели к появлению нового творения, движущей этической силой которого является любовь к другим людям. Сходное высказывание содержится во 2 Кор. 3:1 — 4:6. Прибегая к метафоре нового завета, Павел настаивает, что это новое установление, основанное на смерти и воскресении Христа, принесло в сердца христиан вечную славу (ср. 1 Кор. 15:11-22, 42-49), и они теперь должны распространять Благоую Весть среди окружающих.

Тем не менее только при втором пришествии Христа грядущий век наступит окончательно. К тому времени нынешнее, невидимое славное царствование Христа на небесах сделается видимым на земле (1 Кор. 11:26; 16:22); в христианах благодаря этому воссияет невидимая ныне слава, преобладающая их земные тела (1 Кор. 15:50-57; 2 Кор. 4:16 — 5:10). Только при втором пришествии настанет то, что «совершенно» (1 Кор. 13:10). Таким образом, согласно Посланиям к коринфянам, даже Христос ме-

жду Его первым и вторым пришествием живет в этом пересечении двух веков.

Сотериология. В 1 и 2 Коринфянам мы обнаруживаем некую многозначность в том, что касается представлений Павла о спасении, которая может быть объяснена пересечением двух веков. Согласно взглядам апостола, человек, который во Христе, спасен (грядущий век уже наличествует), но это спасение не завершено (грядущий век еще не наступил полностью). В этом отношении следует остановиться, в частности, на трех терминах: спасение (*sōterios*), освящение (*hagios*) и слава (*doxa*). Эти три слова по смыслу сотериологичны и связаны с эсхатологическим сопряжением двух веков.

Первое из них, *спасение*, в тексте посланий встречается повсеместно. В ряде случаев его значение заведомо эсхатологическое. В 1 Кор. 1:18-31 Павел описывает противоречивый отклик, с которым сталкиваются христиане. Поскольку они приобщились к распятию Христа, они стали жителями века грядущего и, соответственно, получили благословение спасения (ср. 1 Кор. 7:16; 9:22; 10:33; Рим. 1:16). Поскольку их вера — во Христа, они получают божественное одобрение и становятся причастниками мудрости и силы Бога. Но в то же самое время христиане остаются жителями века сего, и потому их приверженность кресту вызывает недовольство у нехристиан; для последних Благая Весть есть лишь свидетельство недомыслия и слабости.

Слово *спасти* встречается также в 1 Кор. 9:22, где подразумеваются те, кто приобщился к Христу (ср. 2 Кор. 2:15). Они — «достигшие последних веков» (1 Кор. 10:11), однако их спасение еще не завершено (1 Кор. 9:24 — 10:13). Бремя века сего тянет их вниз и угрожает ослабить их преданность Богу, искушая их повторить ошибки древнего Израиля (1 Кор. 10:1-10). Павел и сам ощущает угрозу от искушений этого мира (1 Кор. 9:24-27), которые есть общий удел всех верующих (1 Кор. 10:12-13). Однако Бог верен и поддержит всех, кто полагается на Него (1 Кор. 10:13).

О сопряжении «уже да/еще нет» идет речь в двух других ключевых текстах Посланий к коринфянам, посвященных теме спасения. В 1 Кор. 15:1-2 Павел напоминает своим читателям, что их спасение основано на Благой Вести: «Евангелие... которое вы и приняли... которым и спасаетесь».

Однако это спасение зависит от того, будут ли коринфяне привержены Благой Вести. Иначе вера их будет тщетна. Сходное утверждение мы обнаруживаем в 2 Кор. 6:2, где Павел объявляет, что день спасения настал. Тем не менее коринфяне могут лишиться этого дара, если не признают Павла апостолом благодати (2 Кор. 6:1 — 7:2). В положительном же случае их покаяние пред Богом и признание Павла Его служителем обеспечит им спасение (ср. 2 Кор. 7:10).

Вторым термином в Посланиях к коринфянам, имеющим сотериологическое содержание, является слово *освящение*, означающее обособленность святых. С одной стороны, коринфяне (в данном случае, как и все верующие) освящены или избраны для Бога во Христе (1 Кор. 1:2, 30; 6:11; [ср. 1 Кор. 3:16-17]). Тем не менее, несмотря на их высокое положение в качестве святых (1 Кор. 1:2), тот факт, что коринфяне по-прежнему живут в нынешнем веке (1 Кор. 3:18), погружает их в неизбежную борьбу с грехом. В результате возникает длинный перечень их неправедных деяний, в том числе раздоры (1 Кор. 1:10-17), приверженность плотскому (1 Кор. 3:1-15), одобрение разврата (1 Кор. 5:1-13), даже личное в нем участие (1 Кор. 6:16-18; ср. 1 Кор. 7:2), стяжничество (1 Кор. 6:1-8) и злоупотребление христианской свободой (1 Кор. 8:1-13). Если коринфяне будут упорствовать в этом греховном поведении, их спасение окажется под угрозой (1 Кор. 6:9-10; ср. 2 Кор. 13:5). Исцелит же их в этой борьбе прославление Бога в их телах (1 Кор. 6:19-20), которое возможно несмотря на то, что грех продолжает раздувать духовную войну против них (и всех христиан) до тех пор, пока грядущий век не наступит полностью.

Третий относящийся к сотериологии термин в Посланиях к коринфянам — *слава*. Для апостола Павла со смертью и славным воскресением Иисуса Христа воцарилась слава грядущего века (1 Кор. 15:42-49). Это с очевидностью следует из таких мест, как 2 Кор. 3:1 — 4:6 и 2 Кор. 4:16 (ср. Рим. 8:17-30; Кол. 3:4 и т.д.). Однако эта слава обитает в сердцах христиан (2 Кор. 3:18; 4:6), она еще не преобразила их тела. Последнее произойдет только при втором пришествии (см. 1 Кор. 15:50-56; 2 Кор. 5:1-5). А тем временем, поскольку христиане продолжают жить в этом греховном веке, в жизни они будут испытывать страдания

(2 Кор. 1:1-22). Павел тоже страдает ради праведности и в служении своему Господу в этом нынешнем мире (1 Кор. 4:9-13; 15:30-32; 2 Кор. 4:7-15; 6:3-10; 11:23-32; 12:7-10). Страдания не ставят под сомнение апостольское призвание Павла, а наоборот, подтверждают его. И напротив: ложными апостолами в сущности являются те, кто преувеличивает значение зримой славы и относится к страданиям с досадой, думая, что христиане — «Божьи люди», творящие сверхъестественные знамения и чудеса (см. 2 Кор. 5:12; 11:13-15). А согласно апостолу Павлу, поскольку верующие живут в пересечении двух веков, они обладают славой в своих сердцах, одновременно страдая телом.

Пневматология. Учение Павла о Духе Святом открывает глубоко эсхатологическую по своему характеру перспективу. Согласно учению Павла и ранней Церкви, Святой Дух является несравненным знаменем того, что грядущий век наступил. В Посланиях к коринфянам со Святым Духом связаны три идеи: мудрость, храм Божий и духовные дары.

Мудрость. В 1 Кор. 2:1-16 мудрость и Святой Дух тесно связаны. Мудрость Бога понималась иудейскими апокалиптическими священнописателями как раскрытие божественных замыслов святым людям Божиим и, таким образом, была близка к представлению о *тайне*. Такое познание истины само по себе было пророческим предвкусением грядущего века (Дан. 9:20 — 12:3; 1 Еноха 63:2,32; 48:1,49; 3 Езд. 14:25, 38-40; 2 Вар. 54:13; Отк. 4 — 22). Сходным образом у Павла христиане причастны к мудрости Бога, поскольку им ниспослан Дух и они понимают божественную тайну времен (ср. 1 Кор. 2:1-16 и Рим. 11:25-36; Еф. 1:15-23; 3:14-21; Кол. 2:9-23). Однако коринфяне, хотя они и обладают мудростью Духа, продолжают жить в сем веке. Поэтому они прельщаются его «мудростью», пусть даже это происходит в противоречии с волей Бога (1 Кор. 1:20; 2:6; 3:18).

Храм Божий. Хотя пребывание Бога с народом Израиля и среди него является весьма распространенной темой Ветхого Завета, Израиль никогда не отождествлялся с Божиим храмом. Такое отождествление переносится на предвосхищаемый грядущий век (Ис. 28:16; Иез. 40 — 48; Юбил. 1:18; 4QFlor.; 1 Еноха 91:13 и т.д.). Следо-

вательно, для Павла заявление о том, что христиане и Церковь ныне представляют собой храм Божьего Духа, было не чем иным, как эсхатологическим провозвестием: храм конца времени уже воздвигнут (см. 1 Кор. 3:16; 6:19-20; 2 Кор. 6:16-18). Сходные представления о храме Божьем можно обнаружить во 2 Кор. 1:22 и 2 Кор. 5:5 — Дух Святой является залогом воскресения тела (ср. Рим. 8:23; Еф. 1:14).

Тем не менее ниспослание Святого Духа выступает еще не полным вознаграждением, но лишь напоминанием, что нынешние тела верующих хотя и образуют храм, однако подвержены тлению и смерти, а поэтому могут лишь свидетельствовать о будущем славном воскресении. Именно эти положения необходимо было услышать коринфянам, потому что в своем вновь обретенном энтузиазме по поводу Святого Духа они склонны были полагать, что Царство Божье уже полностью наступило и что они уже обрели воскресение тела в сем веке (см. 1 Кор. 4:8; 15:12-28). Более того, подражание коринфян «духу» этого порочного века вело к извращению той истины, что они являются храмом Божьего Святого Духа: они разделялись и тем самым разоряли его (1 Кор. 3:12-17), они имели связи с блудницами, оскверняя этим храм Божий (1 Кор. 6:15-18), и в целом предавались идолопоклонству (2 Кор. 6:14-18).

Духовные дары. Духовные дары служат осязаемым доказательством того, что Дух Святой обитает в верующих, а в силу этого также и знамением того, что рассвет грядущего века уже занялся. Каждый из даров, упомянутых в Посланиях к коринфянам, может быть понят в эсхатологическом смысле. Считалось, что при сошествии Святого Духа дар пророчества среди Божьего народа обновится (ср. 1 Кор. 14 с Пс. 73:9; Пл. И. 2:9; Иоиль 2:28-32). Мы уже отмечали апокалиптический оттенок мудрости (ср. также знания). Дары учительства и проповеди также имели эсхатологический оттенок благодаря содержанию учения и проповеди, сводившемуся к керигме, центром которой было утверждение о том, что рассвет грядущего века уже занялся (ср. 1 Кор. 12:28 и Деян. 2 — 3). Дар различения духов служит для того, чтобы отличать истину от заблуждения в последние дни (ср. 1 Кор. 12:10, 29 с 1 Тим. 4:1; 2 Тим. 4:1-5). Языки и толкование языков связываются Павлом и коринфянами с ожидаемым восстановле-

нием рая, особенно это касается времени богослужений в церкви. Дары веры (1 Кор. 12:9; 13:2), чудодейства (1 Кор. 12:10, 28) и исцеления (1 Кор. 12:9, 28) продолжают славное служение Иисуса через Его Церковь и являются индикатором сошествия на землю мессианского царства. И наконец, дары вспоможения (1 Кор. 12:28) и управления (1 Кор. 12:28) обеспечивают, соответственно, необходимую поддержку и руководство для Божьего народа в последние дни. Однако для Павла *charismata* (дары) не являются самоцелью. Дары есть только средство для достижения цели, а цель эта — любовь, вечная этика грядущего века.

Экклезиология. Слово, использовавшееся Павлом и первыми христианами для обозначения мессианского сообщества верующих, — *ekklesia*. Возможно, данный термин соответствует ветхозаветному слову *qāhāl* в том отношении, что христианское сообщество является продолжением Израиля, Божьего народа. Послания к коринфянам подтверждают фундаментальное представление Павла о том, что Церковь выступает еще одним знамением того, что рассвет грядущего века уже занялся, хотя день этот еще не наступил полностью. Данную истину иллюстрируют пять аспектов Церкви: метафора Церкви (Тело Христово), церковные таинства, церковная служба, церковные пожертвования и статус членов Церкви.

Главной метафорой для Церкви в 1 и 2 Коринфянам является Тело Христово. Павел использует эту метафору в первую очередь для того, чтобы продемонстрировать взаимосвязь единства и различия в сообществе верующих. Если, как полагают многие библеисты, эта метафора порождена личностью Адама в частности и еврейской концепцией корпоративной личности в целом, тогда ее эсхатологический оттенок за счет этого лишь усугубляется. Тело Христово можно тогда рассматривать в качестве эсхатологического Адама (1 Кор. 15:45), нового человечества последнего времени, появляющегося на исторической сцене. Однако, как с очевидностью следует из обращений Павла к коринфской церкви, оно продолжает существовать в сем веке. Об этом факте свидетельствует его неустоявшееся поведение и незавершенное созревание.

Согласно 1 и 2 Коринфянам, у Церкви два таинства — крещение и причастие. Первое

отмечает вхождение в Царство Божье и в грядущий век, но не способно магическим образом уберечь верующих от суда над ними за их непослушание. Причастие же символизирует страдания Христовы и, возможно, предвосхищает грядущий мессианский пир. Но и оно не отвращает божественный суд от тех, чья жизнь подрывает единение Церкви.

Церковное служение в 1 и 2 Коринфянам, как мы уже отмечали раньше, сосредотачивается на использовании сообществом даров Святого Духа (1 Кор. 12 — 14), которые являются предвосхищением восстановленного рая. Однако сумятица в умах коринфян и злоупотребление такими эффектными дарами, как языки, служит серьезным напоминанием о том, что грядущий век еще не наступил полностью; совершенство еще не обретоно (1 Кор. 13:9-13).

Не исключено, что церковные жертвования также имеют для Павла эсхатологическое значение. Сборы пожертвований среди неевреев для нужд еврейских верующих в Иерусалиме (1 Кор. 16; 2 Кор. 8 — 9; ср. Рим. 15:16-33) вполне могли расцениваться Павлом в качестве прообраза паломничества всех народов к Сиону, которое предсказывалось в Ветхом Завете и в иудаизме и должно было свидетельствовать о конце времени. Однако Павел осознавал также, что это событие может задержаться (ср. 1 Кор. 15:50-58 и 1 Кор. 16:1-4).

И наконец, статус христиан, как он описан в 1 и 2 Коринфянам, также отмечен эсхатологическим сопряжением «уже да/еще нет». Поскольку рассвет грядущего века уже занялся, а с ним начал уходить век нынешний (1 Кор. 7:29-31), между христианами возникает равенство в том, что касается их пола (1 Кор. 11:11-12) и социального положения (1 Кор. 7:17-24). Тем не менее, поскольку сей век продолжает оказывать свое влияние, сохраняется иерархическая структура и зависимость в отношениях мужчин и женщин (1 Кор. 11:1-11; 14:34-35), а также социальные роли хозяев и рабов (1 Кор. 7:20-24).

Марвин Пейт

См. также: ПАВЕЛ, АПОСТОЛ.

Литература: F. L. Arrington, *Paul's Aeon Theology in 1 Corinthians*; J. C. Beker, *Paul The Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*; R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament*; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology*;

C. M. Pate, *The Glory of Adam and the Afflictions of the Righteous. Pauline Suffering in Context*; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*; A. C. Thiselton, *NTS 24* (1978): 510-26; A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology Against Its Graeco-Roman Background*.

КОРЫСТОЛЮБИЕ см. АЛЧНОСТЬ

КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ

(CAPSTONE; CORNERSTONE)

{В английских переводах Библии используются разные слова: *capstone* (то есть верхний, венчающий постройку камень — в Ветхом Завете) и *cornerstone* (то есть камень, который кладется на углу в фундамент здания — в Новом Завете), но, поскольку в Синодальном переводе в обеих частях Библии используется сочетание *краеугольный камень*, мы объединили две статьи оригинала *Capstone* и *Cornerstone* в одну, состоящую, соответственно объединенным статьям, из частей I и II}.

I. Английское слово *capstone* — архитектурный термин, означающий верхний камень здания или стены. Если же он запирает вершину арочного свода, он называется *замковый* камень. Слово *capstone* (верхний камень) встречается в Ветхом Завете дважды (NIV: Пс. 117:22; Зах. 4:7 {синаод. «камень, сделавшийся главою угла» — Пс. 117:22; также см.: Иов 38:6; Ис. 28:16}). В Зах. 4:7 определенно имеется в виду камень наверху храма. Значение слова в Пс. 117:22 более туманно (*keystone*, «ключевой камень» — JB; *capstone*, «верхний камень» — NIV; *cornerstone*, «краеугольный камень» — NRSV). Это еврейское слово в Септуагинте переведено как *kephalēn gōnias*, буквально — *глава угла* (в Новом Завете соответствующий термин нашел применение пять раз [Мф. 21:42; Мк. 12:10; Лк. 20:17; Деян. 4:11; 1 Пет. 2:7]). В Пс. 117:22, очевидно, говорится о царе, который был низложен, но затем признан в качестве законного правителя. Иисус вспоминает этот псалом в притче, которая относится к Израилю, не признающему в Нем Мессию (Мф. 21:33-44 и параллельные). В Деян. 4:11 Петр цитирует Пс. 117:22, чтобы защититься от иудейских нападков.

Во всех этих случаях следует признать, что *венечный, верхний камень* и *краеугольный камень* — одинаково хороший перевод. И только в 1 Пет. 2:7 чаша весов склоняется в пользу *краеугольного камня*. Что касается трех мест Писания — Пс. 117:22; Ис. 8:14; 28:16 — то все они одинаково чет-

ко указывают на первенство Иисуса, а в двух из них (Ис. 28:16; 8:14) определенно говорится о камне на углу здания.

В Зах. 4:7 речь, очевидно, идет о венчающем стену камне, в остальных же местах предпочтительней говорить о краеугольном камне, подразумевая, что Христос был отвергнут теми, кто должен был признать Его (строители = иудейские лидеры); Бог же возвысил Христа, сделав Его самым важным камнем, который скрепляет все сооружение.

II. *Cornerstone* — архитектурный термин, дважды использованный в Новом Завете (НВ: 1 Пет. 2:6; Еф. 2:20) для обозначения прославленного Иисуса как главного камня в основании Церкви, краеугольного камня, на котором держится все строение. Новый Завет ссылается на два ветхозаветных стиха о грядущем Мессии (Ис. 28:16; Зах. 10:4). В Ис. 28:16 пророк излагает слова Бога, адресованные непосредственно правителям в Иерусалиме, которые хвалились, что они неуязвимы для жизненных невзгод, поскольку сами могут обеспечить свою безопасность. Бог сказал, что их безопасность мнимая, потому что Он положит камень на Сионе, камень драгоценный, который действительно надежен, и этот камень — отнюдь не тогдашние властители. Захария дополняет это обетование, говоря, что краеугольный камень будет из колена Иудина (Зах. 10:4). Павел выстраивает эту концепцию в Еф. 2:20, где говорит, что Иисус Христос — краеугольный камень, пророки и апостолы служат камнями в основании, а все здание (Церковь) есть святой храм в Господе. Петр использует эту идею более сложным образом, объединяя три стиха пророков (Пс. 117:22; Ис. 8:14; 28:16). Камень, положенный на Сионе (Ис. 28:16), драгоценен для верующих, но в качестве камня, помещенного «во главу угла» (*eis kephalēn gōnias*), то есть занимающего крайне важное, превознесенное положение (Пс. 117:22), он является камнем преткновения и соблазна (Ис. 8:14) для тех, кто отказывается верить. Метафора представляется очевидной: краеугольный камень является источником либо благословения, либо суда, в зависимости от отношения к нему человека. Некоторые современные толкователи, начиная с Дж. Джеремаяса в 1925 г., предлагали другую точку зрения, различая эти два камня и считая краеугольный камень одной сущностью, а камень

«во главе угла» — другой (то есть вечным или замковым камнем). Трудно себе представить буквально, как можно преткнуться о венчающий здание камень, однако иногда метафоры действительно бывают натянутыми. В любом случае, смысл в том, что Иисус Христос непосредственно укрепляет все здание Церкви. Это было предсказано пророками древности и исполнилось при боговоплощении. Те, кто верит, благословенны, а те, кто претыкается об этот избранный Богом Камень, осуждены.

Уолтер А. Элуэлл

См. также: ЦЕРКОВЬ.

Литература: J. Jeremias, *TDNT*, 1:791-93; H. Kramer, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, pp. 267-69; R. J. McKelvey, *NTS* 8 (1961-62): 352-59.

КРАСОТА

(BEAUTY)

Значение в Ветхом Завете. Восхищение красотой — постоянная тема во всем Писании. Кроме того, в Библии содержится всесторонне разработанная концепция красоты. Таким образом, речь не идет о красоте ради самой красоты. В Ветхом Завете особенно высокая оценка дается красоте природы. Бог объявил, что Его творение хорошо (Быт. 1). В псалмах выражается восхищение совершенными творениями Бога (Пс. 8; 18:2; 28; 103). Бог сотворил Свой мир совершенным, устроив так, чтобы в долинах били родники, росла трава для животных, а движением луны отмечалась смена времен года. Мировоззрение евреев, любующихся созданной Богом красотой природы, резко отличается от языческого мировоззрения окружающих народов, в силу которого они полагали, будто в мире существуют только зло.

Человеческая привлекательность. В качестве привлекательных описываются как женщины, так и мужчины. Люди иногда используют косметические средства, чтобы выглядеть более красивыми (Ис. 3:18-24). Сара (Быт. 12:11), Ревекка (Быт. 24:16), Авигя (1 Цар. 25:3), Рахиль (Быт. 29:17), Ависага (3 Цар. 1:3-4), Вирсавия (2 Цар. 11:2-3) и Есфирь (Есф. 2:7) особо выделялись своей красотой. Однако физическая привлекательность вторична по сравнению с благочестием и работоспособностью (Пр. 31:10-31; см. также 1 Тим. 2:9-10; 1 3:3-5). Автор Песни песней изображает прекрасную любовь Соломона к его невесте. Хотя у евреев не было такого культа человеческого тела, как у греков, упоми-

нается о физической привлекательности некоторых мужчин: Давида (1 Цар. 16:12), Авессалома (2 Цар. 14:25), Даниила (Дан. 1:15), Иосифа (Быт. 39:6), Ионафана (2 Цар. 1:23) и даже Моисея в детстве (Исх. 2:2). Одежда тоже может быть эстетически привлекательной (см. Быт. 41:42; 45:22; Исх. 26:36; 28:2; Отк. 3:4).

Описания Бога. В Библии содержится (правда, не выраженное явно) богословие красоты как сопутствующего элемента божественного творческого начала и эсхатологического искупления. Любовь Бога прекрасна, и Его обнадеживающие обетования возвещают «украшение вместо пепла» для Его народа (Пс. 88:18; Ис. 61:3). Для праведного остатка Израиля Бог будет «великолепным венцом и славною диадемою» (Ис. 28:5).

Бог — это Бог славы, и Его слава (Shekiah) всегда пребывает с Его народом (Исх. 16:7; 24:16; 40:34; Лев. 9:6; Чис. 14:10; Вт. 5:24). Было предсказано, что обетованный Мессия, Царь, будет наделен красотой (Ис. 33:17). Однако пророк так говорит о страдающем Мессии: «не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему» (Ис. 53:2).

Красота у Иоанна. Нас в ли удивит, что красота должна будет играть столь существенную роль в библейской эсхатологической драме. Книга Откровения избегает антропоморфизма в описании Бога. Бог представлен как не подлежащее сомнению совершенство. Представление о красоте, таким образом, оказывается более важным, чем простая привлекательность. Красота схожа с Божьей славой (если не полностью тождественна ей). Тот, Кто восседает на вселенском престоле, «видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, подобная смарагду» (Отк. 4:3). Святой город, конечное место обитания, уготованное Божьему народу, великолепно украшен — как невеста для мужа своего (Отк. 21:2).

Красота у Павла. В настоящее время верующие призваны жить так, чтобы во всем быть украшением Господнего учения и чтобы сделать его привлекательным для неверующих (Тит. 2:10). Тех, кто проповедует Благоую Весть, можно назвать прекрасными (Рим. 10:15).

Дэвид С. Докери

КРЕСТ, РАСПЯТИЕ

(CROSS, CRUCIFIXION)

Невозможно переоценить важность распятия в качестве новозаветного богословского мотива. Оно является центром новозаветного богословия спасения и отправной точкой не только для сотериологии, но и для всего христианского богословия. Это средство, с помощью которого мы окончательно и полностью познаем дела Христа, совершенные ради нас. В Евангелии от Марка указано, что именно на кресте мы узнали в Иисусе посланного Богом Спасителя мира (Мк. 10:45; 15:39). И если общее понятие смерти Христа может иметь в новозаветном богословии более всеобъемлющее и даже более глубокое значение, то распятие стоит рассматривать как символ дел Бога во Христе и как побудительную причину, убеждающую нас следовать за Ним.

Распятие Христа находится в центре дел, которые Бог совершил во Христе, благодаря чему «примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19). Наиболее выразительно Павел говорит об этих деяниях Бога в первых главах 1 Коринфянам. Акцент здесь делается на могуществе; крест служит символом могущества Бога, которое людьми воспринимается как слабость. Утверждение в 1 Кор. 1:17, связанное с предыдущим отрывком, служит введением для мыслей, изложенных Павлом в 1 Кор. 1:18 — 2:5. Павел озвучен тем, чтобы «благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова», и заявляет, что распятие и должно по смыслу казаться немудрым. Тем не менее это немудрое Бога одерживает победу над мудростью мудрецов и потому является основой для библейского представления о том, что Божье спасение есть спасение мудрое, поскольку мудр Бог. Мудреца, ученого и философа века сего ошеломляет то, что казалось им немудрым.

Эта связь распятия с мудростью и могуществом Бога замечательна, но, возможно, еще большее значение имеет связь распятия с Самим Христом. Павел заявляет, что проповедует «Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божью силу и Божью премудрость» (1 Кор. 1:23-24). Самим строем этого предложения «Христос распятый» приравнивается ко «Христу, Божией силе и Божией премудрости». Поэтому распятие рассматривается в качестве решающего откоро-

вения о том, Кто есть Христос — мессианское воплощение мудрости Бога и могущества Бога, предсказанное в Ветхом Завете.

Распятие также считается результатом взвешенного Божьего выбора. Бог не пришел к этой мысли по счастливой случайности, но специально избрал немощное и не мудрое мира для того, чтобы посрамить мудрецов и пристыдить сильных. Таким образом, через распятие проявляется четвертая и, возможно, самая неожиданная черта в характере Бога: любовь Его к униженным мира сего. В Ветхом Завете распятие на кресте выступает символом позора (Вт. 21:23; ср. Гал. 3:13-14) и потому не только свидетельствует о крайней степени унижения Христа, но и подразумевает суд над миром сим и всеми его обитателями, которые в качестве «проклятых» должны отождествить себя с распятым Мессией, чтобы обрести спасение от Бога. Следовательно, утверждение в 1 Коринфянам приобретает не только богословский, но и антропологический характер.

Павел продолжает этот разговор, характеризуя самого себя и свои слабости, что становится главной темой 1 Коринфянам. Он заявляет, что обращается к коринфянам не как человек, обладающий красноречием или превосходной мудростью, но как не знающий «ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого; и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша *утверждалась* не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2:2-5). Таким образом, отрывок завершает полный круг и возвращает нас к мудрости и силе распятия, которое представляется немудрым и немощным. Теперь в центре внимания оказывается уже не Христос, а сам Павел, который, будучи служителем Христа, не может явиться иначе, чем в слабости и немудрости. Так распятием определяется третья богословская категория — служение в мире сем. Последнее должно характеризоваться слабостью и немудростью. Разумеется, сущность этого места — полемика с греческой философией, заботящейся не о содержании, но только о красноречии и стиле, а также о могуществе, которое проявляется зримо, но мимолетно, невечно. Поэтому Павел прибегает к силе доводов, основанных на существовании дела и способных на «разрушение твердынь»

(2 Кор. 10:4), и обращается к могуществу страдания и смерти, а не триумфальных побед.

Распятие является средством искупления человечества, и этот факт существен при любом построении богословия распятия, а потому система образов, используемая для описания распятия, стала предметом многих дискуссий. Распятие представлено в качестве «искупления» в знаменитом стихе Рим. 3:24, отождествляющем его со смертью жертвенного животного в ветхозаветном поклонении. Пролитие крови и смерть жертвы являются двумя главными связующими нитями в этой метафоре. Споры относительно этого места вращались вокруг вопроса, является ли смерть Христа просто изглаживанием греха, сделавшего ее необходимой, или же смягчением Божьего гнева, изливаемого на человечество из-за этого греха. Связь с гневом Божиим здесь очевидна; вопрос же, по-видимому, сводится к тому, как понимать этот гнев. В любом случае, его следует рассматривать не в качестве злорадной ярости непредсказуемого в поступках божества, а в качестве взвешенного и обоснованного гнева Святого Израилева, который направлен против зла, не допускающего людей перейти в праведное состояние высшей и наиболее ценной собственности Бога.

В Рим. 3 используется не только религиозная терминология, но и терминология, связанная с оправданием (как в зале суда) и с выкупом (как на невольничьем рынке). В этом контексте распятие Христа выступает платой за грехи человечества и тем самым замещает вынесенный людям приговор, избавляет их от смерти и обеспечивает выкуп, необходимый для того, чтобы освободить рабов из-под власти греха и даровать им жизнь.

И наконец, распятие Христа связано с внешними проявлениями христианской жизни. В Послании к галатам Павел доказывает, что те, кто хорошо начал, должны вернуться к тому, с чего все началось, то есть к распятию Христа. Хотя распятие нечасто упоминается в этом тексте, два ключевых места дают нам понять, что Павел никогда не упускает его из виду. В Гал. 2:19 Павел говорит, что «сораспялся Христу», и уже не он живет, но Христос живет в нем, и что, находясь в теле, он живет верой в Сына Божьего, возлюбившего его и отдавшего за него жизнь. Этот имеющий решаю-

щее значение стих во всей полноте передает отношение Павла к Христу, закону и благодати, изложенное в данном послании. Галаты вернулись к соблюдению закона, с чего начинали, когда получили Святого Духа, уверовав в смысл распятия (Гал. 3:1). Таким образом, хотя Павел настойчиво противопоставляет веру соблюдению закона, рассуждая о возможности претендовать на получение благодати и обрести праведность, в центре его повествования средство, с помощью которого Бог предоставил человечеству такую возможность, — распятие.

Завершающие стихи послания также свидетельствуют о знании распятия для Павла. Те, кто принуждает других совершить обрезание, сами не желают «быть гонимыми за крест Христов» (Гал. 6:12), и Павел восклицает, что он никогда не будет ничем хвалиться, «разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6:14). Таким образом, распятие так же важно для того, чтобы жить христианской жизнью, как и для того, чтобы войти в нее.

Андрю Х. Троттер-мл.

См. также: СМЕРТЬ ХРИСТА; ИИСУС ХРИСТОС.

Литература: E. Brandenburger, *NIDNTT*, 1:389-405; C. B. Cousar, *A Theology of the Cross*; E. M. Embry, *NIDNTT*, 3:865-70; J. B. Green, *DJG*, pp. 146-63; idem, *DPL*, pp. 197-99, 201-9; M. Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*; M. Hengel, *Crucifixion*; A. E. McGrath, *DPL*, pp. 192-97; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; idem, *The Cross in the New Testament*.

КРЕЩЕНИЕ

(BAPTIZE, BAPTISM)

Греческий корень в *baptizein* означает «окупать», «погружать», «топить», отсюда «мыть», «погружаться», «тонуть» (в проблемах). Благодаря иудейским правилам ритуального очищения слово приобрело специфическое религиозное значение, предполагающее «очищение» от всего, что несовместимо с присутствием Бога.

Когда многочисленные неевреи в диаспоре стремились войти в израильское сообщество, то публичное покаяние и принятие закона Моисеева обязательно должно было сопровождаться обрядом погружения в воду, символизирующим и осуществляющим религиозное, нравственное и ритуальное очищение от языческой скверны. Обсуждение этого вопроса евреями древности (отголосок которого слышен в 1 Кор. 10:2) свидетельствует о возникновении такого обряда посвящения прозелитов в дохристиан-

скую эпоху. Именно поэтому крещение Иоанна не нуждалось в пояснениях, хотя подвергалось сомнению право Иоанна совершать этот обряд, а его требование очищения «де Авраама» звучало оскорблением (Мф. 3:7-9; Ин. 1:19-24).

Обряд Иоаннова крещения отличался более сильным упором на покаяние, более глубокой нравственной подоплекой (Лк. 3:3, 10-14, 33) и приобщением к сообществу («ученики Иоанновы» в Мф. 9:14), готовившемуся встретить Мессию (Лк. 3:16-17).

Этот обряд приобрел еще более глубокое значение и большую силу благодаря примеру и служению Иисуса. Почему Иисус, будучи безгрешен, получил «крещение покаяния» — вопрос спорный. Некоторые считают, что Иисус уже знал об уготованном Ему служении в качестве Мессии, «к злодеям причтенного» (Ис. 53:12). Но в Мк. 1:10-11 показывается, что Иисус получил подтверждение правильности этого поступка словами из Пс. 2:7 и Ис. 42:1, когда Он вышел из воды. Поскольку Иисус считал, что учение и крещение Иоанново — «с небес», присоединиться к нему было проявлением «правды», которую Иисусу «надлежит исполнить» (Мф. 3:15; 21:25).

Вместе с подтверждением, что Иисус — Сын Божий, сходит Святой Дух для помощи Иисусу в Его служении. Иисус больше не вернулся к уединенной жизни в Назарете, Он немедленно «возведен» был Духом в пустыню, где подвергся искушениям как Сын Божий (Мф. 4:3, 6) и готовился к Своему мессианскому служению.

В евангелиях не указано, чтобы Христос Сам крестил. Однако призыв Петра в Пятидесятницу, упомянутые Лукой в Деяниях пятнадцать случаев крещения, а также высказывания Павла, Петра и Иоанна не позволяют сомневаться в уверенности первых учеников, что это крещение освящено властью Иисуса, как и возвещает Матфей (Мф. 28:19-20).

Рассказ Луки об апостольском крещении предполагает изначальную связь этого обряда с покаянием и отпущением грехов (Деян. 2:38), с омовением грехов (Деян. 22:16) и вступлением в сообщество верующих. Однако основной упор Лука делает на новых чертах обряда крещения. Хотя евангельская эра начинается с крещения, которое проповедовал Иоанн (Деян. 1:22; 10:37), христианское крещение, дарующее Святой Дух, отличается от Иоаннова (эти слова

приписываются во всех евангелиях Иоанну, а в Деян. 1:5; 11:16 — Иисусу). Это отличие подчеркивается в Деян. 18:25; 19:1-7 и требует повторного крещения водой и (иногда) возложения рук для сошествия Святого Духа. Н с другой стороны, то, что Корнилий и его близкие *уже приняли Духа*, стало для Петра оправданием последующего их крещения (Деян. 10:47; 11:17; ср. 8:14-17). При этом не прослеживается никакого формального обряда приобщения: обряд меняется в зависимости от обстоятельств и сделанных приготовлений. Но связь крещения водой с принятием Святого Духа породила новое сочетание — «крещение Святым Духом» (Мк. 1:8; Деян. 1:5).

В девяти случаях Лука говорит о крещении как о естественном отклике услышавших и принявших благовестие. В четырех из них слышат и крестятся родственники, близкие друзья или домашние; в Деян. 16:14-15; 18:8 не говорится, что домашние уверовали.

Отклик на благовестие об Иисусе, Сыне Божьем и Спасителе, Который был распят, воскрес, прощает грехи, дарует Святого Духа и придет снова как Судия — так кратко, но ясно можно выразить смысл крещения именем или во имя Иисуса как Христа, Господа, Сына Божьего (Деян. 8:37). Сочетанием «во имя» подразумевается данная Иисусом власть на совершение обряда; «во имя» (Деян. 8:16; 19:5) отмечает переход во власть Христа в качестве искупленного Им. В Иак. 2:7 предполагается призыв Христа (прийти)? (если переводить фразу буквально, то вместо синодального «называется» можно поставить «зовётесь», что уже может предполагать зов, призыв); в других местах необратимое публичное признание Христа в качестве Господа (Рим. 10:9-13; 14:9; Флп. 2:11) отмечает решительный переход крестившихся к христианской жизни со всеми ее правами и обязанностями. Такое исповедание при крещении стало прообразом позднейших символов веры; тринитарная формулировка в Мф. 28:18-20 вполне может представлять собой ранний этап в развитии вероисповедания.

Размышления о церковной жизни помогали углубить богословское и этическое значение крещения, не изменяя его условий и не забывая о его изначальном смысле.

Так, Павел, крестившийся через три дня после своего драматичного обращения, очевидно, чувствовал потребность в этом обря-

де, несмотря на враждебное отношение к нему фарисеев (Ин. 1:24-25). Павел на удивление подчеркнуто выделяет его среди непреходящих атрибутов жизни, которые объединяют Церковь (Еф. 4:4; причастие сюда не включено). Он совершал или подтверждал важность крещения на протяжении всего своего служения, хотя не хвалился, что крестил кого-либо, и не одобрял, когда из крещения делали символ христианской благонадежности (1 Кор. 1:13-17). Также он давал понять, что крещение совершают и в тех церквях, которые он не посетил (в Риме, в Колоссах).

Итак, Павел тоже признает изначальный обряд крещения (Рим. 6) и сопровождающее его исповедание Христа как Господа (Рим. 10:9-13), которое, согласно 1 Кор. 1:12-13; 6:19-20 и Гал. 3:29; 5:24, недвусмысленно подразумевает принадлежность ко Христу. Но Павел добавляет еще представление о «запечатлении» знаком владельца — словно собственности, ждущей, пока ее выкупят (Рим. 8:23; 2 Кор. 1:22; Еф. 4:30). Это «доброе исповедание» (1 Тим. 6:12), сделанное при крещении, является откликом на благовестие Павла о страданиях и воскресении Господа, оно стало возможно через благодать Бога и выражает готовность верить, довериться и подчиниться. Павел подчеркивает, что люди спасаются не благодаря своим добрым делам и даже не благодаря доброму делу крещения, а исключительно через веру во Христа (Рим. 3:20; 4:4-5; Гал. 3:2, 11; Еф. 2:8).

Павел сохраняет также изначальное понимание крещения как вхождения в сообщество верующих: «все мы... крестились в одно тело» (1 Кор. 12:13). Некоторые исследователи полагают, что Павел подразумевает именно это, когда говорит: «во Христа крестившиеся» (Гал. 3:27). Они воспринимают его описание христиан, пребывающих во Христе, в виде еkkлeзиологической, церковной формулы: верующий крестится «во всего Христа», причем воскресший Господь является головой, а Церковь — телом. Другие же понимают сочетание «во Христа» как более личные, мистические отношения. Павел, несомненно, подтвердил бы, что истинное крещение дает обращенному обе эти привилегии.

И опять же, Павел продолжает подчеркивать связь крещения с наделением Святым Духом. Именно Святым Духом крестящийся приобщается к Церкви, он пьет живую

воду единого Духа и запечатлевается для окончательного спасения.

О принятии верующими Святого Духа Павел регулярно упоминает, используя глагольную форму, которая подразумевает длительность времени («аористы крещения»), он называет крестившихся «омывшимися Духом» (1 Кор. 6:11) и таким образом, возможно, полагает, что каждый крестившийся «имеет» Духа (Рим. 8:9). Однако он нигде не приводит аргументации, которую использовал в случае с крещением «во Христа»; Павел считает принятие Духа при крещении само собой разумеющимся, а жизнь под властью Духа — нормой христианского существования (Рим. 8:2-5). Но, со всем тем, дарованный при крещении Дух есть лишь задаток, залог, гарантирующий неизмеримое будущее благословение (2 Кор. 1:22; 5:5).

Павел сохраняет также прежнее понимание крещения как омытия грехов, «бани возрождения и обновления Святым Духом», как это названо в Тит. 3:5, очищения невесты Церкви «банею водною посредством слова» (1 Кор. 6:11; Еф. 5:26). Точное соотношение воды, Слова и Духа при таком очищении не определено; они являются составными элементами в обряде, передающем кающемуся сердцу божественное прощение.

Подразумеваемое полное изменение отношений и мировоззрения метафорически выражено двумя способами. Метафора разоблачения и облачения в Кол. 3:8-14 (и шесть параллельных мест) повторяет катехетические указания, уже знакомые первым читателям книг Нового Завета, и прямо отсылает к физическим приготвлениям для «омытия» крещением. Вторая метафора связана с обрезанием, еще одним «очищением», которое требовалось от последователей иудаизма и иногда объяснялось как «отказ от плоти». Павел уверяет новообращенных язычников в Колоссах, что им нет необходимости делать еврейское обрезание, на котором настаивали некоторые иудеисты: «В Нем вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым; бывши погребены с Ним в крещении» (Кол. 2:11, 12). Это единственное упоминание Павлом обряда крещения, параллельно с которым говорится об обрезании. И он сразу забывает об обрезании, чтобы описать производимую крещением перемену в соответ-

ствующих новому времени оборотах: «бывши погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога».

Этот взгляд на крещенскую купель как на могилу, в которой раз и навсегда будут погребены дохристианское я человека и его прежняя жизнь и из которой новое я восстанет к жизни в новом качестве, по-видимому, принадлежит самому Павлу. Он возвращает нас к одной из метафор, которую использовал Иисус, говоря о раскаянии, — к самораспятию (Мк. 8:34; Гал. 2:20; 6:14), и указывает, что крещение есть тот момент, когда обращенный в самом деле принимает свой крест, умирает вместе со Христом для себя, для греха и для мира, а затем возрождается с Ним к жизни, постоянно обновляемой силой Его воскресения (Рим. 6:1-11).

Такая смерть и воскресение со Христом подразумеваются принятием Евангелия. В Послании к римлянам Павел отвергает предположение, будто бы человек, даже если он оправдывается одной верой, может сохранять веру и продолжать грешить. Павел возражает: человек не может постоянно принимать смерть Христа ради своих грехов и вести себя так, будто грех ничего не значит. Покаянная вера, которая дает спасение, неизбежно приводит верующего к такому объединению со Христом в вере, в котором человек умирает вместе со Христом для греха и воскресает вместе со Христом для жизни, отвергающей грех. Вот что выражает, показывает и совершает крещение.

Павел определенно имеет в виду, что *при условии покаяния и веры* акт крещения (который нельзя затем отменить) завершает все, что он выражает, — переход в собственность Господа, вступление в Церковь, принятие Духа, прощение и отпущение грехов. Но Павел столь же однозначно утверждает: все, что декларировано крещением, должно быть подтверждено впоследствии. Крестившиеся должны повиноваться своему вновь обретенному Господу, хранить верность Церкви, к которой они присоединились (Флп. 2:1-4), ходить в Духе и взращивать Его плод (Гал. 5:16-25), считать себя умершими для греха, не позволять греху царствовать (Рим. 6:11-12; 8:5-8; Кол. 3:5, 6). Крестившиеся будут искренне радоваться тому, что *уже* произошло, и сохранят бывшее у них при крещении расположение духа на весь остаток жизни,

глубоко раскаиваясь в каждом случае, когда это им не будет удаваться.

Многие богословы убеждены, что основой для 1 Послания Петра послужила проповедь для вновь крещенных. Бесспорно, послание вполне определенным образом соответствует этой цели (1 Пет. 1:14, 23; 2:2-3, 10, 25) и содержит конкретные указания для старых и новых членов церковного сообщества (1 Пет. 5:1-5). Петр подробно говорит о Благой Вести, о вере, о новом рождении, об очищении, об отказе от плоти, о Духе, о вступлении в сообщество верующих, о признании Христа своим Господом — повторяя многие из уже отмеченных мыслей, относящихся к крещению.

То, что Петр внес нового (1 Пет. 3:21-22), вызывает бесчисленные вопросы. Твердо заявленное утверждение — «нас ныне крещение спасает» — ассоциируется как со словами из Мк. 16:16, так и с «велением» Петра креститься (Деян. 10:48). Но чтобы точно уяснить смысл его слов, требуется внимание. Здесь Петр призывает к «доброй совести» — а именно *такое* спасение человек получает только через крещение, возмное благодаря триумфальному воскресению и вознесению Христа над всеми «властями».

Положение читателей характеризуется в 1 Пет. 3:13-17; 4:1-5, где снова говорится о необходимости и смысле «доброй совести». Угроза преследований вновь упоминается в 1 Пет. 4:12-19, и опять на нее следует отвечать правильным общественным поведением. На таком фоне крещение становится не просто физическим омовением (как в иудаизме, у ессеев и в языческих кругах), но «обещанием Богу доброй совести» и тем же обещанием по отношению к враждебным светским властям — обещанием добропорядочного общественного поведения. Это не гарантирует безопасности, как показали муки Иисуса (1 Пет. 3:18); христиане по-прежнему должны быть готовы безвинно пострадать. Но как Христос победил, так могут это сделать и они, с Его помощью и защитой.

Этот неожиданный призыв имел достаточно подтверждений. В Пятидесятницу Петр увещевал своих слушателей через крещение спастись «от рода сего развращенного». Иоанн Креститель призывал своих слушателей к крещению покаяния как способу спастись от мира, подлежащего суду. Петр вспоминает Ноя и спасшееся

с ним ничтожное меньшинство людей, живших в другом развращенном поколении: лишь восемь душ спаслись *потопом* от суда Господа над тем греховным веком. Используя широкую панораму сравнений, Петр включает в содержание крещения и обещание социально ответственного поведения, а также он гарантирует поддержку и защиту перед лицом зла, угрожающего новообращенным, вплоть до окончательной победы. Крестившиеся становятся участниками непрестанной войны добра и зла, но их Господь уже преодолел врага.

О «сакраментализме» Иоанна сказано так много, что категорически необходимо подчеркнуть: по мнению этого апостола, спасение тоже приходит через *веру* (свыше пятидесяти раз в Евангелии от Иоанна и в 1 Послании Иоанна) в исторически реального Христа (причем пятнадцать раз это особо подчеркнуто), «посланного» Богом из любви (свыше пятидесяти упоминаний) к избранным. Принятие Духа при крещении и предполагающееся вхождение в христианское сообщество у Иоанна столь же очевидны, как и по более ранним источникам (Ин. 3:5-6, 17).

Но Иоанн намного тверже настаивает на необходимости крещения (Ин. 3:5; 13:8-9), на освящении крещения Иисусом (Ин. 3:22, 26; 4:1-2) и на превосходстве христианского крещения по отношению к крещению Иоанна Крестителя (Ин. 1:26-33; 3:25-30). Опуская какие-либо описания крещения Иисуса, Иоанн намеренно принижает значение любого крещения в «память» или подражательного, тем самым подчеркивая, что в крещении имеют значение только переживания верующего.

Без возрождения водой и Святым Духом никто не может увидеть Царство и войти в него или обрести духовную природу. Исцеление слепых омытием по указанию Христа (Ин. 9:11) заставило позднее Церковь называть крещение «просвещением». В словах из Ин. 19:34, столь торжественно выделенных, подразумевается, что одной из целей смерти Христа было именно освящение воды и крови, посредством которых христианский опыт может быть передан и усвоен. В 1 Ин. 5:6-12 приведено обратное положение: продолжающееся свидетельство Духа и таинства в текущем церковном опыте доказывают (вопреки отрицаниям гностиков), что Христос явился во плоти и умер, чтобы мы могли жить.

Во времена, когда писал Иоанн, обряд христианского крещения уже давно устоялся и его духовный смысл и важность были хорошо известны. Однако не существует никакого рассогласования между сакраментализмом Иоанна и верой как средством приобщения к христианской жизни. Таинство есть таинство веры, имеющее исторические корни и передающее свой смысл не мистическим волшебством, а через божественное действие в восприимчивом и верующем сердце.

Таким образом, христианское крещение сохранило ветхозаветные основы библейского учения: сначала Бог дарует благодать, затем человек, ее не заслуживающий, откликается с благодарностью. В Евангелии Бог дарует через Христа прощение, жизнь, Духа: откликом в виде крещения, освященного Христом, человек *выражает* веру в умершего и воскресшего Господа Спасителя, а также *утверждает* свою решимость умереть для прежней греховности и возродиться для новой жизни. Бог не оставляет без внимания эту надежду: Он выполняет все обетования Евангелия, которые верующее сердце может воспринять.

Р. Э. О. Уайт

См. также: КРЕЩЕНИЕ ОГНЕМ; КРЕЩЕНИЕ ДУХОМ СВЯТЫМ; СВЯТОЙ ДУХ; ДАРЫ.

Литература: К. Barth, *Teaching of the Church regarding Baptism*; O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*; M. B. Green, *Baptism*; P. Ch. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*; R. E. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*.

КРЕЩЕНИЕ ДЛЯ МЕРТВЫХ

(BAPTISM FOR THE DEAD)

Эти слова из 1 Кор. 15:29 так и остаются загадочными, хотя для них было предложено свыше тридцати «объяснений». Подстановка других вариантов перевода — «крещение для духовно мертвых», «умирающих», «в память ушедших» и пр. — только умножает проблемы. Заместительное крещение мертвых, практиковавшееся на заре христианской эры, начиная со II в., свидетельствует о влиянии этого стиха, но не отражает смысла, который подразумевался самим Павлом. Павел доказывает, что если Иисус не воскрес, то христианская вера, проповедь, отпущение грехов и надежда напрасны; вот это и есть «крещение для мертвых». Павел не может при этом подразумевать христианское крещение, поскольку никакие условия и достоинства этого крещения, как их толкует Павел, не могут от-

носиться к мертвым. И опять же, следующей своей фразой: «А что касается нас» (NIV) — или: «И мы сами» (NEB {синод. «для чего и мы»}) — Павел отстраняется от такой практики (1 Кор. 15:30).

Если в коринфскую церковь проникло христианство докетического толка, там могли перенять обычай крещения за умерших *душ*: но как тогда это крещение могло бы свидетельствовать о *телесном* воскресении? По модели крещения вместо умерших разрабатывались и некоторые вакхические обряды и ритуалы мистических религий, призванные облегчить доступ в духовный мир и обезопасить путешествие в нем даже для тех, кто уже умер. И Павел мог использовать для аргументации эти языческие параллели, не упоминая здесь о своем осуждении язычества (см., например, 1 Кор. 10:20-22). Однако и тогда использованные аналогии не обязательно подразумевают телесное воскресение.

К тому же, «живший фарисеем» Павел не мог представить себе бессмертие в отрыве от телесной оболочки, лишавшее личность полноты (см. 2 Кор. 5:1-4). Не доказывает ли он затем, что даже язычники, если правильно понять их обычай крещения для мертвых, неосознанно свидетельствуют о воскресении во плоти?

Р. Э. О. Уайт

Литература: M. Brauch, *Hard Sayings of Paul*.

КРЕЩЕНИЕ ДУХОМ СВЯТЫМ

(BAPTISM OF THE HOLY SPIRIT)

В Новом Завете семь раз говорится о крещении Духом Святым. Разнообразие использованных предлогов проистекает из того, что Дух является одновременно и средством, и сферой крещения {в английских переводах — предлоги *of, in, with, by*}. Шесть из этих случаев относятся к проповеди Иоанна Крестителя и противопоставляют крещение водой будущему крещению от Иисуса Святым Духом. Седьмой случай мы находим в 1 Кор. 12:13, где речь идет о приобщении всех коринфских христиан к Церкви.

В Мф. 3:11 и Лк. 3:16 Иоанн Креститель предсказывает, что Мессия, Который придет после него, будет крестить Святым Духом и огнем. Это выражение правильное всего понимать как упоминание о едином очищающем действии Духа, благословляющего верующих и осуждающего неверующих, — действию, которое включает в себя

все дела Духа начиная с Пятидесятницы и кончая последним судом. В Мк. 1:8 и Ин. 1:33 приводится то же изречение Иоанна, однако в нем упоминается только крещение Духом. Не похоже, чтобы хоть кто-то из первоначальных слушателей Иоанна в точности понял, что тот подразумевал под своим предсказанием.

Однако в Деян. 1:5, когда Иисус готовится вознестись на небеса, Он упоминает слова Иоанна и предсказывает их осуществление через «несколько дней». Прошло чуть более недели, ученики праздновали Пятидесятницу, и на них сошел Святой Дух во исполнение пророчества Иоилы (Иоиль 2:28, 32; Деян. 2:1-41; особенно ст. 17-21). Спустя годы, когда Петр крестил Корнилия, Дух снова проявил Себя сходным по величию образом (что послужило поводом повсеместно называть это событие «языческой Пятидесятницей»). Такое сходство заставило Петра снова вспомнить прощальные слова Христа и процитировать их еврейско-христианским отцам Церкви в Иерусалиме, защищаясь от скандальных обвинений в язычестве (Деян. 11:16).

Очевидно, что все шесть этих упоминаний крещения Святым Духом главным образом подразумевают нечто подобное событиям Пятидесятницы. Однако в 1 Кор. 12:13 не утверждается, что все коринфяне, когда крестились, засвидетельствовали какое-то красочное, видимое проявление Святого Духа. Вероятно, приобщение сопровождалось лишь обычными явлениями. Как крещение в воде является обрядом приобщения, символизирующим раскаяние и веру во Христа, вступление в сообщество верующих, причащение к Телу Христову, так и крещение Духом относится к моменту, когда Дух впервые вошел в жизнь верующих. Никакой конкретный способ сошествия Духа не является образцом; Он может прийти либо тихо и почти неощутимо, либо драматично и осязаемо.

Смысл случившегося с учениками в Пятидесятницу еще больше усложняется тем обстоятельством, что они жили в период перехода от прежнего завета к завету новому и главные события данного периода начались с распятия и воскресения, а завершились вознесением Христа и нисхождением Святого Духа при праздновании Пятидесятницы. Важно отметить, что Пятидесятница не была первой встречей учеников со Святым Духом (Ин. 14:17; 20:22), однако

этим не обязательно подтверждается обожение, будто бы крещение Духом всегда с этих пор будет «вторым благословением» — более глубоким восприятием Духа после обращения. Для учеников Пятидесятница была вторым благословением, потому что они являлись последователями Иисуса как до, так и после Его смерти. Но не существует никаких указаний, что Корнилий и его близкие испытали какое-либо второе сошествие Духа. Их крещение Духом произошло одновременно с их обращением ко Христу. Также ничего не сказано о том, чтобы коринфяне испытали подобное преобразование в две стадии. Если вся Церковь была крещена Духом, в том числе множество «плотских» христиан, которых Павел упрекает в другом месте (1 Кор. 3:1-4), тогда очевидно, что крещение Святым Духом не может гарантировать определенный уровень христианской зрелости или праведности. А если у всех коринфских верующих нет ни одного из даров Духа (1 Кор. 12:29-30), то крещение Духом не может быть однозначно приравнено и к принятию хоть какого-то из Его даров.

Все это никоим образом не отрицает, что христиане зачастую испытывают обновленное чувство присутствия Духа или Его силы один и более раз после обращения. Лука применительно к таким случаям употребляет выражение «исполниться Духа Святого», особенно когда сразу за этим следует смелое провозглашение Евангелия (см., например, Деян. 2:4; 4:8, 31; 13:9). Когда одно из подобных событий выглядит особенно существенным для нового состояния христианина, вполне возможно, по предложению Грина (см. Литературу), говорить об «освобождении в Духе» (release in the Spirit). Однако если мы хотим придерживаться библейской терминологии, то выражение «крещение Святым Духом» следует приберечь для случаев принятия Бога посредством Его Святого Духа в момент спасения верующего. Как в заключение разъясняет Грин, сам принадлежащий к харизматической церкви, все семь мест в Писании «указывают не на вторую встречу, а на неповторимое, пусть и сложносоставное, облечение во Христа — с покаянием и верой, оправданием и прощением, с усвоением и природным свидетельством, с даром Святого Духа и запечатлением принадлежности — со всеми этими составляющими приобщения ко Христу», даже если

«одни составляющие целого [могут быть] видны раньше других» (с. 134).

Иногда утверждается, что в определенных местах Писания, где речь идет о крещении, но без уточнения деталей, тоже говорится о крещении Святым Духом (например, 1 Пет. 3:21; Рим. 6:4; Гал. 3:27; Кол. 2:12). Такое толкование обычно приводят, чтобы выразить несогласие с теми, кто считает, будто бы в этих случаях говорится о возрождении при крещении. Но фактически в ранней Церкви слово *крещение* использовалось без уточнений, что речь идет именно о водном крещении. Ни одно из этих мест в Писании, даже если принять их за указание на погружение в воду, не подразумевает возрождения при крещении, зато они показывают, насколько тесно были связаны крещение в воде и обращение (а следовательно, и крещение Святым Духом) во времена Нового Завета.

Крейг Л. Бломберг

См. также: КРЕЩЕНИЕ ОГНЕМ; КРЕЩЕНИЕ; СВЯТОЙ ДУХ; СВЯТОЙ ДУХ: ДАРЫ.

Литература: G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*; EDT, pp.121-22; H. M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit*; M. Green, *Baptism*.

КРЕЩЕНИЕ ОГНЕМ

(BAPTISM OF FIRE)

Когда Иоанн Креститель проповедовал в иудейской пустыне, он объявил: «Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня... Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3:11; ср. Лк. 3:16). Во всем Писании огонь зачастую означает суд (Быт. 19:24; 4 Цар. 1:10; Ам. 1:4-7; Мф. 7:19; Иак. 5:3; 2 Фес. 1:8), в том числе и вечное наказание (Мф. 18:8; Иуд. 1:7). Но он может оказывать на народ Божий и положительное, очищающее действие (Ис. 1:25; Зах. 13:9; Мал. 3:2, 3; 1 Кор. 3:13-15; 1 Пет. 1:7; Отк. 3:18).

В контексте проповеди Иоанна естественно ассоциировать крещение огнем и суд (ср. Мф. 3:10-12; Лк. 3:9-17). С другой стороны, Иоанн обращается прежде всего к верующим — к тем, кто принял его крещение водой. Так что огненные языки, явившиеся в Пятидесятницу, иногда считаются исполнением его предсказания. Однако грамматику греческой фразы (использован один предлог для двух существительных) наиболее естественно толковать как относящуюся только к одному крещению, которое предусматривает одновременно и благослове-

ние, и суд (ср. в особенности Ис. 4:4). Вполне вероятно, что Пятидесятница для верующих была первым плодом очищения, но крещение не совершится окончательно, пока все люди не подвергнутся последнему суду.

Крейг Л. Бломберг

См. также: КРЕЩЕНИЕ ДУХОМ СВЯТЫМ; СВЯТОЙ ДУХ; СВЯТОЙ ДУХ: ДАРЫ.

Литература: J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*; NIDNTT, 1:652-57.

КРОВОСМЕШЕНИЕ, ИНЦЕСТ

(INCEST)

Незаконные брачные отношения между мужчиной и женщиной, принадлежащими к одной и той же родственной группе. В еврейском языке Библии нет термина для обозначения инцеста, однако в Ветхом Завете перечисляются те брачные отношения, которые запрещены. В Новом Завете греческий термин *porneia* относится к незаконным сексуальным отношениям в целом, включая и кровосмешение, и именно такой смысл может подразумевать данное слово в Мф. 5:32; 19:9; Деян. 15:20, 29; 21:25. Особое внимание вопросам кровосмешения уделяется в двух местах Нового Завета: в Мк. 6:17-29 и в 1 Кор. 5:1-5. В общем случае, нарушая библейские запреты на кровосмешение, член сообщества веры ставит под угрозу взаимоотношения этого сообщества с Богом и должен подвергнуться суду, осуществляемому сообществом и/или Богом.

Библейские запреты на кровосмешение содержатся в Ветхом Завете в трех основных группах текстов: в Лев. 18:6-18; 20:11, 12, 14, 17, 19, 20, 21; Вт. 27:20-23. Запрещены брачные отношения со следующими людьми: со своей матерью, с женой отца, с сестрой, единокровной или едиனுтобной, с дочерью сына, с дочерью дочери, со сводной сестрой (вероятный смысл Лев. 18:11), с сестрой отца, с сестрой матери, с женой брата отца, со снохой, с женой брата, с матерью жены; также запрещен одновременный брак с женщиной и ее дочерью, с женщиной и дочерью ее дочери или сына, с женщиной и ее сестрой (пока первая из них еще жива, Лев. 18:18), с женщиной и ее матерью. Еврейские и иудейские обычаи, обнаруживающие себя в библейских повествованиях, не всегда соответствуют вышеуказанным запрещениям (ср. Быт. 20:12; 29; Исх. 6:16, 18, 20; Чис. 26:59; 2 Цар. 13:12-13; Мк. 6:17-29). Каждый подобный

случай следует рассматривать в отдельно-сти, с учетом того, почему и когда он произо-шел: до появления запретов, по незна-нию, а может быть — наперекор запретам. Кроме того, месту Лев. 20:21 противостоит правило и практика деверского брака, тот особый случай, когда брат или близкий родственник должен жениться на бездет-ной вдове своего брата и стать отцом ребен-ка, который продолжит семейную линию и сохранит имя умершего брата.

Основания, которые в иудейской тради-ции определяют ограничения на близко-родственные браки, в библейских текстах не изложены. Отметим, однако, как эти за-преты соотносятся с общественными стру-ктурами древних евреев. Еврейский брак был экзогамным на уровне «дома», патри-архальной семьи в расширенном смысле, служившей основной социальной ячейкой древнего еврейского общества. Однако в ос-нове своей еврейский брак являлся и эндо-гамным — на уровне рода или племени, так что человек находил себе жену внутри рода, чтобы укрепить его спаянность и сохранить наследуемую земельную собственность ро-да. Этим обычаем объясняется отсутствие запретов на брак с двоюродными или трою-родными сестрами. Близкие родственницы в патриархальном роду, которые могли жить в одном доме, допускались и даже предпочитались в качестве жен.

Изучение перечня ветхозаветных запре-тов на кровосмешение раскрывает природу этого преступления и суда, которому оно подвергалось. Каждый из перечней запре-тов отличен по своему характеру и функци-ям. Вт. 27:20-23 включен в перечень про-клятий для ритуала ратификации завета, в котором Израиль признал, что нарушение завета должно правомерно повлечь за собой божественное проклятие. Случаи, упомя-нутые в перечне, очевидно, представляют собой выборку известных законов, напри-мер, таких, которые приведены в Лев. 18; 20.

В Лев. 18:6-18 запрещения сформулиро-ваны в неоспоримом и безоговорочном (апо-диктическом) тоне, как и в десяти запове-дях, без указания конкретных санкций для каждого случая. Авторитетность этих за-прещений основана на владычестве Бога («Я Господь», Лев. 18:5, 30). Обрамляющие эти законы тексты (Лев. 18:5, 24-30) рас-крывают богословское обоснование данных запретов. Незаконное поведение ассоции-

руется с египтянами, из страны которых израильтяне бежали, и с хананеями, чьей страной они намеревались овладеть. Нрав-ственно порочные обычаи хананеев на-столько осквернили их землю, что их сле-дует истребить с нее. Таким образом, коль скоро и израильтяне позволяют себе подоб-ное поведение, Божья земля, на которой они всего лишь пришельцы (Лев. 25:23), будет осквернена и тоже «свергнет» их с себя. Обычай кровосмешения, Следова-тельно, является преступлением против Бога, которое своей нечистотой осквернит отно-шения Израиля с Богом и навлечет божест-венную кару на сообщество в целом.

В Лев. 18:29 назначается наказание для тех, кто нарушил любой из перечисленных законов: они будут «истреблены». Эту санкцию часто понимают как изгнание (та-кое наказание за кровосмешение встреча-ется в хеттских законах, и именно такая трактовка практиковалась в Кумранской об-щине) или даже как смертную казнь. Тем не менее все преступления, влекущие за со-бой данную кару, являются религиозными грехами против Бога. По левитским зако-нам грехи против Бога караются Богом. С имеющимися данными лучше поэтому сог-ласуются две другие интерпретации. Дан-ная санкция может означать, что 1) родо-словная линия нарушителя будет пресече-на Богом или что 2) нарушитель будет от-лучен от своих родственников в посмерт-ном существовании в преисподней, а возмо-жно — и то, и другое наказания вместе.

Законы против кровосмешения в Лев. 20 дают больше сведений о наказаниях за на-рушение этих запретов. Эти места повтор-яют обычную для юридических текстов древнего Ближнего Востока форму. В таких текстах указываются конкретные правона-рушения и санкции в виде правовой нормы (называемой также казусной нормой): «если совершено А, то следует санкция Б». В них в качестве выборки из большого сво-да общеизвестных законоположений пред-ставлены отдельные случаи с целью вы-явить соответствующие принципы права. Список таких норм не был призван охва-тить все возможные случаи, а каждая из норм — указать на все критерии, которые следует принимать в расчет, вынося приго-вор и определяя наказание. Подобные пере-чни представляли собой теоретические примеры для экспертов. Возможно, эти ха-рактерные для древнего ближневосточного

права черты помогут объяснить, почему между тремя библейскими перечнями запретов нет взаимнооднозначного соответствия и почему ни один библейский текст не запрещает вступать в брак с собственной дочерью. Поскольку дочь относится к «ближним» родственникам (см. Лев. 21:2-3), а брак с дочерью дочери запрещен (Лев. 18:10), следует сделать вывод, что брак с собственной дочерью у Израиля тоже был запрещен.

Более того, проясняются трудности, связанные с пониманием наказаний, назначаемых за кровосмешение в Лев. 20. В этой главе в трех случаях инцеста предписывается смертная казнь (Лев. 20:11, 12, 14), которую должно осуществлять сообщество; а еще в трех случаях говорится о неких формах Божьего наказания. Если различие здесь проводится по степени тяжести кровосмешения, то остается неясным, из каких при этом исходят принципов и как применять эти принципы в иных, неупомянутых случаях. Поскольку подобные юридические тексты на древнем Ближнем Востоке адресовались читателю, искушенному в юриспруденции, в них не всегда перечислялись все возможные варианты того, как нужно назначать наказание. Вполне вероятно, что весь корпус правонарушений в Лев. 20:1-21 разбит на две подразумеваемых категории: когда нарушение остается скрытым от сообщества (как это может быть с несколькими из упомянутых нарушений), нарушитель подвергается наказанию от Бога; но коль скоро нарушитель сообществу известен, он также подвергается смертной казни. В пользу данного вывода свидетельствует тот факт, что в Лев. 18:6-18 более обширный перечень кровосмесительных преступлений целиком отнесен к разряду грехов, наказываемых Богом.

Богословские принципы Лев. 18; 20 основаны на понимании того, что кровосмесительные преступления нетерпимы для израильского сообщества, которое должно хранить свою святость перед Богом. Для нарушителей этих законов не предусмотрено никаких очистительных обрядов. Человек, осквернивший отношения Израиля с Богом, будучи пойман, должен быть удален из сообщества, чтобы отношения сообщества с Богом могли остаться незатронутыми.

Понимание вышеуказанных богословских принципов Ветхого Завета помогает пролить свет на трудное место в 1 Кор. 5:1-

5 — текст, в котором речь идет о кровосмешении и для которого были предложены разнообразные толкования. В случае, когда некий человек совершил инцест (очевидно, женился на бывшей жене своего отца), не встретив возражений со стороны христианского сообщества, Павел предлагает изгнать его и предать сатане для уничижения плоти и для сохранения Духа (1 Кор. 5:5). (Обычный перевод, «его духа», не подтверждается греческим текстом). Для Павла здесь в центре внимания — сообщество, которое, подобно тесту, может быть полностью испорчено малой закваскою (1 Кор. 5:6-13). Христианское сообщество как целое — это храм Божий, в котором обитает Дух (1 Кор. 6:19-20). Безнравственность должна быть этим сообществом отторгнута, чтобы сохранить обитающий в нем Дух. Поэтому Павел изгоняет нарушителя и предаст его сатане, орудию уничижения. По сути, вершить это наказание Павел предоставляет Богу. Возможность раскаяться для согрешившего брата, хотя она и не упомянута, вне сомнений, подразумевается, поскольку в конце концов он действительно раскаялся. Павел озабочен тем, чтобы охранить святость сообщества и обитающий в нем Дух от осквернения кровосмесительными отношениями.

Родни К. Дьюк

См. также: ПОЛОВАЯ РАСПУЩЕННОСТЬ.

Литература: A. Y. Collins, *HTR* 73 (1980): 251-63; T. Frymer-Kensky, *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman*, pp. 399-414; H. A. Hoffner, Jr., *Orient and Occident*, pp. 81-90; B. A. Levine, *Leviticus*; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*; R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*; idem, *ABD*, 5:546-56; B. Witherington, *NTS* 31 (1985): 571-76; D. Wold, *SBLSP*, 1:1-45; C. J. H. Wright, *ABD*, 2:761-69.

КРОТОСТЬ, БЛАГОСТЬ

(GENTLENESS)

Чувствительность в отношениях и доброта в поведении, основанная на силе и подкаванная любовью.

Ветхий Завет. Кротость приписывается водам реки (Ис. 8:6) и вину, текущему от уст (Песн. 7:10). Она противоположна безжалостности (Вт. 28:54, 56), жестокости (2 Цар. 18) и дикости (Иов. 40:22). Кроткое слово обладает большой силой (Пр. 15:1; 25:15). Советы Иова люди принимали хорошо, потому что произносил он их с кротостью (Иов 29:22). Кротость проявляет себя в готовности уступить, напоминая об агнце, ведомом на заклание (Иер. 11:19; ср. Ис. 53:7). Высшим примером кротости являет-

ся Бог Израиля. Он с кротостью заботится о Своем стаде, «агнцев будет брать на руки... и водить дойных» (Ис. 40:11). Он раскрывает Себя не в сильном ветре, не в землетрясении и не в огне, а в «тихом ветре» (3 Цар. 19:11-13). Его утешения произносятся кротко (Иов 40:22). Мессианский царь, как представитель Яхве, приходит в смиренности и кротости (Зах. 9:9).

Новый Завет. Этот Царь, явившийся ныне во плоти, «кроток и смирен сердцем» (Мф. 11:29). В соответствии с пророчеством Он входит в Иерусалим кротко и скромно (Мф. 21:5). Павел убеждает верующих «кротостью и снисхождением Христовым» (2 Кор. 10:1). Через Свой Дух Христос воспитывает те же самые качества в Своем народе (Гал. 5:23). Следуя примеру Иисуса, Павел обращается со своими братьями кротко, «подобно как кормилица нежно обходится с детьми своими» (1 Фес. 2:7). Он приходит к ним не с жезлом, а «с любовью и духом кротости» (1 Кор. 4:21). Руководители церкви должны быть не сварливы, но тихи и миролюбивы по отношению к своим подопечным (1 Тим. 3:3); это качества, к которым они должны всячески стремиться (1 Тим. 6:11). Помня, что сами подвержены слабостям, они смогут с большей кротостью обращаться с невежественными и заблуд-

шими. Человека, впавшего в грех, следует исправлять в духе кротости (Гал. 6:1). Свидетельства о христианской истине выслушиваются благодарнее, если произносятся они с «кротостью и благоговением», особенно перед враждебно настроенными или неверующими слушателями (1 Пет. 3:15; 2 Тим. 2:25). Качества, с которыми сочетается кротость, разъясняют ее характер и проявления. Жены должны стремиться к «нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (1 Пет. 3:4). Вести себя «со всяким смирениемудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью» призывает Павел (Еф. 4:2). Верующие да облечутся «в милосердие, благодать, смирениемудрие, кротость, долготерпение» (Кол. 3:12). «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22-23) — это набор качеств, каждое из которых оттеняет другие и проявляется в них.

Дж. Нокс Чамблин

См. также: ПЛОД ДУХА; СМЕРЕННОМУДРИЕ.

Литература: W. Barclay, *New Testament Words*, pp. 94-96, 240-42; W. Bauder, *NIDNTT*, 2:256-64; H. Preisker, *TDNT*, 2:588-90; F. Hauck and S. Schulz, *TDNT*, 6:645-51.

КУЩА см. СКИНИЯ

Л

ЛЕВ (LION)

Хотя в большинстве случаев еврейские и греческие слова, обозначающие льва, употребляются в переносном смысле, мы, тем не менее, можем сделать ряд выводов, относящихся к представлениям о качествах и поведении львов в буквальном смысле слова. Львы, помимо прочего, сильны (Пр. 30:30), особенно по части своих зубов (Иов 4:10) и когтей (1 Цар. 17:37), бесстрашны (Пр. 28:1; 30:30), охотятся из засады (Пс. 16:12), наводят страх (Иез. 19:7; Ос. 11:10; Ам. 3:8), разоряют стада (1 Цар. 17:34; Мих. 5:8) и охраняют свою территорию (Ис. 31:4). И все же, при всей своей кажущейся независимости, лев в конечном счете зависим от Бога (Иов 38:39-40; Пс. 103:21), отвечает перед Ним (Иов 4:10) и делается покорным во времена тысячелетнего царства (Ис. 11:6-7).

Многие примечательные качества львов зачастую самыми разными способами символически переносятся на отдельных людей и целые народы. Царь страшен в своем гневе (Пр. 19:12; 20:2), воины храбры (2 Цар. 17:10), руководители народа беззаконны (Иез. 22:25; Соф. 3:3), враждебные народы приносят опустошение (Ис. 5:29; Иер. 2:15) и охраняют свою добычу (Ис. 5:29), а личные враги стремятся напасть из засады (Пс. 9:30; 16:12).

Богу приписываются многие львиные качества. Бог могуч (Ис. 38:13), неустраслим, когда отстаивает Свое достоинство (Ис. 31:4), обрушивается на Своих врагов внезапно (Иер. 49:19; Ос. 13:7), наводит ужас (Ос. 11:10; Ам. 3:8) и совершает истребление (Иер. 25:38; Пл.И. 3:10; Ос. 5:14; 13:8). В Ам. 3:8 Бог даже назван «Львом».

Представления о «льве от колена Иудина» спорны, поскольку основополагающий

текст (Отк. 5:5) грамматически неоднозначен и не имеет в предшествующих текстах близких параллелей. Во-первых, неясно, встречаемся ли мы в Отк. 5:5 с одним наименованием Христа («Лев от колена Иудина») или с сочетанием двух наименований («Лев»; «Тот, Кто от колена Иудина»). Во-вторых, предлагаемые параллели весьма приблизительны. В Быт. 49:9 не говорится о льве из колена Иудина; просто Иуда назван львом. В 3 Езд. 11:37; 12:1, 31 Мессия изображен в виде льва, но без уточнения про колена Иудино. В Завете Иуды 24:5 Мессия происходит из колена Иудина, но не назван львом. С учетом неточностей в предлагаемых параллелях осторожный толкователь не станет придавать большого значения традиции, совмещающей «льва» и происхождение «от колена Иудина» в одном понятии, а предпочтет заключить, что Иисус, Агнец, в качестве Мессии имеет два наименования, происходящие из двух разных традиций.

И наконец, образ льва достаточно многогранен в своих проявлениях, так что можно предположить использование его применительно к сатане. Такое прочтение возможно в 2 Тим. 4:17; а 1 Пет. 5:8 служит классическим примером. Здесь сказано и о том, что сатана устрашает свои жертвы, и о том, что он подкрадывается к своей добыче. Это его стремление потенциально следует считать осуществимым, но оно сводится к физической смерти жертвы. Таким образом, конфессионально верующий не должен терять веры, даже встречая самые безжалостные атаки дьявола.

Дэвид К. Хуттар

См. также: БОГ; МЕССИЯ; САТАНА.

Литература: G.J. Botterweck, TDOT, 1:374-88; R.K. Harrison, ISBE, 3:141-42; W. Michaelis, TDNT, 4:251-53; J.R. Michaels, I Peter.

ЛЕВИТ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(LEVITICUS, THEOLOGY OF)

Книга Левит является одной из самых важных в богословском отношении книг Ветхого Завета. В ней содержится ядро священническо-ритуальных материалов Пятикнижия и, фактически, всего Ветхого Завета. Установления зачастую бывают весьма специфическими и детальными, они влетают в самую ткань личной и общественной жизни в древнем Израиле, но всегда сохраняют выраженную священническую перспективу. Установления, изложенные в этой книге, имеют глубокое богословское значение как для Ветхого, так и для Нового Завета (например, святость, чистота, жертвенное искупление, прощение и так далее), однако наиболее важным ее богословским вопросом с точки зрения исторической ситуации является «обитание» Бога среди Израиля.

В последней главе Исхода Моисей ставит и снаряжает скинию для Господа (Исх. 40:1-33), и Господь отныне присутствует среди Израиля в виде покрывающего скинию «облака» и наполняющей ее «славы», которая по ночам сияет огнем. Второе, несколько более распространенное описание этого «облака» и его роли в руководстве странствием Израиля по пустыне приведено в Чис. 9:15-23. Эти два описания облака славы и огня образуют обрамление для установлений относительно скинии, содержащихся в Лев. 1:1 — Чис. 9:14.

Такая структура имеет тройное литературное и богословское значение. Во-первых, единственное упоминание о явлении «славы» Господней народу между главами Исх. 40 и Чис. 9 встречается в Лев. 9:23 (ср. Лев. 9:6). В этом контексте «явилась слава Господня всему народу» и «вышел огонь от Господа и сжег на жертвеннике всеожже и тук» (Лев. 9:23-24). Во-вторых, единственное место между главами Исх. 40 и Чис. 9, где говорится о появлении «облака» славы Господней, это Лев. 16:2; здесь Господь разъясняет: «ибо над крышкой Я буду являться в облаке». В-третьих, смерть Надава и Авиуды в Лев. 10:1-2 происходит в какой-то момент на протяжении того же самого дня, когда Господь явил Свою славу всему народу, о чем сказано в Лев. 9 (см. в особенности Лев. 9:1, 23-24), но прежде, чем священники должны были в тот день съесть священное мясо жертвы за грех (ср. Лев. 10:16-19 с Лев. 9:15). Точно так же,

как огонь вышел «от Господа» и сжег приношение на жертвеннике в Лев. 9:23-24, несколькими стихами позже «вышел огонь от Господа, и сжег их, и умерли они пред лицом Господним» (Лев. 10:2). Более того, Лев. 16:1-2 ссылается на Лев. 10:1-2 в качестве своего контекста и обоснования для тщательно продуманных обрядов в день искупления.

Таким образом, смерть Надава и Авиуды стала для Господа поводом установить фундаментальные принципы священнического богословия и тем самым подытожить главные богословские положения Книги Левит. Все эти положения в основном обусловлены тем фактом, что Господь обитает среди Израиля. Он присутствует в скинии, являя Свою славу в виде облака и огня.

Тройственная богословская суть Книги Левит. В Лев. 10:3 Моисей так объясняет Божий суд над Надавом и Авиудом: «Вот о чем говорил Господь, когда сказал: в приближающихся ко Мне освящусь и пред всем народом прославлюсь». Здесь говорится о двух категориях людей: о «приближающихся к Господу» (то есть о священниках) и о «всем народе». Тем или иным способом Господь явит Свою славу, так что Его святость будет почитаться народом. В данном случае Он достиг этой цели, поразив двух сыновей Аарона, которые пренебрегли требованиями святости, когда подошли и «принесли (буквально — “приблизили”, Р.А.) пред Господа огонь чуждый» (Лев. 10:1).

Господь, указывая, что из этого случая надлежит извлечь важный урок, обращается непосредственно к Аарону (не к Моисею) в Лев. 10:9-11 и наставляет Аарона и его сыновей, чтобы они: 1) избегали «крепких напитков», когда приближаются к Господу, иначе могут умереть в Его присутствии (Лев. 10:9; суть, по-видимому, в том, что их разум может затуманиться, и это вызовет сходные последствия); 2) «могли отличать священное от несвященного и нечистое от чистого» (Лев. 10:10); 3) учили «сынов Израилевых всем уставам, которые изрек им Господь чрез Моисея» (Лев. 10:11). Чтобы понять богословие Книги Левит, требуется иметь ясные представления о двух противоположностях (священное в противопоставлении несвященному и чистое в противопоставлении нечистому), а также о концепции искупления, о которых и говорит Моисей, обращаясь к Аарону в Лев. 10:17: «По-

чему вы не ели жертвы за грех на святом месте? ибо она святыня великая, и она дана вам, чтобы снимать грехи с общества и очищать их пред Господом».

Во-первых, противопоставление «священного» «несвященному» (Лев. 10:10) связано со статусом людей, мест или предметов. Во-вторых, противопоставление «чистого» «нечистому» (Лев. 10:10) связано с их состоянием, независимо от того, каков их статус. В-третьих, *искупление* (Лев. 10:17 {синод. «очищать их пред Господом»}) является сутью многих процедур жертвоприношения в случаях нарушения заповедей и смещения категорий священного и несвященного или чистого и нечистого. Что касается противопоставления «чистого» и «нечистого», совершать искупление необходимо было для «очищения» в случаях необычной или очень серьезной «нечистоты» (например, Лев. 12:6-8 — женщина после родов; Лев. 14:18-20 — проказа; Лев. 15:13-15, 25-30 — необычные генитальные «истечения» у мужчин и женщин). А что касается противопоставления «священного» и «несвященного», то искупление требовалось в процедурах «посвящения», когда люди, места или предметы освящались и становились «священными» (например, Лев. 8:15, 34, освящение скинии и священников).

Внутренняя богословская структура Книги Левит. Книга Левит естественным образом делится на два больших раздела: Лев. 1 — 16 и Лев. 17 — 27. С одной стороны, в Лев. 1 — 16 речь главным образом идет об освящении и очищении самой скинии. С другой стороны, хотя в Лев. 17 — 27 сохраняется внимание к святости и чистоте скинии, тематика расширяется, охватывая землю обетованную и народ как целое. Можно сказать, что имеет место переход от святости и чистоты *скинии* к святости и чистоте *народа*.

Это различие между миром скинии и повседневной жизнью обычных израильтян как народа не должно, однако, привести нас к заключению, что между ними нет никакой связи. Напротив, еще когда израильтяне пришли к горе Синай, одной из главных черт предложенного Богом завета было, как сказано в Исх. 19:3-6, то, что Израиль должен стать «царством священников». В этом качестве израильтяне были освящены во время церемонии, описанной в Исх. 24:3-8. Что касается Книги Левит,

такая принадлежность всего народа к священству соотносится с требованиями всенародной святости и чистоты, выраженными в разделе Лев. 17 — 27. Однако о скинии должны были заботиться священники из семейства Аарона, и поэтому на них возлагалась ответственность следить, чтобы ни они сами, ни израильтяне (отдельные люди или народ в целом) не нарушали святость и чистоту скинии, о которых говорится в разделе Лев. 1 — 16.

Скрупулезный богословский анализ Книги Левит выявляет, что категории святости и чистоты (то есть «священное» и «несвященное», а также «чистое» и «нечистое») применимы как к самой скинии, так и к народу в целом. Искупление относится и к тому, и к другому и фактически особо выделено в переходной части книги (то есть в Лев. 16, где говорится о дне искупления), благодаря чему внимание еще раз сосредотачивается на главной теме — возможности присутствия Бога в скинии. Таким образом, внутренняя богословская структура книги подразумевает три основных тематических направления: искупление, святость и чистота скинии, святость и чистота народа.

Искупление. Хотя по структуре Лев. 16 является заключением первого большого раздела, она также служит богословским центром книги и связывает воедино две ее половины. В день искупления дело идет о святости и чистоте как скинии, так и народа. Фактически, в этот день совершается пять жертвоприношений: две кровавых жертвы в искупление за грех от священников и от народа (Лев. 16:3, 5 и в особенности Лев. 16:11-19), одна жертва в виде козла для отпущения за все общество (за священников и за народ, Лев. 16:20-22) и две жертвы всесожжения за священников и за народ (Лев. 16:23-24). Про все эти жертвы особо указывается, что они совершают искупление (Аарон «так очистит»).

Обряд принесения искупительной «жертвы за грех» от священников и от народа очищает скинию от нечистот сынов Израилевых и (вновь) освящает ее (Лев. 16:11-19). Посредством обряда отпущения козла, представлявшего собою иную разновидность «жертвы за грех» (Лев. 16:5, 7-10, 20-22), тоже совершалось своего рода очищение или искупление (Лев. 16:10). Но в этом случае искупление способствовало удалению прочь от скинии и от общества

всех беззаконий сынов Израилевых, которые уносил на своей голове отпускаемый в пустыню козел (Лев. 16:20-22).

Таким образом, в обрядах жертвоприношений в день искупления очищалась не только скиния (Лев. 16:32-33, ссылка на жертвоприношения в Лев. 16:11-19), но также весь народ (Лев. 16:29-31, ссылка на обряд отпущения козла в Лев. 16:20-22). Искупительные обряды «всесожжения», которые совершались в день искупления после принесения жертвы за грех, очевидно, действовали на ином уровне (Лев. 16:23-24). Следует помнить, что, согласно стиху Лев. 16:19, жертва за грех как «очищала» жертвенник, так и «освящала» его. Очевидно, обряд отпущения козла «очищал» народ, но «освящал» его последующий обряд всесожжения. Центр внимания перемещается со скинии на народ. Такой переход соответствует различию между чистотой и святостью скинии (Лев. 1 — 16) и народа (Лев. 17 — 27), которое мы обсудили ранее. Посредством искупительных обрядов принесения жертвы за грех очищается и освящается (то есть делается священным) жертвенник скинии. Посредством сочетания искупительных обрядов отпущения козла и всесожжения жертв очищается и освящается народ.

Святость и чистота скинии. Установление относительно чистоты и святости скинии в разделе Лев. 1 — 16 распадается на два больших подраздела, Лев. 1 — 7 и Лев. 8 — 16. В первом из них приведены подробные установления для основных обрядов жертвоприношения. С учетом ссылки на «жертву посвящения» в Лев. 7:37 представляется, что эти тексты описания обрядов помещены в начало книги, чтобы создать основу для повествования о «посвящении» и «помазании» скинии и священства в главах Лев. 8; 9.

Вторым большим подразделом являются главы Лев. 8 — 16. Он начинается с Лев. 8:1-2, где Господь велел Моисею освятить скинию и священство. В главе Лев. 9 говорится о совершении посвящения скинии, которое кончается тем, что огонь от Господа сжигает жертвы (Лев. 9:22-24), а затем Надава и Авиуда (Лев. 10:1-2). Глава Лев. 16 возвращается к происшествию с Надавом и Авиудом (Лев. 16:1-2) в качестве основы для установления ежегодного дня искупления, предназначение которого заключалось в том, чтобы очистить и освя-

тить скинию, священство и общество сынов Израилевых на весь следующий год.

Мы не можем вдаваться здесь в подробности, но главы Лев. 11 — 15 на время прерывают ход повествования. Это связный блок установлений, касающихся почти исключительно проблем чистоты (то есть различия «нечистого от чистого»; ср. Лев. 10:10) и подчеркивающих ее важность для сообщества, особенно в смысле присутствия Бога в скинии (Лев. 15:31: «Так предохраняйте сынов Израилевых от нечистоты их, чтоб они не умерли в нечистоте своей, оскверняя жилище Мое, которое среди их»).

На древнем Ближнем Востоке для людей была привычна борьба со страхом перед невидимыми сверхъестественными злыми силами (например, колдовством, бесами, злыми богами и так далее), которые могли нанести им вред в виде болезней или каких-то иных несчастий, особенно если человек нарушил тот или иной запрет. В Ветхом Завете подобные страхи никак не подкреплены. Напротив, единственная реальная опасность для народа Израиля — осквернение Божиего святилища, из-за чего Бог может обратиться против израильтян (например, Лев. 10:1-2) или совсем покинуть скинию. В Лев. 15:31 на это указано особо.

Акцент на физической чистоте и нечистоте смущает многих читателей Ветхого Завета. Полезно осознать, что в Ветхом Завете Бог устанавливает Свое личное, фактическое и физическое «присутствие» среди Израиля, так как обитает в скинии. Это место физического присутствия Бога являлось самым средоточием священнического мировоззрения и богословия, с которыми так тесно связана Книга Левит. Законы о физической чистоте соответствуют физическому обитанию Господа в скинии.

Святость и чистота народа. Структура и тематическая направленность глав Лев. 17 — 27 (второго большого раздела книги) более трудны для разбора, чем Лев. 1 — 16. Соотношение между этими двумя разделами книги тоже достаточно сложно. В общих чертах, дело тут не столько в изменении тематики, сколько в перемене ракурса. В главах Лев. 17 — 27 предлагается иной взгляд на все вопросы, которые рассматриваются с более общей точки зрения сообщества и народа в целом. Например, хотя в этих главах речь по-прежнему заходит о священных жертвоприношениях, здесь

главное, как священники, их семьи и остальной народ Израиля должны совершать жертвоприношения во время всенародных праздников (Лев. 22), или как сообщество в целом должно обращаться с тем, что было посвящено Богу (Лев. 27).

С точки зрения ритуальной чистоты, законы о чистых и нечистых животных, которые воздвигали «барьер» между евреями и неевреями во времена Нового Завета, фактически выступают одной из главных связующих нитей между этими двумя разделами Книги Левит и их богословскими темами. И в Лев. 20:25-26 сказано: «Отличайте скот чистый от нечистого и птицу чистую от нечистой, и не оскверняйте душ ваших... всем... что отличил Я, как нечистое. Будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь, и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои — Р.А.». В главах Лев. 17 — 20 совершенно отсутствуют какие бы то ни было законы о чистых и нечистых животных. Однако Лев. 20:25-26 подразумевает Лев. 11 и, таким образом, использует законы о чистых и нечистых животных, чтобы связать воедино разделы Лев. 1 — 16 и Лев. 17 — 27, несмотря на их очевидные различия и обособленность.

С точки зрения святости, как глава Лев. 11, так и глава Лев. 20 связывают свод законов о чистых и нечистых животных с «формулой святости» (например, «будьте святы, потому что Я свят», Лев. 11:45), но эта связь осуществляется двумя различными способами. В главе Лев. 11 речь идет просто о физических контактах с нечистыми животными (Лев. 11:44-45). Но в контексте главы Лев. 20 слова «будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь» относятся к предполагаемому результату, которого законы о чистых и нечистых животных должны достигнуть в разрешении проблемы отделения Израиля от окружающих его народов. Следует помнить, что такое обособление Израиля от соседних народов было намерением Бога с самого начала существования израильтян в качестве «царства священников и народа святого».

Прослеживается очевидная лингвистическая параллель между только что приведенной «формулой святости» и формулой «Я Господь (Бог ваш)», которая часто встречается в главах Лев. 18 — 26. Обе формулы начинаются с «Я», а в Лев. 20:7 они объединены: «Освятяйте себя, и будьте святы, ибо Я Господь, Бог ваш, *свят*». В своих

разнообразных контекстах эта формула «Я Господь (Бог ваш)» акцентирует важность поклонения и послушания только Яхве, поскольку Он — истинный Господь.

Израильтяне не должны были иметь иных богов: *один только* Господь был их Богом. Фактически, это тоже должно было иметь результатом обособление Израиля от других народов, которые поклонялись и служили иным богам. Законным способом рассмотрения «кодекса святости» является, следовательно, рассмотрение его с точки зрения подытоживающего текста Лев. 26:1-2: «Не делайте себе кумиров и изваяний, и столбов не ставьте у себя, и камней с изображениями не кладите в земле вашей, чтобы кланяться пред ними; ибо Я Господь, Бог ваш. Субботы Мои соблюдайте, и святилище Мое чтите. Я Господь». Здесь речь идет о трех важных вещах: 1) верность народа Господу (то есть никакого идолопоклонничества и исключительная чистота и святость жизни сообщества); 2) почитание святилища и святости; 3) соблюдение народом дня субботнего. Итак, богословие Книги Левит сосредоточено на присутствии Бога в скинии, однако в древнем Израиле это присутствие влияло на все и вся.

Ричард Э. Авербек

См. также: ИСКУПЛЕНИЕ; ВОССОЕДИНЕНИЕ С БОГОМ; ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ; СВЯЩЕННИК; СКИНИЯ; ХРАМ.

Литература: P. J. Budd, *The World of Ancient Israel*, pp. 275-98; W. W. Hallo, *The Book of the People*; J. E. Hartley, *Leviticus*; P. P. Jensen, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*; B. A. Levine, *Leviticus*; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*; idem, *Numbers*; H. T. C. Sun, *ABD*, 3:254-57; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*.

ЛЕВИТЫ

(LEVITE)

Пятикнижие. Еврейское слово, переводимое как «левит» (*lēwī*), обозначает одного из потомков Левия, сына Иакова и Лии (Быт. 29:34). Внутри колена Левиина было три семейства: сыны Гирсона, Каафа и Мераи — но в Ааронове священстве входили только сыны Каафа. После посвящения Аарона и его сыновей в священство все колено Левиино было «отделено» от сынов Израилевых по окончании инцидента с поклонением золотому тельцу (Исх. 32:26-29). Левиты были благословлены и избраны, потому что на деле доказали свою преданность завету. Таким образом, пророчество Иакова о том, что потомки Левия будут рассеяны в Израиле (Быт. 49:5-7), исполнилось не

как проклятие, а как благословение (Исх. 32:29; Вт. 33:8-9). Благодаря своей ревности о Господе левиты мужского пола (кроме сыновей Аароновых, которые уже были назначены священниками) получили особый статус в качестве переносчиков скинии и помощников священников (Чис. 1:47-53). На каждое семейство колена Левиина отныне возлагались свои особые обязанности служения при скинии (Чис. 3:14-38). Поскольку своим назначением левиты обязаны своему благочестивому поведению, а не родству с семейством Аарона, то, что в это же колено входили и священники, было «провиденциальным совпадением». На этом примере можно проследить, как при переходе от всего народа к одному колену (Левиину), а затем к священству все большее значение приобретают такие характеристики, как избранность и возложенная ответственность.

Особый статус левитов проявляется в том, что они заняли место первенцев, которые по праву принадлежали Богу (Чис. 3:41). Еще одно указание на отличие левитов встречается в Чис. 1:47-54, где Бог говорит Моисею не исчислять левитов вместе с другими коленами. Левиты имели особый статус, но он все-таки существенно отличался от статуса священников (хотя все священники тоже были левитами). Как у помощников священников статус левитов был промежуточным между народом в целом и священством (так, священников освящали, а левитов очищали; священники были помазаны и омыты, а левиты только окроплены; для священников были изготовлены новые одеяния, а левиты омыли старые, Чис. 8:7; священникам передавались жертвы для жертвоприношения, а левитам — только жертвы потрясания). Левитам специальным установлением дозволялось находиться возле скинии собрания, и эта привилегия больше, чем что-либо другое, выделяла их среди обычных израильтян (Чис. 8:19; 16:9-10).

Часть средств к существованию левиты получали в виде десятины, которая выделялась им с доходов других колен (Чис. 18:20-25). Поскольку получение этой десятины зависело от верности всех израильтян, материальное положение левитов было непредсказуемым. Поэтому левиты, наряду с вдовами, сиротами и пришельцами, были включены в установления, обязывающие израильтян оказывать им помощь и

проявлять к ним заботу (Вт. 12:19; 14:27-29).

В Книге Второзаконие, в преддверии входа Израиля в землю обетованную, на левитов возлагаются дополнительные обязанности, так как предстояло сокращение числа их прежних обязанностей по переноске скинии. Отныне важнейшей обязанностью левитов и левитических священников, которые будут расселены по всей земле, станет наставление израильтян в законе (Вт. 33:10).

Исторические книги периода, предшествующего плену. По овладении землей обетованной колено Левиино не получило своего земельного удела, однако левитам достались сорок восемь городов с предместьями (Нав. 21:1-42). Вместе с десятиной это составляло их средства к существованию в награду за их труды помощников священников и служителей при святилище. Отсутствие у левитов земельного удела объясняется установлением, гласящим, что «священство Господне есть удел их» (Нав. 18:7).

В период существования храма, ввиду того что ковчег завета постоянно находился в Иерусалиме и ввиду возросшего числа левитов, они дополнительно стали исполнять обязанности писцов, судей, привратников и музыкантов, причем все они служили в доме Господнем (1 Пар. 23:4-5). Они также продолжали служение в качестве учителей и толкователей закона. Эти функции не всегда выполнялись надлежащим образом; отсюда необходимость в специальных учительских миссиях (2 Пар. 17:7-9; 35:3).

Исторические книги периода после плена. В то время как из плена вернулись вместе с Зоровавелем четыре тысячи двести семьдесят девять священников (приблизительно одна десятая часть от общего количества вернувшихся), отмечено возвращение всего лишь трехсот сорока одного левита, певца и привратника (Езд. 2:36-58). Ездере удалось уговорить вернуться вместе с ним только тридцать восемь левитов (Езд. 8:15-19). Из-за того, что в обязанности левитов входили многие непрестижные работы при храме и что сам храм сначала еще надлежало отстроить, а когда это было сделано, он оказался не так славен, как храм Соломона (Езд. 3:12), левиты вполне могли решить не возвращаться. Некоторые из левитов участвовали, однако, в чтении и толковании закона (Неем. 8:7-8) и руководили

всенародным поклонением Богу (Неем. 9:4-5; 12:8-9, 27-47).

Пророки. Хотя левиты редко упоминаются в книгах пророков, да и то вместе со священниками, тоже принадлежавшими к колену Левину, в Иез. 44:11 на левитов указывается отдельно от священников, сынов Садока. При грядущем освоении и разделении земли во владение левитам будет отведен особый участок (Иез. 45:5).

Новый Завет. Термин *левит(ы)* встречается в Новом Завете только три раза. Они по-прежнему представляли собой обособленную группу, наряду со священниками связанную с Иерусалимским храмом (Ин. 1:19). Левиты, как и священники, возможно, ввиду их функции учителей закона, были присланы из Иерусалима с вопросами к Иоанну Крестителю. Не исключено, что многие книжники были левитами. В притче о добром самарянине выведены как священник, так и левит, хотя и с неблагоприятной стороны (Лк. 10:31-32). Левитом назван Варнава (Деян. 4:36).

В целом, хотя выводы большинства современных критиков относительно отождествления и предназначения левитов (и священников) находятся в резком противоречии с изложенными здесь взглядами, Писание ясно указывает, что левитов следует рассматривать как колено Израиля, по своему положению поставленное ниже священников из сынов Аароновых, однако обособленное от остальных израильтян. Они были «отделены», следили за священной утварью скинии, были взяты Богом вместо принадлежащих Ему первенцев, учили закону Божию, были судьями, сопровождали музыкой поклонение Богу в храме, охраняли храмовые сокровища и деньги; но они не являлись посредниками в завете. Существенной пользой от служения левитов было то, что они помогали людям поклоняться Богу и выполнять свои обязанности перед Ним. Наряду с теми почестями, которые оказывались левитам благодаря их особому статусу, от них требовалась глубочайшая приверженность делу Божию, не допускавшая приобретение материальных выгод, поэтому они должны были полагаться на Бога в том, что их потребности будут сколько-нибудь удовлетворены израильтянами. Это была жизнь, исполненная самоотверженности и служения; и драгоценным наследием, которое они могли передать следующему поколению, было их служение

Господу. Левиты не всегда ценили это свое положение и это наследие, что становится очевидно после плена.

Стивен Дж. Бреймер

См. также: ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ; СВЯЩЕННИК.

Литература: O. T. Allis, *Baker's Dictionary of Theology*, pp. 321-22; W. C. Kaiser, *TWOT*, 1:1093-94; G. Smith, *Holman Bible Dictionary*, s.v. «Levites».

ЛЖЕПРОРОКИ

(FALSE PROPHECY)

Термин *лжепророки* мы неоднократно встречаем в синодальном переводе Ветхого Завета — очевидно, что подобные «профессиональные пророки» наличествовали на протяжении большей части истории Израиля и что они составляли диаметрально противоположность пророкам каноническим. Писание, однако, рассматривает их как простых подражателей подлинным, Богом помазанным, пророкам.

Отличительные признаки лжепророчества и лжепророков. Переводчики Септуагинта ввели термин *pseudoprophētēs* («лжепророк») в десяти случаях, в которых в еврейском тексте просто употребляется общий термин *nābī* («пророк») (Иер. 6:13; 26:7-8, 11, 16; 27:9; 28:1; 29:1, 8; Зах. 13:2). Но в еврейском тексте смысл, тем не менее, устанавливается тот же самый — благодаря использованию целого набора негативных эпитетов.

Лжепророки предсказывают ложное (Иер. 6:13; 27:14; Зах. 13:3), обманывают людей относительно их снов (Иер. 29:8), пророчествуют от имени ложного бога Ваала (Иер. 2:8; 23:13), угрожают жизни истинных пророков (Иер. 26:7, 8) и дерзают говорить, хотя не стояли в совете Яхве и не внимали непосредственно слову Господа (Иер. 23:18). В типичном случае в их пророчествах предвещается мир, когда никакого мира не будет (Иер. 6:14; 8:11; 23:17; 28:2, 11; Иез. 13:10; Мих. 3:5), поскольку их видения — это мечты их сердца (Иер. 14:14; 23:16; Иез. 13:2-3; 22:28). Некоторые лжепророки прибегают к чародейству (Иез. 13:17-23), другие же практикуют еще и ворожбу, прорицание, волхвование, некромантию и колдовство, которые определяются как запрещенные занятия и искусства в классическом месте Писания, где им противопоставлено божественное откровение (Вт. 18:9-13). Ложные пророки говорят людям то, что те хотят услышать, и поэтому стараются «замазать» (Иез. 13:10-12, 14-15; 22:28) любую ситуацию, вне зависимо-

сти от того, насколько она в действительности неблагоприятна.

Самое полное изложение обвинений, которые могут быть выдвинуты против лжепророков, мы находим в Иер. 23:9-39. Иеремия осуждает лжепророков по четырем причинам: 1) это люди безнравственные (Иер. 23:14 — «они прелюбодействуют и ходят во лжи»); 2) они ищут дешевой популярности, необоснованно успокаивая людей относительно грозящих им бедствий (Иер. 23:17-22); 3) они неспособны отличить свои сны от Слова Божьего (Иер. 23:25-29); 4) они — плагиаторы, крадущие друг у друга слова, которые приписывают Богу (Иер. 23:30-39). Вместо того чтобы нести «бремя» от Господа, они сами становятся бременем — как для Господа, так и для обманутого народа!

Богословие лжепророчества. Лжепророки рьяно настаивали на неприкосновенности и нерушимости Сиона — во все времена и при любых обстоятельствах. Они говорили о незыблемости династии Давида, храма и завета — как гарантии, которая действительно для каждого поколения! Они чересчур напирали на обещания, данные у горы Синай, что Бог будет Богом Израиля и Израиль будет Его народом — и поэтому позволяли больше распушенности, чем могли бы себе представить простые люди. Всякое новое откровение, в котором предсказывались суд, гибель и бедствия, с точки зрения лжепророков противоречило их перечню того, что незыблемо и неизменно; соответственно, они проповедовали, что все эти неприятные пророчества ошибочны, вредны и не нужны.

Так, лжепророк Ания предсказывал от имени «Господа Саваофа, Бога Израилева» (28:2), что Иехония и все находящиеся в плену вернутся на родину, и сосуды из дома Господня будут возвращены на место (Иер. 28:3-4). Поначалу Иеремия был обескуражен таким неожиданным изменением Божьего откровения (Иер. 28:8, 9), но затем не преминул добавить: «Пророки, которые издавна были прежде меня и прежде тебя, предсказывали многим землям и великим царствам войну и бедствие и мор. Если какой пророк предсказывал мир, то тогда только он признаваем был за пророка, которого истинно послал Господь, когда сбылось слово того пророка».

Именно поэтому так трудно распознавать суть ложных пророчеств — многие лжепро-

роки обращаются к той же самой богословской традиции, что и канонические пророки.

Богословие лжепророчества характеризовалось следующими чертами: 1) избирательная апелляция к заветам Давида, Сиона и Синая как к своего рода страховке против любой нависшей угрозы; 2) неподражаемое учение о надежде/спасении, пренебрегающее любыми возможными карами за непослушание Слову Божьему; 3) постоянное обращение к тому, что хотят услышать массы, как к основе для повышения собственного статуса лжепророка и подтверждения статуса-кво. Этот список очень похож на те четыре обвинения, которые Иеремия выдвигает в Иер. 23:9-39.

Признаки для проверки лжепророков. Классические критерии для различения ложных и истинных пророков — Вт. 13:1-5 и Вт. 18:15-22. В них приведены пять признаков истинного пророка: 1) он должен быть евреем (Вт. 18:18); 2) он должен говорить именем Господа (Вт. 18:19-20); 3) то, что он предсказывает, должно произойти, ближайшие события служат подтверждением для более долгосрочных прогнозов (Вт. 18:21-22); 4) он должен явить знаки, чудеса и знамения, сопровождающие его слова (Вт. 13:1-2); 5) его слова должны соответствовать тому, что Бог раскрыл о Себе ранее (Вт. 13:2-5).

В большинстве случаев лжепророки пророчествуют от имени одного или нескольких ложных богов, хотя в своей неразборчивости примешивали к ним и имя Яхве (Иер. 23:13, 17, 25; 28:2). У таких учителей их обман с легкостью всплывал на поверхность. Однако бывали времена, когда становилось чрезвычайно трудно определить — истинен тот или иной пророк или нет. Например, Божий человек из Иудеи был истинным пророком, потому что его слова сбылись, как в краткосрочном, так и в долгосрочном аспекте (3 Цар. 13). Тем не менее он не подчинился повелению Бога и был обманут ложным пророчеством. Примечательно, что тот же самый лжепророк, который обманул его, позднее произнес истинное пророчество (3 Цар. 13:20-22). Таким образом, не все речи пророка вдохновляются Богом. Например, пророк Нафан сказал Давиду, чтобы тот делал, что задумал, и построил храм Господень (2 Цар. 7:1-2), но той же ночью Бог сообщил Нафану, что Его замысел не таков. И Нафану

пришлось взять свои слова обратно на следующее же утро! Соответственно, речи пророка могут быть лживыми, 1) если это слова его собственные, а не Бога; 2) если они были изложены неверно, в неподходящее время и не тем слушателем; 3) если они не подкреплены образом жизни и благонравием, которые ожидаются от служителя Господа.

Лжепророки в Новом Завете. Лжепророки ощутимо давали о себе знать и спустя долгое время после времен Ветхого Завета; в самом деле, Иисус предупреждал Своих учеников, а через апостолов — и всю раннюю Церковь, — о характере и учении этих обманщиков.

Как то было характерно и для ветхозаветных пророков, их новозаветные собратья также движимы жадностью (2 Пет. 2:3, 13), проявляя надменность (2 Пет. 2:18), ведут безнравственную жизнь (2 Пет. 2:2, 10-13) и в целом могут быть названы нечестивыми (Иуда 1:4).

Классическим столкновением истинных и ложных Божьих пророков в Новом Завете является посрамление Павлом и Варнавой еврейского волхва Вариисуса на Кипре в городе Паф (Деян. 13:6-10). Святой Дух предупредил Павла, что Вариисус — лжепророк и полон коварства. Вариисус принадлежал к тому же самому течению лжепророков, что и пророчица Иезавель из церкви Фиатирской (Отк. 2:20).

Эта опасность не исчезла со времен Нового Завета, поэтому современных верующих предостерегают о необходимости проверять людей, объявляющих себя пророками. Например, если кто-либо отрицает, что Христос приходил во плоти, этот человек не может быть истинным пророком от Бога (1 Ин. 4:1-3).

В конце времен лжепророки попытаются обмануть обитателей вселенной и увлечь их за лжепророком, зверем и за самим сатаной (Мф. 24:11, 24; Отк. 16:13-14; 19:20; 20:10) — даже с помощью великих чудес и знамений. Но это будет последний раз, когда явятся лжепророки, потому что возвращение Христа уничтожит самый институт лжепророчества и всех, кто его поддерживает: сатану, зверя и лжепророка.

Уолтер К. Кайзер-мл.

См. также: ПРОРОК.

Литература: R. E. Manahan, *Grace Th J* 1 (1980): 77-96; T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*; J. T. E. Renner, *Rev Th R* 25 (1966): 95-104; H. W. Robinson, *Inspiration*

and Revelation in the Old Testament; J. A. Sanders, *Essays in Old Testament Religion and Theology*, pp. 21-41; G. T. Sheppard, *Essays in Old Testament Religion and Theology*, pp. 262-82; G. V. Smith, *ISBE*, 3:984-86; A. S. Van der Woude, *VT* 19 (1969): 244-60; W. Van Gemeren, *Interpreting the Prophetic Word*.

ЛИКОВАНИЕ см. РАДОСТЬ

ЛИЦЕМЕРИЕ, ФАРИСЕЙСТВО (HYPOCRISY)

Хотя в Ветхом Завете мы и не встретим специального еврейского слова для обозначения лицемерия, о лицемерии как о понятии речь в нем идет неоднократно — в основном в связи с неискренностью поклонения Богу. Господь отвергает жертвоприношения и храмовые службы (Иер. 7:4-11), когда поклоняющиеся Ему не усвоили боговедение и не знают истинной любви (Ис. 1:11-17; Ос. 6:4-6; Ам. 4:4-5; 5:21-24). Лицемерие обнаруживает себя в несоответствии между внешними религиозными проявлениями и исповеданием религии (Ис. 1:10-17).

Возможно, основополагающая идея Ветхого Завета сводится к тому, что у лицемеров безбожное сердце (Иов 36:13 — в LXX *hypocritēs* для еврейского *hānēr*, «безбожный, нечестивый»), которое восстает против Божьего закона (Иер. 7:21-24; Ос. 7:13-16; 8:1-2; ср. Иер. 6:19-20) и толкает человека на несправедливые поступки, в том числе — на несправедливость и угнетение (Ис. 1:10-17; 58:2-7; 59:2-4, 13-15; Иер. 7:5). В противоположность этому, истинно верующий должен ходить перед Господом с чистым сердцем (Пс. 14:2; 23:4). Лицемеры — еще и безбожные возмутители со лживыми устами и лживым языком (Пс. 5:10-11; 11:3-5; 77:36-37; Дан. 11:21, 27; ср. Пс. 54:21-22), защищающие нечестие (Дан. 11:32, 34).

Новый Завет, как представляется, объединяет ветхозаветную концепцию восстания против Бога и понятие греков античности *hypokrisis* — «актерство», «лицедейство». Греческие представления о «лицедействе» выглядят основополагающими в Мф. 6:2, 5, 16, где Иисус предостерегает против показной набожности ради производимого на окружающих впечатления (Мф. 6:5, 16, 18; ср. Мф. 23:5). Лицемер внешне создает впечатление религиозности, раздает ли он милостыню, молится или постится. Английское понимание «лицемерия» как отрицания на деле того, что проповедуется на словах, встречается редко (Мф. 23:3).

Лицемер обольщается своими претензиями, которые больше никого не обманывают (Мф. 7:5; Лк. 6:42). Лицемерие может подразумевать непонимание духовных истин (Лк. 12:54-56; 13:15; ср. Мф. 12:7; 23:23) или даже упрямую слепоту в духовных вопросах (Мф. 23:17, 19, 23-24, 26).

Лицемер притворяется добродетельным, но под налетом благочестия у него кроется злонамеренное и коварное сердце (Мф. 22:15-18; ср. 1 Пет. 2:1). Хотя лицемеры оправдывают свою набожность, сердце их далеко отстоит от Бога (Мф. 15:7-9, 18-19; ср. Ис. 29:13-14). Как и в Ветхом Завете, обнаруживается расхождение между внешним следованием религиозной обрядности и истинным внутренним содержанием (Мф. 23:25-30; в противоположность Мф. 5:8). Так, термин *лицемер* (Мф. 24:51) может выступать синонимом «неверующего/отступника». Подобные «лицемеры» мешают другим прийти к Христу и даже приобщают людей к своему безбожному образу жизни (Мф. 23:13, 15; ср. Дан. 11:32, 34). Или же втягивают других в ложное вероучение (1 Тим. 4:1-2). Таким образом, лицемерие считается одним из свидетельств о земной или бесовской мудрости (Иак. 3:13-17).

Отсутствие лицемерия (подлинность веры и искренность любви от чистого сердца) — это признак благочестивого характера (1 Тим. 1:5; 2:5, 7; ср. Пс. 14:2-5; 23:3-5; 2 Кор. 6:6-7).

Грег У. Парсонс

Литература: U. Becker and H.-G. Link, *NIDNTT*, 2:467-74; H.L. Ellison, *New Bible Dictionary*, p. 502; D.A. Hubbard, *EDT*, p. 539.

ЛИЦО см. ЛИЧНОСТЬ

ЛИЧНОСТЬ, ЛИЧНОСТНОСТЬ, ЛИЦО, ЧЕЛОВЕК

(PERSON, PERSONHOOD)

Библейские представления о человеке крайне важны для нашего понимания Писания и Бога. Антропология является важной составной частью богословия. Сказанное по этому поводу человеком и сказанное Богом — вещи взаимосвязанные и возможные только при соотнесении друг с другом. Такие темы как грех, благодать, вера, искупление и Церковь должны рассматриваться не только с позиции Бога, но и с позиции человека. Хотя в Ветхом Завете Бог абсолютен, Он раскрывает Свою Божественность через Свой контакт с человечеством в сло-

вах и делах. В новозаветном воплощении Он определил Себя полностью.

Все это отнюдь не должно предполагать, будто бы человек есть мера всех вещей. Интерес к антропологии не должен настолько доминировать в богословии, чтобы средоточием последнего вместо характера Бога стала природа человека. Однако нас здесь подстерегает реальная опасность, когда антропологические изыскания проводятся в полной изоляции от богословия. Важно, чтобы антропология рассматривалась с библейской точки зрения. Чрезмерная поглощенность человеком ведет к нарциссизму. Вопрос, что есть человек, требует библейского ответа.

Рассказ о творении в Быт. 1 изображает человека частью материального мира, сотворенного Богом. В таком своем качестве человек устроен едино с природой и находится с Богом во взаимоотношениях твари с Творцом. Это подчеркивается в Пс. 8, где сказано, что человек не много умален перед Богом, но увенчан славой и честью.

Разграничительные линии между человечеством и Богом, с одной стороны, и между человечеством и природой — с другой, никогда не нарушаются. У людей только тогда может возникнуть правильное понимание себя, когда они правильно понимают Бога. Это ведет к самопознанию, к сознанию своей сотворенности — но не в уничижительном смысле. Единственный, кто сотворен по образу Божию, человек — Его представитель для того, чтобы владычествовать над землею и заботиться о ней.

Общность со всем остальным творением дает людям их земную материальность. Люди вложены в творение, но они не просто растворены *в природе*, они также находятся *над природой*. Хотя они есть часть природы, они обособлены от нее. Люди не только едины с природой, но и трансцендентны ей. Они находятся в особых взаимоотношениях с Богом, но у них есть еще и взаимоотношения друг с другом.

Систематизировать библейскую антропологию чрезвычайно трудно, так как Библия не предназначена для энциклопедического обзора этого вопроса. В лучшем случае мы можем обнаружить эпизодические и неотчетливые ссылки.

Нашим усилиям уяснить библейский смысл понятия *человек* препятствует также наличие большого количества терминов, таких как «сердце», «душа», «дух»,

«тело», которые, хотя и имеют различное значение, в Писании зачастую взаимозаменяемы. Стереотипные переводы этих еврейских слов нередко нецелесообразны и даже невозможны.

Развитие библейской антропологии осложнялось также приходом еврейского Писания в греческий мир и переводом его на греческий язык. В Септуагинте переводы еврейских терминов уводят нас в ложном направлении — в сторону двучленной и даже трехчленной антропологии, где тело, душа и дух друг другу контрастны, если не противопоставлены. «Целостность» человека в семитском мышлении заменяется более дробным представлением о личности.

Терминология. Хотя слово *ʾādām* может обозначать первого человека, оно, вообще говоря, имеет более широкое родовое значение, указывая на человечество в целом. Этимология этого слова неясна. Его следует отличать от еврейских слов, определяющих половую принадлежность. Именно это слово связано с образом Божиим (Быт. 1:26) и подразумевает владычество человека над остальным миром. Даже после грехопадения *ʾādām* обозначает «человечество». Образ Божий по-прежнему остается его отличительной особенностью.

Еще одно еврейское слово, обозначающее «человечество», — это *ʾēnōš*. Оно указывает на бренность, смертность человека, хотя такое понимание обусловлено скорее богословскими, нежели этимологическими соображениями.

Греческое соответствие для еврейского слова *ʾādām* — *anthrōpos*. Это тоже общеродовой термин, употребляемый без уточнения половой принадлежности. Он обозначает человека, противопоставленного животным, и ему мы обязаны нашим словом **антропология**. Этот термин подразумевает признание конечности и сотворенности человека.

Природа человечества. Чтобы уяснить смысл понятия *человек*, нам целесообразно произвести подробное исследование библейских слов и выражений, используемых для описания личности.

Душа. Слово *soul* («душа») — это традиционный английский перевод еврейского слова *переш*, но в общем случае оно по смыслу связано с человеком, как с существом, имеющим потребности и стремления, а не как с некоей неуничтожимой духовной субстанцией. Подобный смысл встречаем в

Быт. 1:20, 21, 24, где слово *переш* с определением («живая») относится к животным и означает «живое существо». Таким образом, этот термин не зарезервирован исключительно для человека, а когда применяется по отношению к нему, предполагает не столько атрибуты, сколько сущность человеческой личности. Этот термин употребляется даже тогда, когда слово *переш* не связано с представлениями о жизни и обозначает просто труп.

Слово *переш* часто может обозначать физические потребности, такие как голод (Вт. 12:20; 1 Цар. 2:16) и жажда (Пр. 25:25). Оно также употребляется в связи с желаниями неумеренными (чревоугодие — Пр. 23:2) или неосуществленными (бесплодие — 1 Цар. 1:15). Волевые и духовные устремления сочетаются и со словом *переш*, например, стремление к Богу (Пс. 41:2-3) и к правде (Ис. 26:8-9), но также — ко злу (Пр. 21:10) и к власти над людьми (2 Цар. 3:21).

В Новом Завете соответствием для *переш* выступает слово *psychē*. Затруднительно выявить однозначные и устойчивые соотношения между различными значениями этого многозначного греческого слова. Оно может обозначать «жизнь» конкретного человека или животного (Мф. 2:20; Мк. 10:45; Ин. 10:11; Рим. 11:3) или самого человека (Деян. 27:37), либо иметь рефлексивный смысл, подразумевая личность (Лк. 21:19). Встречаются тексты, где слово *psychē* противопоставлено слову *sōma*, и тогда оно, по видимому, обозначает бессмертную составляющую человеческого существа (Мф. 10:28). Тем не менее в Новом Завете понятие *душа* в целом сохраняет те же базовые значения, что и в еврейском языке.

Плоть. Переводимое таким образом еврейское слово *bāsār* указывает на то, что есть у человека общего с животными. Хотя слово *bāsār* указывает в первую очередь на осязаемую часть тела, оно также используется для обозначения тела как целого. В еврейском языке нет слова, обозначающего тело как таковое, однако частота, с которой слово *bāsār* именно так и переводят, свидетельствует, что зачастую данный термин выступает в этом качестве. То, что в этих случаях речь идет именно о теле, можно установить благодаря относящимся к нему глаголам действия: «помазать», «омыть», «облачить», «рассечь», «мучить», а в особенности благодаря его способности испы-

тивать жажду, дрожать, лишаться чувств и уставать. Последние свойства показывают, что слово *bāšār* может также относиться к индивиду в целом.

Итак, в ветхозаветном антропологическом мышлении обычно принято, что отдельный человек скорее *суть тело*, а не *имеет тело*. Различия между телом и душой минимальны. Человеческое существо — это скорее одушевленное тело, а не воплощенная душа. Тело есть не что иное, как душа в ее внешнем проявлении, позволяющем тем или иным органам тела думать и действовать в качестве представителей души.

Хотя в Ветхом Завете с *bāšār* ассоциируется слабость, нет указаний, что плоть является корнем зла. Это составляет контраст с Новым Заветом, где плоть есть средоточие греха, а слово *плотский* практически становится синонимом для слова *греховный*.

В греческом языке тело обозначается словом *sōma*. Хотя это слово может подразумевать физическую сущность, оно нередко употребляется в качестве всеобъемлющего термина для человека в целом. Такое холистическое определение понятия *sōma* широко распространено сегодня. Благодаря ему минимизируется дуалистичность понимания, когда тело и душа противопоставлялись друг другу, и вместо этого на первый план выходит единство. Причем это единство не следует понимать и в рамках монизма, отрицающего телесные либо, наоборот, бестелесные аспекты человеческого существования.

Дух. Таким образом переводится еврейское слово *rûaḥ*. Основное его значение — «ветер» или «дуновение», расширительно оно может значить «сила», в смысле жизненной силы, необходимой для поддержания существования. Дух, Который одушевляет человека, происходит от Бога. Дух может быть сокрушен (Пс. 33:19 {синод. «сокрушенных сердцем и смиренных духом»}), что требует спасения от Господа, а может быть и взят обратно, что возвращает человека в прах (Иов 34:14-15; Пс. 103:29). Последние стихи предполагают, что дух человека и дух Бога практически неразделимы.

Если понятие *тело* объединяет человека с животными и подразумевает бренность, то понятие *дух* указывает на наше родство с Богом и подразумевает силу. Слово *перев* в некоторых случаях относится к Богу, сло-

во *bāšār* никогда к Нему не применяется, а слово *rûaḥ* чаще связано с Богом, чем с человеком. Таким образом, дух человеческий вызывает к своему божественному дополнению, в то время как Бог взыскует верующих, которые поклоняются в духе и истине. Именно дух обеспечивает способность и стремление поклоняться Богу.

Этот термин употребляется также для указания на доминирующее стремление или предрасположение человека, так что речь может идти о духе горечи (Быт. 26:35 {синод. «в тягость»}), о духе ревности (Чис. 5:14, 30), о сломленном духе, «малодушии» (Исх. 6:9 {синод. «по малодушию»}), о духе правом (Пс. 50:12) и о духе щедром (Пс. 50:14 {синод. «Духом владычественным»}). В Чис. 14:24 Халев отличается своим настроением — «в нем был иной дух».

«Дух» также может быть связан со средоточием жизни тела. Это видно из Ек. 3:18-21, где дух сынов человеческих сравнивается с духом животных. Когда *rûaḥ* отходит, прах возвращается в землю, а *rûaḥ* возвращается к Богу, Который дал его.

Сердце. Еврейское слово *lēb* — наиболее распространенный в Ветхом Завете термин для обозначения личности человека. Традиционный перевод «сердце» затуманивает его смысл, так как наше современное понимание этого термина имеет мало общего с его значением в Библии.

Ветхий Завет не проявляет особого интереса к анатомии и не усматривает связи между сердцем и биением пульса.

Когда Навал узнал о посещении его женой Давида, его сердце замерло и он стал как камень, однако прожил после этого еще десять дней (1 Цар. 25:37-38). Очевидно, речь идет о его эмоциях, а не о сердце в анатомическом смысле. Сердцу приписывается целый спектр чувств — от положительных, таких как любовь, преданность, радость, покой, до отрицательных, таких как горе, зависть, гнев.

Приписываются сердцу и мыслительные функции, и в таких случаях *lēb* лучше переводить как «разум». В сердце коренятся мудрость и разумение. Сердце есть также местообитание воли, поэтому о принятом решении можно сказать «расположить сердце» (2 Пар. 12:14).

Таким образом, слово *lēb* в наиболее абстрактном своем смысле указывает на внутреннюю или нематериальную часть человеческого существа, будучи при этом, по сути

дела, наиболее распространенным и многозначным термином.

В Новом Завете греческое слово *kardia* также охватывает умственные, нравственные, рассудочные и эмоциональные аспекты природы человека. В то время как «душа» и «дух» относятся к сущностным аспектам личности, «сердце» подразумевает аспекты качественные — нрав или характер.

Другие функции. Изложенное выше относительно толкования четырех слов свидетельствует об отсутствии многих терминов и функций, которые в английском языке ассоциируются с отдельным человеком, личностью. Сердцу (*lēb*) нередко приписываются рассудочные функции, которые мы сегодня соотнесли бы с головой, а точнее, с мозгом, разумом. Бессердечие в Ветхом Завете означает не эмоциональную черствость, а глупость (Пр. 10:13). «Сердце мудрое» (Пс. 89:12) свидетельствует об уме.

Совость тоже сопоставляется с сердцем. Это явствует из текста: «Но после сего больно стало сердцу Давида, что он отрезал край от одежды Саула» (1 Цар. 24:6). Мольба сотворить «сердце честное» в Пс. 50:12 — это мольба о чистой совести.

Еще одна личностная функция — воля — связывается как с сердцем (*lēb*), так и с духом (*rūah*). В выражении «предположения сердца» (Пр. 16:1) акцент не только на разуме, но и на исполнении, на проявлении воли. Иногда «дух» означает волю, стремление, как в Езд. 1:5, где говорится о возвращающихся из плена, — Бог возбудил в них дух, чтобы пойти строить новый храм.

Взаимоотношения между людьми. То, что человеческие взаимоотношения важны для гармонии личности, явствует из рассказа о творении в Быт. 1, где Бог создал мужчину и женщину, и из Быт. 2, где содержится Божья оценка: «не хорошо быть человеку одному» — ему необходим спутник. Одиночество не хорошо. Подобно различию (триединству) внутри единства Святой Троицы, имеется и единство внутри различия у человечества. Человечество существует лишь в виде мужчин и женщин.

В Ветхом Завете взаимоотношения между людьми важны и далеко за пределами брачных уз. Жизнь отдельно взятого израильтянина всегда была обусловлена его принадлежностью к роду, к своему племени. Это единство индивида с родом отраже-

но в процедуре выявления Ахана в Нав. 7:16-18.

В связи с таким единством говорят о корпоративной личности. Хотя в Ветхом Завете ценность индивида признается, его личное достоинство и его личная ответственность, склонности к безудержному западному индивидуализму здесь не наблюдаются. Зато в Ветхом Завете любой индивид мог стать причиной благословения или суда для всего народа, а некоторые люди, например, цари, могли выступать представителями народа, как если бы тот был единой личностью.

Хотя одиночество рассматривалось негативно, как несчастье (Пс. 24:16-17) и как причина страданий (Пс. 101:6-8), некоторые люди обособлялись, пребывали в одиночестве, но отнюдь не для собственного удовольствия, а ради блага других людей, как, например, Авраам и Моисей.

Эта концепция единства подхвачена Новым Заветом. Индивидуальные различия стираются, «ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Представление Церкви в виде метафорического «тела» тоже подкрепляет идею единства: «как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12:12-13).

Заключение. В нашем исследовании человеческой индивидуальности остаются открытыми две проблемы.

Во-первых, следует ли рассматривать личность как сущность единую или двойственную? Каждое из этих двух положений может быть подкреплено свидетельствами Писания. Видимо, это должно побуждать нас действовать осторожно. С одной стороны, человеческую личность не следует расчленять, рассматривая по частям. С другой стороны, материальное и нематериальное нельзя до такой степени перемешивать, чтобы ни то, ни другое по отдельности мы бы уже не различали.

Второй проблемой является противопоставление индивидуализма корпоративному единству. И снова можно обнаружить свидетельства Писания в поддержку как одной, так и другой точки зрения. Гибкость Писания, его стремительные переходы от *Я* к *мы*, требуют и здесь с осторожностью нащупывать равновесие.

См. также: ДУША; ДУХ; ВОЛЯ.

Литература: W. Dryness, *Themes in Old Testament Theology*; R. H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology*; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; N. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*.

ЛОЖЬ, НЕПРАВДА

(LIE, LYING)

Лгать — значит словами или делами совершать обман или вероломство, вводить в заблуждение, вероломство. Ложь есть прямая противоположность истине. Святость истины в библейском учении фундаментальна, потому что она основывается на природе и характере Бога (Чис. 23:19; 1 Цар. 15:29; Рим. 3:4; Тит. 1:2; Евр. 6:18). Следовательно, попирая истину означает попирая Бога, и Писание относится к этому вопросу с глубочайшей серьезностью.

В саду Едемском змей отрицал истинность провозглашенного Богом запрета и побуждал Еву поступить наперекор этой божественной истине (Быт. 3:4). Результаты совершенного проступка (Быт. 3:7-24) явственно свидетельствуют, что истинен оказался Бог и Его слово. В законе Моисеевом, подытоженном в десяти заповедях, произнесение ложного свидетельства расценивается как тяжкий грех против своего ближнего (Исх. 20:16; Вт. 5:20; 19:18-19; ср. Исх. 23:1-2, 7; Вт. 22:13-21). Ложь подрывает основы нравственности и поэтому зачастую связана с грехами еще более вопиющими (например, 2 Цар. 11:6-27; 3 Цар. 21:10).

Литература о мудрости также запрещает всякое лжесвидетельство и ложь (Пр. 6:16-19; 12:22). В особенности, эта литература указывает на то, как ложь подрывает общество и разрушает межличностные отношения (Пр. 25:18; 26:18-19, 28). Почитающее Бога сообщество построено на правде и доверии, противлежащих лжи и вероломству. За ложь придет суд от Бога, Который не может лгать (Пр. 19:5, 9; 25:18). Псалмопевец много раз предостерегает против всякой неправды и призывает говорить истину (Пс. 23:4-5; 26:12), поскольку лжец отлучает себя от поклонения Богу (Пс. 14:2).

Ветхозаветные пророки строжайше запрещают ложь и всяческий обман и показывают, что такие нормы являются основополагающими для всех, кто состоит во взаимоотношениях завета с Господом (Ис. 59:4, 14-15; Иер. 7:28; Иез. 13:9; Ос. 4:1-2; Зах. 8:16-17). Одна из причин страдания народа от наказаний Господних — то, что

он погряз во лжи. Лжепророки (то есть те, кто пророчествует ложные видения, гадания и «мечты сердца своего») неоднократно подвергаются осуждению (Ис. 9:15; Иер. 14:14; 23:25-26; 28:15; Иез. 13:6-7; 21:29; 22:28; Мих. 2:11; Зах. 10:2; 13:3).

В Новом Завете Христос как Сын Божий правивается к абсолютной истине (Ин. 1:17; 14:6). В Новом Завете для выражения представлений о лжи употребляется целый ряд греческих слов, хотя основные термины — *hypokrinō* и *pseudomai*. Они имеют такие значения, как «обман», «хитрость», «заблуждение», «обманывать», «мошенничать» и «врать».

Как и следовало ожидать, в Новом Завете не произошло изменения нравственных норм относительно лжи. Безыскусная честность является основополагающей добродетелью последователя Христа (Мф. 5:37); ложь — это основной грех, характерный для Его противников. На серьезность последствий лжи перед Святым Духом истины (Ин. 16:13) в Писании указывается на примере Анания и Сапфиры (Деян. 5:1-11). Живость присуща тем, кто не возродился (Еф. 4:22-24; Кол. 3:9), она является частью прежнего образа жизни, который должен быть отложен верующими (Еф. 4:25). Иоанн указывает, что лгать — значит отказываться от личностной целостности, поставить под угрозу свои взаимоотношения с братом своим и свои взаимоотношения с Богом (1 Ин. 2:4; 4:20). Ни с чем не сравнимой ложью в Новом Завете считается отрицание того, что Иисус есть Христос (1 Ин. 2:22). Неустрашимая опасность греха заключается в том, чтобы заменить «истину Божию ложью» и впоследствии снять весь тот урожай, который принесут извращения нравственных норм (Рим. 1:25). Поскольку «всякая ложь не от истины» (1 Ин. 2:21), и поскольку ложь, бесспорно, ненавистна Богу истины и, фактически, относится к дьяволу («ибо нет в нем истины», Ин. 8:44), в Новом Иерусалиме не будет места ни для какого обмана, притворства и лицемерия (Отк. 21:27; 22:15). Человек, приверженный лжи, теряет всякую надежду на вечное спасение, так как он на самом деле не знает Бога истины (Отк. 21:27; 22:15).

Писание содержит универсальное, последовательное и ясное свидетельство об абсолютной греховности лжи. Ложь никогда не может быть оправданной, потому что она противоречит самой природе Бога. Тем не

менее следует учитывать, что при чтении Писания возникают определенные затруднения, — например, в некоторых ситуациях отсутствует осуждение неправды, осуществление Божьих намерений связано с обманом, одобряется полуправда и Бог выглядит покровителем лжи, так как вдохновляет лжепророков на их ложные пророчества.

Что касается эпизодического отсутствия осуждения неправды в Писании (например, поведения Раав в Нав. 2:4-6), необходимо понимать, что отсутствие осуждения — это еще не похвала и что одобрение какого-то человека Богом еще не говорит об одобрении каждой его черты или поступка. Нигде в Писании ложь не одобряется. Напротив, даже если в Писании не высказан упрек по поводу какой-то лжи, его следует считать само собой разумеющимся в соответствии с общим учением Писания об истине. В случае блудницы Раав похвалы удостоилась ее вера, благодаря которой она спрятала соглядатаев (Евр. 11:31), и, таким образом, ее ложь можно рассматривать как необязательное дополнение. В отношении одобряемых в Писании лиц, которым довелось солгать единожды или неоднократно (скажем, Авраам в Быт. 20:2; повивальные бабки в Египте, Исх. 1:17-21; Давид, 1 Цар. 21:2; Петр, Мф. 26:72), такие периоды или случаи в их жизни следует рассматривать как исключение (хотя и непростительное), а не как правило.

Затруднения, сходные с упомянутыми выше, возникают в тех случаях, когда ложь применялась при исполнении намерений Бога (например, обман Иакова при получении обещанного ему Богом благословения, Быт. 25:23; 27:35). Необходимо твердо заявить, что Бог при осуществлении Своих замыслов не одобряет и не имеет нужды использовать методы, чуждые Его характеру. Тем не менее Бог, сохраняя Свою суверенность в Своих делах с греховным человечеством, может использовать такие прегрешения в Своих целях. Но ложь никогда не бывает предпосылкой для исполнения божественных замыслов.

Что касается одобрения полуправды (например, указания Бога Самуилу, 1 Цар. 16:2-3), необходимо последовательно отличать полуправду от неправды. Некоторые люди, подобно Саулу, утрачивают свое право знать всю правду, что доказывают его предыдущие действия и готовность совершить убийство, если он узнает всю правду.

Поэтому Бог демонстрирует Свое право скрывать от подобных людей определенные факты. Божий народ не имеет права говорить неправду, но бывают случаи, когда некоторые люди лишаются права знать всю правду.

То, что Бог выглядит покровителем лжи, вдохновляя лжепророков на их ложные пророчества (например, 3 Цар. 22:21-22; Иер. 4:10; Иез. 14:9), следует расценивать с учетом контекста. Хотя и верно, что здесь роль Бога имеет императивный характер, но весь контекст тут говорит о том, что эти люди уже сами избрали для себя такой путь в жизни. Бог не желает и не творит зла. Однако Он в Своей суверенности может использовать склонных к лжепророчеству для осуществления Своих божественных замыслов. Хотя Бог не лжет, Он все-таки позволяет людям прибегать ко лжи, что иногда способствует исполнению Его воли (3 Цар. 22:23; 2 Фес. 2:11).

Стивен Дж. Бреймер

См. также: ГРЕХ.

Литература: U. Becker and H.-G. Link, *NIDNTT*, 2:467-74; D. W. Gill, *EDT*, pp. 639-40; W. Kelly, *Baker's Dictionary of Theology*, p. 323; W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*.

ЛОЗА см. ВЕТВЬ

ЛОНО АВРААМОВО

(АВРААМ'S BOSOM)

Это словосочетание встречается лишь в одной из притчей Иисуса и означает место, куда ангелы переносят Лазаря после его смерти (Лк. 16:19-31). Его образный смысл, по-видимому, обусловлен распространенным верованием, что в грядущем царстве праведные будут сидеть рядом с Авраамом; такое представление мы находим в еврейской литературе времен Христа. Слово *kolpos* буквально означает место рядом с человеком или на коленях у него. В переносном смысле, как в данном случае, оно относится к почетному месту, оставленному для дорогого гостя (подобно случаю из Ин. 13:23). В рассказе про Лазаря это место — особое, потому что находится рядом с Авраамом, отцом всех праведных. Данное словосочетание может выступать как синоним рая, обещанного разбойнику на кресте (Лк. 23:43). Взятые вместе, эти места подкрепляют убеждение, что верующий вкушает блаженство сразу после момента физической смерти.

Сэм Хамстра-мл.

См. также: АД; РАЙ; ШЕОЛ.

ЛУКИ ЕВАНГЕЛИЕ, ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ: БОГОСЛОВИЕ КНИГ

(LUKE — ACTS, THEOLOGY OF)

Начальные стихи как Евангелия от Луки, так и Книги Деяний указывают, что они были написаны для неизвестного по другим источникам человека по имени Феофил. В Деян. 1:1-3 упоминается «первая книга», в которой Лука описал жизнь и учение Иисуса, это очевидная ссылка на труд наподобие Евангелия. Священнописатель рассматривает Деяния как вторую часть диалогии. В Каноне Муратори, документе II в. по Р. Х., утверждает, что третьи Евангелие и Книга Деяний были написаны «Лукой». Лука упоминается в Кол. 4:14; Флм. 1:24 и в 2 Тим. 4:10 как сотрудник Павла, «врач возлюбленный». В Деян. 16:10-17; 20:5-16; 21:1-18; 27 — 28 (раздел «мы») местоимение употребляется не в третьем лице, а в первом, что выдает участие священнописателя в излагаемых событиях. С другой стороны, о Луке мало что известно, за исключением того, что он, вероятно, был неевреем и происходил, скорее всего, из Сирии. Хотя многие современные ученые выдвигают возражения против вывода, что Евангелие от Луки и Книга Деяний были написаны Лукой, которого считают лишь случайным попутчиком Павла, серьезных оснований для подобных предположений нет. В то же самое время необходимо отметить, что Лука черпал сведения из нескольких различных источников, — он сам это подтверждает в первых трех стихах своего Евангелия.

Даты событий, упомянутых в трудах Луки, установить довольно легко. Рождение Иисуса, согласно Мф. 2, произошло перед смертью Ирода Великого в 4 г. до Р. Х. На основании данных из Лк. 3:1-2 служение Иоанна Крестителя и начало служения Иисуса можно отнести приблизительно к 27-28 гг. по Р. Х. В Деян. 24:27 говорится о смене римских правителей — примерно в 59 г. по Р. Х. на место Феликса пришел Фест. Путешествие Павла в Рим (Деян. 27) заняло около года. Затем Павел около двух лет жил в Риме, и это означает, что конец книги относится примерно к 62 г. по Р. Х.

Богословие трудов Луки состоит из двух частей: 1) то, в чем он совпадает с другими евангелистами, особенно с Матфеем и Марком; 2) его собственные особые материалы, их подача, толкование и оформление, как в

Евангелии, так и в Книге Деяний. С двумя другими синоптиками Лука сходится в общем описании служения Иисуса, приводя в основном те же сведения, что и они. Лука также описывает вероисповедание Петра (Лк. 9:18-20) как важный поворотный пункт и, судя по отведенному для этого объему повествования, считает взятие Иисуса, суд над Ним, Его смерть и воскресение кульминацией и средоточием своего Евангелия. Он согласен с синоптиками в оценке личности Иисуса как мессианского Сына Давидова, царственного Мессии, Господнего добровольно страдающего Раба и небесного Сына Человеческого, о Котором написано «в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (Лк. 24:44).

Различия между Лукой и Марком можно обнаружить: 1) в том особом способе, которым Лука подает материалы, имеющиеся в обоих евангелиях; 2) в наличии главных «высказываний» (поучений Иисуса), которые есть также в Евангелии от Матфея, но отсутствуют в Евангелии от Марка (Q) и размещены в основном в Лк. 6:20 — 8:3; Лк. 9:51 — 18:14; 3) в материалах, которые есть у Луки, но не встречаются ни в одном из других евангелий. Эти особые материалы Луки можно разбить на следующие категории:

1. Иоанн Креститель и Иисус: служение Иоанна (Лк. 3:1-6, 10-14, 18-20) и родословие Иисуса (Лк. 3:23-38).

2. Изгнание из Назарета (Лк. 4:16-30).

3. Некоторые примечательные дела и чудеса, в том числе необъяснимый улов рыб (Лк. 5:1-11) и воскрешение сына вдовы в Наине (Лк. 7:11-17).

4. Особые поучения и наставления: ученикам в Самарии (Лк. 9:51-56); семидесяти (Лк. 10:1, 17-20); Марфе (Лк. 10:38-42); о хозяине и рабе (Лк. 17:7-10); десяти прокаженным (Лк. 17:11-21); Закхею (Лк. 19:1-10).

5. Притчи, встречающиеся только у Луки: о милосердном самарянине (Лк. 10:25-37); о друге, просящем в полночь (Лк. 11:5-8); о неразумном богаче (Лк. 12:13-21); о бесплодной смоковнице (Лк. 13:1-9); о первом месте на пиру и гостеприимстве (Лк. 14:7-14); о пропавшей овце, потерянной драхме и блудном сыне (Лк. 15); о неверном управителе (Лк. 16:1-12); о богаче и Лазаре (Лк. 16:19-31); о докучливой вдове (Лк.

18:1-8); о фарисее и мытаре (Лк. 18:9-14); о десяти минах (Лк. 19:11-27).

6. Конфликты и предостережения: происки фарисеев (Лк. 11:53 — 14:4); спор о соблюдении субботы — скорченная женщина (Лк. 13:10-17) и человек с водяной болезнью (Лк. 14:1-6); отповедь Ироду Антипе (Лк. 13:31-33); предупреждение о вычислении издержек (Лк. 14:28-33).

7. Последнее посещение Иисусом Иерусалима: вход в Иерусалим (Лк. 19:37-44); апокалиптические высказывания (Лк. 21:11, 18, 25, 26, 28, 34-36); распятие и воскресение (Лк. 22:14-24).

Во многих местах Лука по-иному расставляет акценты. В некоторых случаях он особенно внимателен к вопросам хронологии, географии и истории. Даже беглый обзор диалогии Луки выявляет его пристальное внимание и интерес к истории. Он датирует события, упоминающая соответствующих правителей, и привязывает некоторые события своего повествования к общенациональной и общемировой истории. Прежде чем рассказывать о служении Иисуса, Лука описывает, в какой обстановке оно происходило. Он в подробностях сообщает о рождении Иисуса, о случившемся с Ним в возрасте до двенадцати лет (Лк. 1 — 2) и приводит Его генеалогию (Лк. 3:23-38). Лука как бы связывает некоторые мотивы своего повествования с теми географическими условиями, в которых они прозвучали. Хотя его труд не является ни полной историей Иисуса, ни полной историей ранней церкви, это повествование, в котором история — причем достоверная история — выступает важнейшим элементом.

Не будучи евреем, Лука придает особое значение вненациональному характеру служения Иисуса как Спасителя всего человечества, а не только евреев; он часто указывает этническую или национальную принадлежность своих персонажей. Он сосредотачивает внимание на церкви — и в качестве института, и в качестве организации, а также на ее взаимоотношениях с государством. Лука подчеркивает роль Святого Духа в служении как самого Иисуса, так и Церкви. Комментаторы часто отмечают особое внимание Луки ко всем бесправным членам общества: к бедным, к обездоленным, женщинам, детям, мытарям, к немужным, неевреям, самарянам. Сходным образом, для него характерен особый интерес к «социальным вопросам» и к той забо-

те, которую Иисус и Церковь проявляют по отношению к нуждающимся в помощи. Приводя слова Иисуса и рассказывая о жизни первых христиан, Лука раскрывает значение молитвы и учит, что быть учеником непросто. Он говорит о возвращении Христа (парусии) и таких понятиях, как хвала, прощение, слава, радость, плач, мир, любовь.

Разумеется, самая очевидная особенность трудов Луки заключается в том, что в отличие от других евангелистов он пишет еще и вторую книгу. Книга Деяний св. апостолов описывает становление церкви и ее раннюю деятельность в Иерусалиме (Деян. 1 — 7), а также рассеяние ее членов из-за гонений и их последующее благовествование в других землях (Деян. 8 — 11). Особое внимание уделяется пополнению числа верующих за счет людей и групп, не являвшихся иерусалимскими евреями, — это самаряне, эфиопский царедворец, жители палестинского побережья, язычник (Корнилий) и безымянные евреи и эллинисты в Антиохии Сирийской; в этом же разделе рассказывается про обращение в веру одного преследователя из евреев, Савла, позднее принявшего имя Павел (Деян. 9:1-31). В Деян. 12 отмечен переход руководящей роли от первоначальных двенадцати апостолов к Иакову и Павлу, а также перемещение географического центра из Иерусалима в Антиохию. Затем, в оставшихся пятнадцати главах (Деян. 13 — 28) речь идет о том, как проповедь Благой Вести благодаря усилиям Павла распространялась по всему миру, вплоть до самого Рима; здесь говорится, что значительное число язычников стали членами церкви. В рассказе о Иерусалимском совещании (Деян. 15) описано, как Церковь под руководством Святого Духа достигла понимания того, что христианское спасение приходит по благодати через веру.

История спасения. Историю спасения в Евангелии от Луки и Книге Деяний следует истолковывать по двум направлениям. Первое основано на фундаментальных предположениях о том, что Бог совершает спасение в рамках особого исторического процесса, являющегося частью общей истории этого мира. Михей призывает своего читателя помнить определенные события из истории народа Израиля, «чтобы познать тебе праведные [несущие спасение — Д.С.] действия Господни» (Мих. 6:5). Эта

история спасения начинается с сотворения и грехопадения человека, а заканчивается возвращением Христа и прекращением существования того мира, который мы знаем; продолжительность ее практически совпадает с продолжительностью истории человечества. События, которые описывает Лука, являясь частью этого объемлющего их потока истории Божиего откровения и спасения; они свидетельствуют о делах Бога во времени и пространстве этого мира.

Что касается второго направления, Лука стремится представить связанные с Иисусом события не просто как часть этой особой Божьей истории спасения, но как главные события в ней. Иисус рожден через чудо девственного зачатия, предсказанное и прославленное ангелами. Уже в Его младенчестве праведники видели в Нем «спасение» Божие (Лк. 2:30) и связывали с Ним упования на «избавление в Иерусалиме» (Лк. 2:38). В возрасте двенадцати лет Иисус знал о Своих особых отношениях с Богом и Своей особой миссии (Лк. 2:41-51). На протяжении всего своего Евангелия Лука подразумевает, что нечто большее лежащего на поверхности скрывается за такими событиями и фактами, как крещение и искушения Иисуса (Лк. 3:21-22; 4:1-13), Его притчи и чудеса, Его знание о приближении Царства Божиего (Лк. 17:20-21) и о свержении сатаны во время проповеди Его учеников (Лк. 10:17-18), Его преображение (Лк. 9:28-36), посещения Иерусалима (Лк. 13:34-35; 19:41-44), встречи с Иродом (Антипой) и Пилатом во время суда над Ним и даже Его крестный путь, оплаканный дочерьми Иерусалимскими (Лк. 23:27-31).

Хотя прямых цитат из Ветхого Завета у Луки пропорционально меньше, чем у Матфея и Марка, он устанавливает их тесную связь с событиями, которые описывает. У него много неявных ссылок на ветхозаветные события и концепции. Переходя к таким ключевым событиям, как явления Иисуса после воскресения, Лука показывает, что сам Иисус рассматривал Свою жизнь и служение в рамках объемлющего ветхозаветного контекста (Лк. 24:12-49). Такова и практика проповеди апостолов, которые постоянно ссылаются на Ветхий Завет как на основание для понимания событий, связанных с Иисусом. Иисус — кульминация спасительных деяний Бога; поэтому «нет ни в ком ином спасения; ибо нет другого имени под небом, данного человекам, кото-

рым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:11-12).

День спасения. Во всем Ветхом Завете слово *день* обозначает тот ключевой момент, когда Бог решительно приступит к суду и спасению. При традиционном иудейском подходе история делится на два «века». Первый — это период провозглашения и подготовки, когда Бог зачастую действует косвенно и намеками. Второй век — это «век исполнения», когда Бог будет действовать лично и непосредственно, чтобы покончить с человеческим грехом и порожденными им проблемами; в это время Он снова установит Свое верховное владычество (Царство Божие). Этот второй период будет длиться до времени, когда «мир (или век) придет к концу», завершению деяний Бога и мировой истории. Ожидалось, что момент перехода от первого века ко второму будет отмечен прямым вмешательством Бога — либо личным, либо через Его представителя (Мессию). Именно тогда Царство Божие, век исполнения, мессианский век, век спасения, станет явью, реальностью.

Лука начинает повествование о собственном служении Иисуса сценой в синагоге Назарета (Лк. 4:16-30). Иисус читает Ис. 61:1-2, в котором поэтически предвосхищается грядущий век («лето Господне благоприятное»), время избавления и спасения. Иисус затем торжественно объявляет о наступлении этого века со Своим пришествием: «Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4:21). Иисус намеренно останавливается в середине стиха Ис. 61:2, опуская пророчество о времени суда, — оно, по учению Иисуса, придет в конце, а не в начале только что объявленного нового века. Сograждане Иисуса отвергли Его не из-за того, что Он назвал Себя Мессией (к этому сводится суть Его заявления), а потому, что Он во всеуслышание объявил о распространении деяний и благоволения Божиего за пределы еврейской нации.

Книга Деяний начинается со сходного заявления о наступлении века исполнения. Петр, объясняя экстатическое поведение учеников в день Пятидесятницы, цитирует пророчество Иоиль (Иоиль 2:28-32) о наступлении времени, когда Бог уникальным образом вмешается в историю. То, о чем Иоиль говорит как о грядущем («будет... излию... будут», Иоиль 2:28), Петр объявляет наступившим («это есть предреченное», Де-

ян. 2:16). Суть двух этих текстов недвусмысленна: Иисус — это решающий поворот в ходе истории; Он и Его служение — не промежуточный период, как утверждает Концельман, а центральный, решающий момент, тот самый «День» в Божьей истории спасения. Учение Иисуса, проповедь и деяния апостолов предполагают, что то, что для ветхозаветных священнописателей было грядущим, стало теперь настоящим; Иисус сурово отзывается о тех, кто не способен распознать это (Лк. 12:56). Деяния Бога вошли в новую фазу; к прежнему больше нет возврата. По этой причине должны и могут быть переоценены прежние представления, законы, обычаи и прочее. Жизнь в промежуток между наступлением и полным расцветом этого нового века является одной из тем Евангелия от Луки и Книги Деяний, как и остальных книг Нового Завета.

Вестники спасения. Вестниками спасения являются Иисус, Его помощники и все те, кто возвещает о Его личности и деяниях и разъясняет их значение. Иисус — вестник спасения; Он — самораскрытие Бога, Который спасает, Тот, Кто провозглашает присутствие, Царствие и волю Бога, и Тот, в Ком осуществляются дела и воля Бога. В этом суть всей христологии Луки как составной части вести о спасении.

В Евангелии в число других вестников спасения входят двенадцать апостолов и семьдесят учеников, которых Иисус разослал на проповедь (Лк. 9:1-6, 10; 10:1-12, 17-20). Перед самым вознесением Иисуса Он призвал учеников быть «свидетелями» (Лк. 24:48). Двенадцать апостолов и растущее число обращенных становятся «свидетелями» в Книге Деяний. Двенадцать апостолов были особо избраны из людей, находившихся с Иисусом «начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся» (Деян. 1:22). Эта обособленная группа, по-видимому, была дополнена за счет таких людей, как Варнава, Иаков (брат Иисуса) и Павел. Ее задача заключалась в проповеди и разъяснении значения личности Иисуса и Его деяний.

Весть о спасении. Для Луки Иисус выступает не только вестником спасения, но и вестью о нем. Весть о спасении включает в себя, во-первых, личность Иисуса, и во-вторых — Его дела. Указания на личность и природу Иисуса рассеяны по всему Евангелию. Он, сверхъестественно рожденный Богомладенцем, «наречется Сыном Божи-

им» (Лк. 1:35); ангелы назовут Его «Спаситель... Христос [= Мессия] Господь» (Лк. 2:11). При крещении Иисуса Бог обращается к Нему: «Сын Мой возлюбленный; в Тебе Мое благоволение» (Лк. 3:22). Иисус, «исполненный Духа Святого» (Лк. 4:1), встречает и посрамляет искусителя, после чего приступает к Своему служению (Лк. 4:1-14). Иисус учит и действует как власть имеющий; бес признает, что Он — «Святой Божий» (Лк. 4:32-34). Лука, как и Матфей, сообщает, что Иисус, говоря с посланными от Иоанна Крестителя, указал им — оценивать Его нужно по Его словам и делам (Лк. 7:18-23; отметим, что Иисус ссылается на слова и дела, предначертанные для Мессии в Ис. 29:18-19; 35:5-6; 61:1-2), потому что Он действует и говорит в соответствии с тем, Кто Он есть. Петр почитает Его за «Христа Божия» (Лк. 9:20); рассказ о преображении (Лк. 9:28-36), который приведен почти сразу вслед за этим, предназначается, по-видимому, для того, чтобы раскрыть суть этого высказывания, обосновать и проиллюстрировать его. Как Мессия Иисус должен совершить служение — «крещением должен Я креститься» (Лк. 12:50); Он несет в Себе, определяет и устанавливает Царство Божие. Иисус знает о Своих совершенно особых взаимоотношениях с Богом, Своим Отцом (Лк. 10:21-22; 22:29-30, 42; 23:34, 46; 24:49).

Как и другие синоптики, Лука зафиксировал словосочетание «Сын Человеческий» в качестве одного из любимейших самоопределений Иисуса. У Луки оно встречается несколько чаще. По поводу происхождения и значения этого термина ведутся горячие споры. Это словосочетание находим в Дан. 7:13-14, где оно обозначает Того, Кто идет «с облаками небесными» и подходит к «Ветхому днями». Затем Он получает царство, в котором нет различий по языку и национальности и которое не имеет ограничений во времени и в пространстве. Представляется, что Иисус употребляет это словосочетание для разъяснения того, что Его миссия — духовная, в противовес политическим и националистическим оттенкам современного Ему понимания термина *Мессия*. При итоговой оценке личности Иисуса Лука присоединяется к другим священнописателям в рассказе о Его воскресении. Затем, гораздо более прочувствованно, чем другие, Лука описывает Его вознесение.

Для Иисуса смысл Его служения был синонимичен благовествованию «Царства Божиего» (Лк. 4:43), и Он как представитель и «острие» этого Царства вступил в войну с царством сатаны и победил (Лк. 11:14-22). В связи с тем, Кем является Иисус, и в связи с проникновением в мироздание нового миропорядка весь его прежний строй, прежние традиции и упования должны быть обновлены. Соучастие в Царстве требует решительного самоотвержения и отождествления себя с Иисусом (Лк. 5:10-11; 9:23-26, 59-62; 12:8; 14:25-33). Сущность Евангелия в значительной степени сводится к провозглашению и разъяснению этих фактов. В учении Иисуса крест никогда не исчезал из поля зрения. Как и другие синоптики, Лука зафиксировал, что после вероисповедания Петра Иисус открыто говорит о факте и необходимости Его грядущего отвержения, страданий, смерти и воскресения (Лк. 9:21-22).

В начальных главах Книги Деяний приведено множество знаковых имен, данных Иисусу первыми христианами: Христос = Мессия, Господь, Раб (Господень), Святой, Праведный, Начальник (соответствует греческому *archēgos*, 3:15; 5:31), Спаситель, Пророк (как Моисей), Камень, Судия и Сын Человеческий. Каждое из этих определений, уходя корнями в Ветхий Завет, претерпело видоизменения в иудаизме периода между заветами и в дальнейшем было усвоено первыми христианами для обозначения различных аспектов личности и дел Иисуса. Более того, Иисус становится предметом проповеди ранней церкви. Только через Него можно познать Бога, получить прощение грехов и обрести спасение; Он также Господь, то есть глава Церкви, и верующие с радостью Ему подчиняются.

И далее, содержание апостольской проповеди в Книге Деяний сосредотачивается на Иисусе и на Его несущих спасение делах. После выхода труда Ч. Г. Додда «Апостольская проповедь и ее эволюция» вошло в обычное схематически выделять несколько пунктов, из которых состоит проповедь, предназначенная для обращения в веру, *kerygma*, и которые снова и снова повторяются в Книге Деяний. Одна из нескольких возможных реконструкций выглядит так:

1. Началась заря века исполнения, предсказанного в Ветхом Завете; обетования исполняются, и Мессия пришел.

2. Явление Мессии произошло в лице Иисуса из Назарета. Этот Иисус

- а) происходит из семени Давидова;
- б) распространял учение, творил добро, совершал могущественные дела силой Божьей, которая свидетельствует о благоволении Бога к Нему;
- в) был распят по промыслу Божию;
- г) силой Божьей воскрес из мертвых.

3. Всему этому Церковь выступает свидетелем.

4. Иисус был вознесен и утверждён на небесах одесную Бога, где царствует как мессианский царь Нового Израиля под титулом «Господь».

5. Святой Дух запечатлел в Церкви нынешнюю силу и славу Христа.

6. Иисус вернется для суда и обновления всего сущего.

7. Итак, все, кто услышал это, должны покаяться и креститься для отпущения грехов.

Апостольское благовестие можно также выразить словами Павла «веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься» (Деян. 16:31).

Всеобщность спасения. Весть о спасении содержит в себе и подтверждение его общедоступности. Здесь можно выделить по меньшей мере три характерных особенности. Во-первых, хотя многие иудеи во времена Иисуса полагали, что Бог заботится лишь об их собственном народе, да и то, возможно, лишь о самых благочестивых из него, Иисус указывал, что это отнюдь не так. Он общался с простыми людьми, с мытарями, блудницами и грешниками (Лк. 5:30-32; 7:34; 15:1). Он ясно указывал, что даже в Ветхом Завете Бог иногда предпочитал оказать Свою милость язычникам, а не евреям, претерпевавшим такие же напасти (Лк. 4:23-27). Презренного самарянина Иисус сделал героем Своей притчи, в которой иудейские религиозные руководители представлены в дурном свете (Лк. 10:25-37). Радость вызывает покаяние пропавших, а не тех, кто уже и так принадлежал к группе избранных (Лк. 15:1-32; отметим, что старший сын в притче о блудном сыне, возможно, олицетворяет собою фарисеев, стремя-

щихся делами заслужить благоволение Бога, — «вот, я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего»). Общедоступность спасения является главной темой Книги Деяний. Последние слова Иисуса перед Его вознесением указывают, что Его ученики должны быть свидетелями «до края земли» (Деян. 1:8). Во всех остальных главах книги описываются первые трудные шаги по выполнению этой задачи.

Вторая характерная особенность вести о всеобщности спасения заключается в том, что спасение не ограничено рамками конкретной культуры и что его не заслужить благодаря соблюдению каких-либо культурно-этнических религиозных установлений и законов, даже иудейских. Ранней церкви было трудно принять эту истину; поэтому распространение христианства на нееврейские народы и за пределы еврейской территории потребовало внести в проповедь церкви ясность в этом вопросе. Сочинение в Иерусалиме (Деян. 15) под руководством Святого Духа (Деян. 15:28) признало, что Бог не делает различия между иудеями и язычниками (Деян. 15:9) и что спасение даруется по благодати через веру (Деян. 15:9-11). Это означает, что наряду с иудеями Богом принимаются также «прочие человеки и все народы, между которыми возвестится имя [Божие]» (Деян. 15:17). Таких ограничений, как местонахождение, ритуальная чистота, национальная принадлежность и соблюдение заповедей, скажем, выполнение обряда обрезания, для Божиего спасения нет.

В то же самое время Евангелие, освобождающее от закона, накладывает и ответственность. Поведение верующих должно быть угодно Богу, должно соответствовать природе Бога, с Которым они вступили во взаимоотношения; верующие никоим образом не могут соприкасаться с идолопоклонством, им надлежит соблюдать основополагающие нравственные нормы и быть отзывчивыми по отношению к своим собратьям-христианам (Деян. 15:19-21, 29 — это иной способ выражения требований из Лк. 10:27, возлюбить Бога и ближнего).

И третья характерная черта всеобщности спасения — обязанность возвещать о нем по всему миру. Не случайно после явления Стефану Иисуса, прославленного Сына Человеческого (Деян. 7:56), церковь начинает осваивать для Христа те области, которые Даниил (Дан. 7:14) предрек для

Его царства: «все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится». Общедоступность спасения подразумевает наказ о благовествовании и миссии. Диалогия Евангелия от Луки и Книги Деяний кончается тем, что Павел возвещает римлянам «учение о Царствии Божиим... удостоверяя их о Иисусе... что спасение Божие послано язычникам» (Деян. 28:23, 28). Итак, Евангелие, Благая Весть о спасении, достигает главной столицы земных царств известного тогда мира.

Дж. Джулиус Скотт-мл.

Литература: C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*; F. F. Bruce, *Bulletin of the John Rylands Library* 65/1 (1982): 36-56; H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*; J. A. Fitzmyer, *Luke the Theologian: Aspects of His Teachings*; H. Flender, *St. Luke, Theologian of Redemptive History*; E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*; W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*; E. Haechen, *The Acts of the Apostles, A Commentary*; C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*; J. Jervell, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*; L. Keck and L. J. Martyn, eds., *Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert*; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*; J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in Its Historical Setting*; J. J. Scott, Jr., *JETS* 21/2 (1978): 131-41; C. H. Talbert, ed., *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*.

ЛЮБОВЬ

(LOVE)

Бог есть любовь, и эту любовь Он проявляет во всем, что делает. Павел сравнивает веру, надежду и любовь и заключает, что «любовь из них больше» (1 Кор. 13:13).

«Бог есть любовь». *Agapē*, тема любви в Библии, может быть определена только через природу Бога. Иоанн утверждает, что «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Бог не просто любит; Он и есть любовь. Все, что делает Бог, Он делает по Своей любви.

Иоанн неоднократно указывает, что Бог Отец любит Сына (Ин. 5:20; 17:23, 26), а Сын любит Отца (Ин. 14:31). Поскольку Отец любит Сына, Он открыл Ему Свою волю. Иисус в Свою очередь проявляет Свою любовь к Отцу через послушание и покорность.

Темой всей Библии является самораскрытие Бога любви. В саду Едема Бог заповедал человеку: «От дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:17). Поэтому мы не готовы к тому, что после греха Адама Бог разыскивает его и спрашивает «Где ты?». Бог ищет Адама не для того, чтобы умертвить его, а чтобы

восстановить с ним взаимоотношения. Любящий Бог не позволит греху встать между Собою и Своим творением. Бог лично стремится разрушить этот барьер.

Кульминация этих поисков и преодоления барьера наступает, когда Бог посылает Своего Сына в мир, чтобы спасти грешников и дать им вечную жизнь (Ин. 3:16; Рим. 5:7-8; Еф. 2:1-5). Иоанн объявляет: «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою» (1 Ин. 3:16). Божья любовь основывается не на достоинствах тех, кого Он любит (Вт. 7:7-8; Рим. 5:7-8). Поскольку Бог есть любовь, Он не хочет, чтобы кто бы то ни было погиб, а желает, чтобы все пришли к покаянию и были живы (Иез. 18:32; 2 Пет. 3:9).

«Возлюби Господа Бога твоего» (Мф. 22:37). Мы абсолютно неспособны на любовь — и к Богу, и к ближнему, и такое положение дел должно быть исправлено Богом, прежде чем мы сумеем любить. В Библии этот процесс исправления описан по-разному: как «обрезание сердца» (Вт. 30:6), как то, что Бог напишет Закон Свой на наших сердцах (Иер. 31:33) или заменит наше «сердце каменное» на «сердце плотное» (Иез. 11:19), как рождение «свыше» Святым Духом (Ин. 3:3; 1 Ин. 5:1-2), замена старой одежды на новую (Кол. 3:12-14), смерть для греховной жизни и воскресение для новой (Кол. 3:1-4), переход от тьмы к свету (1 Ин. 2:9). Пока этого не произойдет, любить мы неспособны.

Только Бог есть источник любви (1 Ин. 4:7-8), «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5:5). Любовь Божья затем пробуждает отклик в тех, кто воспринял ее. Бог любит через верующих, они — выразители Его любви, ветви, которые должны пребывать на лозе, чтобы питать эту любовь (Ин. 15:1-11). Мы уверены, что перешли от смерти к жизни, потому что мы любим братьев своих (1 Ин. 3:14).

Коль скоро мы восприняли Божью любовь как Его чада, Он ждет от нас любви. По сути дела, «кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Иуда призывает своих читателей сохранять себя в любви Божьей (Иуд. 21).

«Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим» (Мф. 22:37). Любовь к Богу есть полный отклик со стороны верующего — любовь всем сердцем, всей душой, всеми силами и всем разумением (Вт.

6:5; Мф. 22:34-40; Мк. 12:28-34) к Богу во всей Его полноте. Образцом для верующих служит Иисус (Ин. 14:21; Флп. 2:5-8). Послушание Богу (Вт. 6:7; 7:9) и отречение от существующего миропорядка (1 Ин. 2:16) выступают решающими составными частями нашей любви к Богу.

Наша любовь, однако, с легкостью избирает неверное направление. Мы склонны обращать ее на творение, а не на Творца; мы не видим вечного из-за преходящего; мы сосредотачиваем нашу любовь на самих себе, нередко в ущерб любви к Богу и ближнему. Мы становимся идолопоклонниками, переносим всю нашу любовь, или часть ее, на что-то другое. Мы — скорее «нарушители заповедей любви», чем «нарушители закона».

В Быт. 22 изложен классический конфликт: противоречивые устремления любви. Авраам любит Исаака, сына старости своей, своего ребенка по обетованию Божию. Но Бог испытует его любовь. Ради своей любви к Богу Авраам готов принести в жертву любимого сына. Он выбирает любовь более великую. Иисус, указывая на такой конфликт, говорит о том, что человек должен возненавидеть отца своего и мать, чтобы возлюбить Бога и последовать за Ним (Лк. 14:26).

«Возлюби ближнего твоего, как самого себя». Любовь к ближнему — это когда мы принимаем решение относиться к окружающим с уважением и заботой, ценить их интересы и благополучие так же, как свои собственные. В повседневной жизни это требует дополнительных усилий — нужно ставить перила вокруг кровли, чтобы с нее никто не упал (Вт. 22:8); нельзя брать в залог жернов, чтобы не лишить человека возможности молоть зерно на муку (Вт. 24:6); нужно позволять бедным собирать остатки урожая на полях и в садах (Лев. 19:9-12). Наша любовь видна в наших делах. Любовь к ближнему — это «любовь на деле», приносящая ему нечто полезное и осязаемое.

Новозаветные представления здесь очень близки к ветхозаветным. Иоанн пишет: «Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3:18). Верующие должны помогать тем, кто испытывает нужду, будь то нужда в еде, питье, в крове, одежде, в лечении или в дружеском участии (Мф. 25:34-40; Рим. 12:13). То, как описана любовь в притче о добром

самарянина (Лк. 10:25-37), доказывает, что любовь в смысле *agapē* — это не чувственная любовь, а сочувствие тем, кто в беде.

Заповедь любить ближнего основана на том, как любит нас Бог. Коль скоро верующие восприняли эту любовь, они и сами должны любить. Поскольку Христос отдал Свою жизнь за нас, мы должны быть готовы отдать свою жизнь за наших братьев (1 Ин. 3:16).

Во времена Иисуса многие люди полагали, что «ближний» — это свой соотечественник-израильтянин. Иисус, однако, на вопрос о том, кого считать ближним, рассказал притчу о добром самарянине — о человеке, сознательно вышедшем за рамки традиций, чтобы помочь израненному еврею (Лк. 10:29-37). Ближний — это каждый, кому нужна помощь. Иисус также сказал ученикам, что ближними могут быть даже те, кто ненавидит, проклинает и обижает их. И все-таки ученики должны любить даже врагов своих (Лк. 6:27-36) как очевидцы и свидетели.

Ветхозаветной заповедью было «люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев.

19:18). Но Иисус дал Своим ученикам новую заповедь с совершенно другим обоснованием: «Любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин. 15:12). Павел подтверждает, что «весь закон в одном слове заключается: “люби ближнего твоего, как самого себя”» (Гал. 5:14). Иаков называет заповедь любить друг друга «законом царским» (Иак. 2:8).

Любовь — побудительная причина для благовествования. Любовь Христова побуждает нас стать посланниками Христа в служении примирения (2 Кор. 5:14).

Гленн Э. Шефер

См. также: ПЛОД ДУХА; НОВАЯ ЗАПОВЕДЬ.

Литература: Н. Bergman, *TDOT*, 1:99-118; Е. Brunner, *Faith, Hope, and Love*; Е. J. Carnell, *BDT*, pp.332-33; С. Е. В. Cranfield, *A Theological Word Book of the Bible*, pp.131-36; V. P. Furnish, *The Love Command in the New Testament*; N. Glueck, *Hesed in the Bible*; W. Gunther et al., *NIDNTT*, 2:538-51; H. W. Hoehner, *EDT*, pp.656-59; С. S. Lewis, *The Four Loves*; J. Moffatt, *Love in the New Testament*; L. Morris, *Testaments of Love: A Study of Love in the Bible*; G. Outka, *Agape: An Ethical Analysis*; P. Perkins, *Love Commands in the New Testament*; G. Quell and E. Stauffer, *TDNT*, 1:21-55; F. F. Segovia, *Love Relationships in the Johannine Tradition*; G. A. Turner, *ISBE*, 3:173-76.

ЛЮБОСТЯЖАНИЕ см. АЛЧНОСТЬ

М

МАГИЯ, ВОЛШЕБСТВО, ЧАРОДЕЙСТВО, ВОЛХВОВАНИЕ (MAGIC)

Ветхий Завет. Волхование — попытка с помощью магических заклинаний поставить себе на службу сверхъестественные силы, чтобы достичь целей, иным путем несуществимых, — рассматривается в Ветхом Завете негативно (Лев. 19:26, 31; 20:6; 1 Цар. 28:9; Ис. 8:19; 44:25; 57:3; Иер. 27:9; Иез. 22:28; Мих. 5:12;) и запрещается под страхом смерти (Исх. 22:18; Лев. 20:27; Вт. 18:10-11). Тем не менее многие магические обряды хананеев позднее были широко распространены в разделенном царстве: Иезавель занималась волхвованием (4 Цар. 9:22), Манассия поощрял вызывателей мертвых (4 Цар. 21:6; 2 Пар. 33:6), еврейские прозорливцы и гадатели практиковали ворожбу (Мих. 3:7), а Исаия осуждал женщин за то, что они носят «привески волшебные» (Ис. 3:18-23). Разнообразие терминологии, используемой в запретах, свидетельствует, что волхование было в иудейском мире серьезной проблемой. Однако многие из слов, обозначающих запрещенные обряды (в основном во Вт. 18:10-11), поддаются объяснению лишь с трудом, в том числе — жертвоприношения детей (совершаемые, вероятно, для гадания; Вт. 18:10; 4 Цар. 21:6), различные разновидности ворожбы (Исх. 22:18; Чис. 23:23; Вт. 18:10-11; 1 Цар. 15:23; 4 Цар. 17:17; Мих. 3:6), чародейство (синод. «ворожея»); Вт. 18:11; Иер. 27:9; Мих. 5:12; Мал. 3:5) и некромантия (1 Цар. 28).

Волхование рассматривалось как составная часть языческой мудрости; «волхвами» почитали мудрецов (Пс. 57:6; Дан. 1:20; 2:13) и чужеземных царедворцев (Быт. 41:8; Исх. 7:11; Дан. 2:2). В отличие от языческих источников ветхозаветные

священнописатели не усматривают связи между волшебством и богами. В Писании чужеземные чародеи в своих заклинаниях не просят помощи богов, но нередко призывают к самодовлеющим силам, независимым от богов (Ис. 47:13; израильские монотеисты не признавали существования иных богов). Более того, библейские священнописатели, как представляется, приписывают волшебным силам те черты реальности, в которых отказывают иноземным богам. Ворожба рассматривалась как непокорство людей, проникающих в божественные тайны, пытаясь сравняться с Богом.

Хотя на чародейство существовал формальный запрет, израильская религия, на первый взгляд, усвоила некоторые хананейские магические обряды. В Ветхом Завете рассеяно немало ссылок на различные подражательные магические обряды, в том числе на использование волшебной одежды (4 Цар. 2:13-14), волшебных жезлов (Исх. 7:9), возложение рук (4 Цар. 5:11), употребление мандрагоры (Быт. 30:14-18), использование различных орудий (4 Цар. 6:7), волос (Суд. 16:17), нашептываний (2 Цар. 12:19), заклинаний (Нав. 10:12), ворожбы со стрелами (1 Цар. 20:20-22) и с водой (Исх. 15:25), а также на различные благословения, проклятия и сны. Ритуальные установления Ветхого Завета как бы содержат в себе оттенок волхования. Животные для жертвоприношений должны быть надлежащего возраста, пола и масти; многие из них, вероятно, не использовались потому, что участвовали в магических обрядах хананеев (Вт. 14:21).

Тем не менее иноземные заимствования и специальная терминология служили для израильской религии лишь средствами выражения. Магические черты сохранялись в древнейших элементах культа, изначаль-

ное значение которых радикально изменилось. Священнописатели, лишив магические действия самодовлеющего значения, сделали их средствами для выражения Божьей воли. Чудотворцы призывали имя Яхве (Исх. 7:8-9; 15:25; 3 Цар. 17:21; 4 Цар. 2:14). Чудеса служили просто знаками, подтверждающими призывание пророка, который творил их не благодаря собственному искусству, а благодаря могуществу Яхве (Исх. 3:14-17; Вт. 13:2-3; Суд. 6:17, 36; 3 Цар. 18:36; Ис. 7:10-11). Священнописатели прилагают немалые усилия, чтобы показать, что Моисей сам по себе, без Бога, был беспомощен (Исх. 4:10; 6:12, 30). Даже Валаам, волхв и пророк, мог лишь исполнять волю Божию (Чис. 23:12). Бог способен отменить проклятие и превратить его в благословение (Пс. 108:28). Человек Божий исцеляет недужных, раскрывает тайное, творит чудеса и провозглашает проклятия и благословения, совсем как языческий чародей. Тем не менее осуществляется это не с помощью колдовского искусства, и мудрость таких людей не восхваляется (4 Цар. 5:11). Все их ритуалы, вполне заурядные, не были связаны с языческой традицией.

Ворожбу израильтяне считали разновидностью чародейства. Библейские священнописатели запрещают все иноземные обряды, применяемые для гаданий и прорицаний (Лев. 20:6, 27; Вт. 18:10; 1 Цар. 28:3; 4 Цар. 23:24; Ис. 2:6; 8:19; 57:3; Иез. 13:17), в том числе гадание на воде (Быт. 44:5, 15) и астрологию (Ис. 47:13; Иер. 10:2). Их отличали от средств вопрошания Яхве (урим и туммим, Чис. 27:21; ефод, 1 Цар. 23:9; жребии, Чис. 26:55; сны, 1 Цар. 28:6) на том основании, что ворожба была обычаем иноземных народов. И все же все израильтяне верили в ее силу (1 Цар. 28:8-20). Связи ворожбы с иными богами, как и в случае с чародейством, библейские священнописатели не усматривают. Ворожбу они считают искусством волшебства или мудрости, раскрывающим Божии тайны недозволенным способом (Ис. 19:3; Иез. 21:28; Ос. 4:12). Итак, те, кто занимается ворожбой, полагаются на знамения и на человеческую мудрость, а не на Бога. Вопросы о будущем допускались, коль скоро они были обращены только к Богу и удостоивались Его одобрения (Суд. 6:36; 7:4; 2 Цар. 5:23). Израильтяне, вместо того чтобы прибегать к системе изоценных обрядов,

предпочитали самое простое — бросить жребий, обращаясь к Богу и полагаясь на Его решение. В целом же, гадание в узком смысле слова они не отвергали, а напротив, одобряли практику обращения к Богу с целью узнать Его решение.

Новый Завет. Обряды волшебства были распространены также и в новозаветном мире. Хотя новозаветные священнописатели явно не осуждают чародейство, ни о ком из тех, кто им занимается, ничего лестного не сказано. Встречаются многочисленные предостережения против чародеев (греческое *pharmakos*, тот, кто имеет дело с ядами и зельями; Гал. 5:20; Отк. 9:21; 18:23; 21:8; 22:15).

Новозаветные христиане относились к искусству магии, как и их ветхозаветные собратья. Хотя волхв (греческое *magos*, первоначально — название иранской жреческой касты, затем это слово приобрело специальный смысл, ср. Геродот, «История» 1.101,132; Мф. 2:1-16; Деян. 13:6-8) Симон был сурово осужден Петром (Деян. 8:9-24), действенность его магической силы не вызвала сомнений, и он считался опасным. На примере истории про Варисуса (который пытался противостоять Павлу и Варнаве, Деян. 13:4-12) священнописатель выявляет разницу между Христом и чародеями. Из других чародеев по имени упомянуты только Ианний и Иамврий, египетские жрецы времен Моисея (2 Тим. 3:6-8); эти имена отмечены в более поздних иудейских текстах и даже у Плиния Старшего, который считал Моисея одним из египетских волшебников («Естественная история» 30, 1 11). Для Павла чародеи служили примером тех, кто противостоит истине. Служанка, одержимая духом прорицательным (греческое *pneuma python*; обычно этот дух ассоциировался с дельфийским оракулом; Деян. 16:16), вынуждена была признать Христа, однако апостол не принял ее свидетельство, так как оно исходило из нечестивого источника. Сожжение книг по чародейству (Деян. 19:19-20) расценивается как признак того, что слово Господне «с такою силою возрастало и могло». Обманщики (слово, обозначающее, возможно, чародеев, использующих внушение; 2 Тим. 3:13) расценивались Павлом как вводящие в заблуждение, и он говорит, в переносном смысле, что галаты были околдованы (Гал. 3:1 {синод. «кто прельстил вас»}). Аналоги-

чным образом, осуждая ересь в Кол. 2:8-23, Павел подразумевает магические обряды.

Многие из принятых в Новом Завете обрядов (изгнание бесов, исцеление верою, использование жребия, Деян. 1:26) могли быть истолкованы неевреями как аналоги их собственных ритуалов. Собственно говоря, некоторое лингвистическое сходство между словами, используемыми в Новом Завете для изгнания бесов и исцелений, и обрядами языческой магии существовало. Язычники считали природу чудес магической и поэтому путали чудеса апостолов с волхвованиями своих чародеев (Деян. 8:9-11). Изгнание бесов Иисусом кое-кому показалось колдовством (Мф. 12:25-37; Мк. 3:23-30; Лк. 11:17-20), как и использование Им слюны для исцеления слепого (Мк. 7:33). В некоторых раввинистических текстах фактически говорится, что Иисус был волхвом. Но новозаветные священнописатели усматривают в чудотворстве Иисуса и апостолов божественное происхождение. Исцеление женщины, страдающей кровотечениями, произошло благодаря ее вере (Мф. 9:20-22; Мк. 5:25-34; Лк. 8:43-48), а не благодаря магии.

Марк У. Чавалас

См. также: ВОРОЖБА; ИДОЛ.

Литература: H. C. Brichto, *The Problem of a 'Curse' in the Hebrew Bible*; A. Guillaume, *Prophecy and Divination Among Hebrews and Other Semites*; H. Huggman, *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, pp. 355-59; S. Iwry, *JAOS* 81 (1961): 27-34; J. Lindbloom, *VT* 12 (1962): 164-78; M. Unger, *Biblical Demonology*; R. B. Zuck, *Bibliotheca Sacra*, 128 (1971): 362-80.

МАЛАХИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(MALACHI, THEOLOGY OF)

После возвращения из Вавилонского плена в 538 г. до Р. Х. остаток праведных иудеев, возглавляемых правителем Зоровавелем, в 515 г. до Р. Х. сумел завершить строительство нового храма. Поскольку их главный центр поклонения Богу был восстановлен, евреи надеялись покончить с прошлыми грехами и верно служить Господу. Однако из Книги Ездры и Книги Неемии мы узнаем, что на протяжении следующего столетия в Иерусалиме возникли серьезные проблемы. Преданность закону Моисееву ослабла, и некоторые евреи вступили в смешанные браки с неевреями. Когда в 445 г. до Р. Х. Неемия прибыл в Иудею наместником, он обнаружил, что субботу не соблюдают должным образом и что десятинами и жертвоприношениями пренебрегают (Не-

ем. 10:30-31, 37-39). Разложение произошло даже среди священников (Неем. 13:7, 28-30). Поскольку некоторые из подобных грехов упомянуты у Малахии, эта книга могла быть написана во время наместничества Неемии или после его возвращения в Персию в 433 г. до Р. Х. Другие ученые, прибегая к лингвистическому анализу, предпочитают датировать Книгу Малахии 500 — 475 гг. до Р. Х., то есть периодом упадка, который предшествовал возвращению Ездры в Иудею.

Имя «Малахия» (еврейское *mal'ākī*) означает «мой вестник» (см. Мал. 3:1) и может быть воспринято скорее как обозначение, чем как личное имя. Тем не менее поскольку все остальные книги пророков названы по именам конкретных людей, вполне вероятно, что священнописателя действительно звали «Малахия».

Любовь Бога к Израилю. Книга пророка Малахии начинается с текста, который хорошо известен, так как цитируется в Рим. 9:13: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Мал. 1:2-3). В Послании к римлянам Павел ведет речь об избранности, и это помогает нам понять, что «возлюбить» Иакова означало избрать Израиль Своим особым народом. Исав, хотя он и брат-близнец Иакова, стал отцом Едома, народа, который Бог предал разорению, когда обрушил на него Свой гнев (Мал. 1:3-4). Согласно пророку Авдию, идумяне злорадствовали при падении Иерусалима и не помогли своему «брату» Израилю (Авд. 1:10-12). На горе Синай израильский народ стал особым «уделом» Бога (Исх. 19:5); сходный термин *собственность* употребляется в Мал. 3:17. Несмотря на то, что многие евреи усомнились в любви к ним Бога (Мал. 1:2), Господь обещал, что те, кто Его боится, действительно будут Его избранным народом. Бог никогда не забудет Свой завет с Авраамом и не оставит Свой народ (Мал. 3:6). Во исполнение завета с Авраамом придет время, когда все народы будут называть Израиль блаженным (Мал. 3:12).

Характер Бога. Хотя некоторые иудеи бесславили Господа своими греховными помыслами и поступками, величие Бога Израилева было прославлено среди других народов. Бог подверг истреблению Едом, а ранее — Ассирию и Вавилон, показав, что Он превосходит богов этих народов (Мал. 1:5). Яхве — «Царь великий», и Его имя «страшно у народов» (Мал. 1:14). В конце

концов весь мир будет приносить жертвы Господу и славить Его имя (Мал. 1:11); это предсказание особым образом предвосхищает приобщение неевреев к новозаветной Церкви. Сколько иронии в том, что Израиль, богоизбранный народ, не способен постичь величие своего Бога, в то время как язычники обращаются в веру (см. Рим. 9:26-33).

Израильтяне были людьми переменчивыми, но Господь оставался неизменным. Божья любовь к Израилю пребывает неколебимой несмотря на его грехи, и Бог никогда не забудет, что Израиль был Его народом завета (Мал. 3:6). И все-таки Бог — это святой Бог, и Его святость требует послушания, поэтому, если Израиль откажется покаяться, он будет подвергнут суду (Мал. 4:6).

Во всем Писании Господь снова и снова изображается как Бог справедливый и праведный, и странно, что в конце Ветхого Завета Его справедливость ставится под сомнение (Мал. 2:17). Возможно, евреям было трудно примириться с их сравнительной малозначительностью в масштабе Персидской империи или с тем, что исполнение мессианских обетований задерживается. Судя по Мал. 3:13-15, некоторые люди возмущались из-за того, что нечестивые процветали. Каковы бы ни были причины их сомнений, Господь подтвердил им, что нечестивые получают надлежащее наказание, а те, кто служит Господу, будут благословенны (см. Мал. 4:1-3).

Греховность священников и народа. Восстановление храма должно было стать могучим побуждением для святой жизни, однако ни священники, ни народ не славили Господа как следует. Согласно Мал. 1:6-14, священники подавали дурной пример, так как выказывали неуважение к системе жертвоприношений, принося в жертву хромых и больных животных. Их пренебрежительное отношение превращало поклонение Богу в насмешку, и Господь предлагает им закрыть двери храма, чтобы положить конец их лицемерию. Отправление обрядов без преданного Господу сердца бессмысленно (см. Ис. 1:11-17).

Сбитый с толку священниками, народ в целом виновен в совершающихся притеснениях и в безнравственности, широкое распространение получили разводы. Ездра и Неемия осуждали смешанные браки с иноземными женами — часто такой обычай

мог идти рука об руку с разводами. Мужчины разрывали свои брачные узы и соединялись с язычницами, это был прямой путь к идолопоклонству (Мал. 2:11-14). В ответ на подобные поступки Бог решительно заявляет, что развод ему ненавистен, поскольку разрушение института семьи пагубно для общества и затрудняет передачу детям духовных ценностей (Мал. 2:16 {синод. «Если ты ненавидишь ее, отпусти»}).

Вознаграждение веры и страх Господень. В данной книге люди шесть раз призываются к страху (благоговению, почтению) перед Господом и к чистосердечному служению Ему (см. Мал. 1:6, 14; 2:5; 3:5, 16; 4:2). Если священники и народ будут упорствовать в своем грехе, они подвергнутся проклятию (Мал. 2:2; 3:9), включающему в себя угрозу полного истребления, тому «заклятию», которому были преданы хананеи и идумеяне (Мал. 4:6; см. Нав. 6:17; Ис. 34:5). Но те, кто истинно боится Господа, будут вписаны в «памятную книгу» и получают надлежащее вознаграждение (Мал. 3:16).

Один из практических способов служения Господу заключался в приношении Ему десятины и жертв. Вместо того чтобы «обкрадывать» Бога, люди должны приносить свои дары левитам, и тогда Господь откроет для них «отверстия небесные» и даст им изобильнейшие урожаи «до избытка» (Мал. 3:9-10).

Вестник Господень. В Новом Завете Иоанн Креститель трижды отождествляется с вестником, {синод. с «Ангелом»}, который должен «приготовить путь» перед Иисусом (Мф. 11:10; Мк. 1:2; Лк. 7:27; ср. Мал. 3:1). Обычно вестником называли пророка или священника. Лука также связывает Мал. 4:5-6 с Иоанном Крестителем, указывая, что Иоанн служил «в духе и силе Илии» и призывал народ к покаянию (Лк. 1:17).

Грядущий Мессия. В Мал. 3:1 упомянут второй вестник, на этот раз — «Ангел завета», отождествляемый также с «Господом, Которого вы ищите». Поскольку слово *вестник* (*mal'āk*) может быть переведено и как «ангел» {синод. «Ангел»}, эта ссылка на «завет» может указывать на Ангела Господня и на его причастность к Моисееву завету. Христос пришел, чтобы исполнить закон Моисеев, но пришел Он и для того, чтобы установить новый завет, отдав Свою жизнь для искупления человечества. Большая часть совершаемого Мессией суда от-

носятся к Его второму пришествию, но Христос уже очистил храм и обличил лицемерие законников и фарисеев.

Еще одну ссылку на Мессию можно усмотреть в выражении «Солнце правды», встречающемся в Мал. 4:2. Захария, отец Иоанна Крестителя, называет Иисуса {синод. «Восток свыше»}, Тем, Кто принесет свет жизни для сидящих во тьме (Лк. 1:78-79).

День Господа. В пророческих книгах «день Господа» подразумевает время, когда Бог вмешается в дела всех народов, чтобы судить нечестивых и спасти праведных. В Книге Малахии усилен аспект суда, здесь день Господа — это день «великий и страшный», когда все нечестивые будут преданы огню (Мал. 4:1, 5). Суд, который совершает Мессия, в основном произойдет при втором пришествии Христа, однако в Мал. 3:2-4 священники и левиты очищаются и переплавляются раньше. Возможно, суровая критика Христом религиозных руководителей израильтян, за которой в 70 г. по Р.Х. последовало разрушение храма, свидетельствует, что суд может быть связан и с Его первым пришествием. Для тех, кто чтит Его имя и принял Его как Спасителя, пришествие Христа принесет духовное и даже физическое исцеление (Мал. 4:2-3; см. Деян. 3:8).

Герберт М. Вольф

См. также: ИЗРАИЛЬ; МЕССИЯ; ПРОРОК.

Литература: R. Alden, *Malachi*; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*; R. B. Chisholm, Jr., *A Biblical Theology of the Old Testament*, pp. 397-433; R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*; R. L. Smith, *Micah-Malachi*; P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*; H. M. Wolf, *Haggai and Malachi*.

МАННА

(MANNA)

Чудесный «хлеб небесный» (Пс. 77:24), которым Бог обеспечивал израильтян, когда провел их через Чермное море на сушу и в глубину пустыни Син (Исх. 16). «Нечто мелкое, круповидное» (Исх. 16:14), манна могла быть соком тамариска, вытекавшим через трещинки в коре, поврежденной насекомыми, хотя в Библии о манне все время говорится как о чудесном даре Господа, а не природном продукте. В любом случае то, как манна появлялась и в каком количестве, было чудом.

Манна выглядела как семья кориандра (кинзы), а по вкусу напоминала лепешки с медом (Исх. 16:31). Когда израильтяне увидели ее, они стали спрашивать друг друга

«Что это такое?» (еврейское *mān hū'*). Отсюда появилось название «манна» — «что это?» Манна появлялась каждое утро, за исключением субботнего. Ее можно было собирать каждое утро, но только на этот день — столько, сколько можно съесть за день. Если люди пытались собрать манны больше, чем нужно, или запастись ею на будущее, в ней заводились черви, и она смердела (Исх. 16:20). Таким образом, израильтяне не могли избежать полной зависимости от Бога и запастись манной впрок, удовлетворяя свою жадность. Однако в шестой день манна чудесным образом сохранялась, так что ее можно было есть и в субботу — субботним утром новая манна не появлялась (Исх. 16:22-29).

Непокорным израильтянам в конце концов надоело питаться манной, и они стали сожалеть и сокрушаться, зачем они тогда освободились из египетского рабства (Чис. 11:6). Манна им опротивела, они вспоминали о вкусной еде, к которой привыкли в Египте (Чис. 11:5). Бог между тем продолжал регулярно снабжать израильтян манной на протяжении всех сорока лет их скитания в пустыне. Когда Иисус Навин и сыны Израиля пересекли реку Иордан, войдя в Галгале в обетованную землю, они отпраздновали Пасху и стали есть произведения этой земли, а манна в тот же день прекратилась, что лишний раз доказывает ее божественное происхождение (Нав. 5:12).

Предназначением манны было испытать веру израильтян, смирить их и научить, что «не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа» (Вт. 8:3, 16). Голодающий Иисус привел эти слова, чтобы отвергнуть предложение сатаны превратить камни в хлеб (Мф. 4:4). Подобно израильтянам в скитаниях Исхода, Иисус во время искушения в пустыне полностью зависел от провидения Своего небесного Отца (Мф. 4:11).

Во времена Иисуса люди неправильно понимали значение манны. Они жаждали овековеченных чудес (каковым была манна), которые доказали бы им, что учение Иисуса истинно (Ин. 6:31). Иисус же хотел, чтобы Его ученики искали хлеб с небес, дающий жизнь миру, а не материальный хлеб, насыщающий их желудки. Когда они попросили: «Подавай нам всегда такой хлеб», Иисус ответил: «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:32-35). Пергамскую церковь Иисус призывал к верности, обещая, что истинно

верующим дано будет вкушать «сокровенную манну» (Отк. 2:17). Точно так же, как Моисеева манна несла с собой материальные благословения, эта, небесная манна принесет жизнь вечную.

Уильям Т. Арнольд

См. также: ИИСУС ХРИСТОС; ИОАНН: БОГОСЛОВИЕ КНИГ.

Литература: F.S.Bodenheimer, BA 10 (1947): 1-6; J.C.Slayton, ABD, 4:511; E.M.Yamauchi, WTJ 28 (1966): 145-56.

МАРИЯ

(MARY)

Церковь называет Марию, Мать Иисуса, *theotokos*, потому что Её сын — первый и единственный Сын Божий, *homoousios* (единосущный) с Отцом. В Новом Завете Мария выступает в качестве истинной израильтянки, образцовой ученицы, женщины веры и верности, а также в качестве прототипа Церкви.

Марк делает только эскиз или набросок к портрету иудейской женщины, которая была Матерью Иисуса. В Мк. 3:31-35 Иисус признает Свою Мать, братьев и сестер, но после указывает, что всякий, исполняющий волю Божью, будет Ему братом и сестрой и матерью. В Мк. 6:1-6 Иисус назван «сыном Марии, братом [*adelphos*] Иакова, Иосии, Иуды и Симона» и сказано, что у Него есть «сестры». Значение слова *adelphos* здесь спорно. Оно может означать единокровных братьев, сводных братьев, или же, в рамках расширенного понятия семьи, двоюродных братьев. Сходным образом, под «сестрами» (*adelphē*) можно понимать сестер единокровных, сводных или двоюродных. Поскольку ранняя церковь придерживалась представлений о вечной девственности Марии, она не могла согласиться с тем, чтобы Иисус имел единокровных братьев или сестер.

Матфей дополняет портрет Марии, сделанный Марком, но только в связи с рождением и детством ее Сына.

В родословии Мф. 1:1-17 упомянуто ни много, ни мало четыре женщины (Фамарь, Рахава, Руфь и Вирсавия {«бывшая за Уриею»}), у каждой из которых брачный союз имел свои особенности. Тем не менее все они послужили messiанским замыслам Бога; то же относится к Марии, Чей Сын не был рожден от Иосифа (Мф. 1:16).

В Мф. 1:18-25 Иосиф признает Иисуса своим сыном, приняв Его и дав Ему имя; таким образом, Иисус — подлинный Сын

Давидов. Однако Иосиф также слышит и узнает, что Мария рождает Своего Сына чудесным образом через прямое и несравненное действие Святого Духа. Итак, мы встречаемся с доктриной непорочного зачатия/рождения Иисуса.

Лука изображает Марию идеальной ученицей Своего Сына, Который также есть Её Господь.

В тексте о благовещении (Лк. 1:26-38) Мария призвана к особому служению. Она, будучи девственницей, должна зачать и родить Сына, Который наречется «Сыном Божиим».

В Лк. 1:39-56 мы читаем о встрече Марии с Елисаветой, о вознесении Елисаветой хвалы Марии, после чего следует так называемый «Магнификат» («Славит душа...»). Мария — одновременно «Раба» Божьего и «Матерь Господа моего», так как Её Сын — Сын Божий, Мессия Израилев, Спаситель мира.

Как «Матерь Господа моего» Мария также постоянно упоминается в главе Лк. 2. Нам сообщается о рождении Иисуса (Лк. 2:6-7), о поклонении пастухов (Лк. 2:8-20), о наречении Иисуса и очищении Марии (Лк. 2:21-40) и о том, как (много позже) Иисус был обнаружен родителями в храме (Лк. 2:41-52).

Лк. 8:19-21 сходен с Мк. 3:31-35, но Лк. 11:27-28 — уникальный отрывок Евангелия от Луки. Здесь говорится о том, как блаженна Мать Иисуса, не только потому, что дала жизнь такому Сыну, но и благодаря Её вере, послушанию и служению.

Кроме того, Лука сообщает нам в Деян. 1:14, что Мария пребывала со всеми учениками в ожидании сошествия Святого Духа. Таким образом, Она всегда оставалась верной ученицей.

На брачном пиру, описанном в Ин. 2:1-12, Иисус на первый взгляд отказывает Марии, но тут же выполняет то, о чем Она говорила! Как бы то ни было, она находится здесь в качестве Его первой ученицы, чтобы засвидетельствовать первое Его чудесное знамение. Более того, вместе с Ней были и «братья Его» (Ин. 2:12), которые, как мы уже отмечали, могли быть Её сыновьями, сыновьями Иосифа от предыдущего брака или же двоюродными братьями Иисуса.

В Ин. 19:25-27 Мария изображается у подножия креста, когда Иисус препоручает Марию заботам Иоанна и Иоанна — заботам Марии. Можно сказать, что здесь рож-

дается новое сообщество, новая *ekklesia*, и Мария занимает центральное место в этом сообществе любви. Ей, давшей жизнь Своему Сыну, предстоит увидеть Его смерть.

Павел упоминает (в Гал. 4:4), что Иисус родился от женщины (не названной по имени), и поскольку это была иудейская женщина, Иисус был обрезан и подчинился закону. Слова Павла ни здесь, ни в других местах не содержат никаких сведений о природе зачатия Иисуса.

В Отк. 12:1-6 перед нами открывается видение неба, где являются жена, дракон и младенец. В стихах Отк. 12:7-12 мы читаем про архангела Михаила и дракона, который низвержен с неба на землю, а затем, в Отк. 12:13-17 говорится про дракона, женщину и ее младенца, которые находятся на земле. Представляется, что эта «жена» в первую очередь олицетворяет собою народ Божий, Израиль, и Церковь, а во вторую — Марию, Мать Мессии: Она выступает «прототипом» Церкви.

Мария — лицо исключительное, поскольку Она — Матерь Сына Божиего, а также первая христианская ученица. Католическая церковь разработала учение о Марии, в котором не только Она зовется *theotokos*, но признается также Ее девственность перед рождением (непорочное зачатие), во время рождения (чудесное рождение) и после рождения (вечная непорочность). Либеральное богословие склонно отрицать все три эти догмата. В классическом протестантстве (М. Лютер, Ж. Кальвин) принимались все три догмата, но современное, основанное на Писании протестантство предпочитает признавать только первый из них.

Питер Тун

Литература: R.E. Brown et al., *Mary in the New Testament*; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*; A. J. Tambasco, *What Are They Saying about Mary?*

МАРКА ЕВАНГЕЛИЕ: БОГОСЛОВИЕ

(MARK, THEOLOGY OF)

Евангелие от Марка содержит учение о личности и деяниях Бога, раскрытых через слова и дела Его Сына, Иисуса Христа. Богословие Марка — это исторические записи, оформленные в виде повествования.

Структура. Служение Иисуса предвдвигается делами Иоанна Крестителя, который, как обетованный вестник Божий, должен «приготовить путь Господу» (Мк. 1:2-3). В Своем служении, определяемом как

Благая Весть (Евангелие), Иисус, Который есть Христос, исполняет ветхозаветные обетования о Мессии-Царе из дома Давидова и исполняет уникальным образом, так как Он также — Сын Божий (Мк. 1:1, 11).

В изображении Марка Иисус с самого начала наделен от Бога Святым Духом (Мк. 1:8-10) и проповедует Божие Евангелие (Мк. 1:14). Иисус объявляет об особенных деяниях Бога в связи с приближением Царства Божиего и призывает слушателей покаяться и уверовать в эту Благую Весть (Мк. 1:15).

Мессианское служение Иисуса сначала происходит в основном в Галилее (Мк. 1:16 — 8:26), где Иисус призывает учеников, учит как власть имеющий, исцеляет и изгоняет нечистых духов, называя Себя при этом Сыном Человеческим. Затем центр повествования перемещается в Иерусалим (Мк. 8:27 — 16:8), где Иисус претерпевает муки, умирает и воскресает силой Божьей из мертвых, «для искупления многих» (Мк. 10:45).

Ветхозаветные обетования. По сравнению с Евангелием от Матфея, где личность и служение Иисуса от самого Его рождения и до Его смерти изображаются как исполнение ветхозаветных пророчеств, в Евангелии от Марка соотношение между Иисусом и Ветхим Заветом трактуется более широко.

В Мк. 1:2-3 пришествие Иоанна Крестителя и его пророческая роль напрямую связываются с эсхатологическими обетованиями в Мал. 3:1 и Ис. 40:3. Сходным образом, «рассеяние овец» в Мк. 14:27 — как результат взятия Иисуса, суда над Ним и Его смерти — восходит к эсхатологическому пророчеству в Зах. 13:7.

То, что Иисус Сам именует Себя «Сыном Человеческим» у Марка ясно указывает на радикально новое толкование эсхатологических обетований Ветхого Завета. В «малом Апокалипсисе» Мк. 13 фигура Сына Человеческого из Дан. 7:13 появляется после великих скорбей (Мк. 13:19; ср. Дан. 12:1) и гибели сотворенного миропорядка (Мк. 13:24; ср. Ис. 13:9-10; Иоиль 2:10, 31). В библейской истории спасения евангельское время — это время исполнения. Иисус раскрывает себя в качестве Сына Человеческого, чтобы противостоять ложным мессианским толкованиям фарисеев, приготовить Своих учеников к тому, что Он должен совершить искупление многих, и показать

верным, каким образом им надлежит следовать за Ним.

Основы этого богословия прозрачны. Богосыновство Иисуса и сошествие на Него Святого Духа в Мк. 1:9-11 (ср. Мк. 12:35-37) представляют собой неявные ссылки на Божии обетования грядущего Царства в Пс. 2:7-8; 109:1 и в Ис. 42:1. Иисус в качестве равви совершенно по-новому толковал и применял Закон в связи с этим грядущим Царством (Мк. 10:1-12; 12:13-17, 28-34) и, основываясь на авторитете Ветхого Завета, объявил, что Его слушатели будут либо внутренними, знающими тайны Царства, либо «внешними» (Мк. 4:10-12; ср. Ис. 6:9-10), в зависимости от того, как они примут Его учение.

Значение многих чудес Иисуса раскрывается в Мк. 7:37, где отражены упования из Ис. 35:5-6 на искупление при пришествии Бога. В то время как толпы, приветствующие Иисуса при входе в Иерусалим, совершенно справедливо почитали Его за Мессию-Царя из дома Давидова (Мк. 11:9-10; ср. Пс. 117:25-26), переосмысление Иисусом роли «Сына человеческого» из Дан. 7:13 как Раба, Который страдал добровольно, является наиболее существенным уроком, полученным Его учениками (Мк. 8:31; 9:31; 10:33-34). Таковы были также Его последние слова первосвященнику, спросившему, Он ли «Христос, Сын Благословенного» (Мк. 14:61).

Христология. Начиная рассказ о Иисусе с Его крещения, укрепления Духом Божиим и искушения сатаной, Марк подчеркивает, что Иисус — существо божественное, что Он есть Сын Божий. Тем не менее далее в ходе повествования возникает некий парадокс, когда Иисус изображается как человек, чувствующий, надеющийся и переживающий, подобно нам. Третьей составляющей этой христологической загадки является то, что Иисус настаивает на сохранении в тайне Его мессианской сущности, продолжая называть Себя «Сын Человеческий».

В повествовании разъяснение того, что подразумевается под титулом «Сын Человеческий», можно найти в ряде рассказов, где авторитетность, с какой учительствует Иисус, вызывает изумление толпы и гнев и недоверие религиозных руководителей. В этих рассказах нередко проявляется власть Иисуса исцелять и прощать грехи (Мк. 1:21-28; 2:1-12; 5:21-43; 6:1-6). Использо-

мая при исцелениях власть Иисуса над нечистыми духами побуждает их заклинать Его как Сына Божиего. Повинуясь Его приказу молчать, духи признают Его богосыновство (Мк. 1:24-26; 3:11; 5:7-13).

Связь титула «Сын Божий» с мессианской идеей, по-видимому, отражает чисто функциональное словопотребление (Мк. 1:1; 14:61); однако определение «возлюбленный» при объявлении богосыновства Иисуса свидетельствует об удостоверении Богом взаимоотношений между Иисусом и Его Отцом (Мк. 1:11; 9:7; ср. Мк. 13:32; 14:36). То, что эти взаимоотношения признаны также людьми в пору кажущегося поражения, когда сотник, увидев умирающего Иисуса, исповедует, что Он — Сын Божий (Мк. 15:39; ср. Мк. 12:6), акцентирует значение для верующих распятия как откровения о могуществе и мудрости Бога.

На позднейшие возражения иудеев относительно того, будто бы смерть Иисуса свидетельствует о Его поражении и опровергает Его предшествующие заявления, христология Марка дает исчерпывающий ответ. Иисус, Сын Божий, является одновременно человеком из Назарета (Мк. 1:9, 24; 10:47; 14:67; 16:6), который может испытывать гнев (Мк. 3:5; 8:33; 10:14; 11:15-16), разочарование (Мк. 6:5-6; 9:19; 11:12-14) и не только умирает (Мк. 15:45), но и глубоко встревожен из-за неизбежности смерти (Мк. 14:33-34) и ее значения (Мк. 15:34). При рассмотрении этого парадокса только взгляд верующего способен различить, что Иисус, будучи Сыном Божиим, подчинялся и страдал добровольно (Мк. 10:45) и воскрес из мертвых согласно обетованию (Мк. 8:31; 9:31; 10:34; 14:28; 16:6).

Слова и дела Иисуса во время Его общественного служения в Галилее и ее окрестностях заставляли людей недоумевать, Кто же Он. Неспособными признать в Нем Мессию оказались толпы (Мк. 1:27), религиозные руководители (Мк. 2:7), ученики (Мк. 4:41) и Его сограждане (Мк. 6:3). Не может ли быть так, что загадка Его подлинной сущности разрешима только тогда, когда становится ясно, что означало для Иисуса быть Мессией? Запрет Иисуса ученикам рассказывать другим людям о Его мессианстве (Мк. 8:29-30) подтверждает это предположение.

Хотя на мессианство Иисуса Его обычный титул {Сын Человеческий} почти что не указывает, очевидно, что Царство Божие

выступает одной из главнейших тем в учении Иисуса и что Его принадлежность к дому Давида и соответствующее право на престол признаны как друзьями, так и врагами. Каким бы ни было дополнительное значение чудес Иисуса в Евангелии от Марка, они также служат доказательством Его мессианства. Иисус совершает чудеса силой Святого Духа (Мк. 6:1-6; ср. Мк. 1:32-34; 3:7-12; 6:53-56; 7:37) — в противоположность лжехристам, дающим знамения и чудеса для прельщения (Мк. 13:22).

Частое употребление титула «Сын Человеческий» с учетом его смысла в повествовании свидетельствует о его особенном значении для христологии Марка. В качестве широко известного наименования, в противовес употреблению вероисповедного титула «Мессия», этот титул указывает на три ключевых аспекта служения Иисуса. Во-первых, земное служение Иисуса подкреплено божественным авторитетом (Мк. 2:10, 28). Во-вторых, именно в качестве Раба, Кто-то страдал добровольно и воскрес из мертвых, послушен Иисус Богу и искупает нас (Мк. 8:31; 9:9, 12, 31; 10:33, 45; 14:21, 41). В-третьих, Он обещает вернуться с полной силою и славою для последнего суда (Мк. 8:38; 13:26; 14:62). Если другие титулы Иисуса Его слушателями могут быть поняты по-разному, определение «Сын Человеческий» совершенно особым образом определяет служение Иисуса одновременно через величие и смирение.

Спасение. Жизнеописание Иисуса у Марка заключено между началом Его служения в Галилее, когда Иисус призывает людей «покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15), и концом Его служения в Иерусалиме, когда сотник у креста исповедует, что Иисус — «Сын Божий» (Мк. 15:39). Представление о спасении можно составить по отклику слушателей и очевидцев на чудеса, высказывания и притчи Иисуса, имевшему место при разнообразных обстоятельствах в промежутке между этими двумя событиями, а также по тому толкованию, которое Иисус дает Своим действиям.

В Евангелии от Марка с верою откликаются те, кто стал поводом для проявления могущества Иисуса (Мк. 2:5; 5:34, 36; 9:23-24; 10:52; ср. 7:29). Благодаря зримым свидетельствам власти Иисуса становится очевидно, что занимается заря нового века, а отклик очевидцев подчеркивает — Бог в

Иисусе способен дать человеку все, что ему нужно.

Толпы народа, который изумляется учению и деяниям Иисуса (Мк. 1:22, 27; 2:12; 5:20, 42; 6:2; 7:37; 9:15; 10:32; 11:18; 12:17), собираются почти исключительно в Галилее, что символизирует всеобщность спасения. С другой стороны, враги Иисуса в Иерусалиме, стремясь погубить Его, испытывают страх перед поддерживающей Его толпой (Мк. 11:18-32; 12:12), они боятся тех изменений, которые подразумевает предложенное Иисусом спасение, хотя невольно сами способствуют им, обрекая Его на смерть на кресте.

То, что ученики испытывают смешанное чувство удивления и страха, свидетельствует, как трудно увязать между собой обещания Иисуса дать человеку все необходимое для жизни с высказанной Им готовностью вступить в Своей жизни на путь страданий и смерти. Так, в тех двух случаях, когда бушующее море утихает и ученики перестают бояться, упрек в недостатке у них веры вполне справедлив (Мк. 4:40-41; 6:50-52); а когда Иисус открыто говорит о предстоящих Ему страданиях, страх и непонимание учеников побуждают их сначала прекословить Иисусу (Мк. 8:32), затем хранить молчание (Мк. 9:32) и наконец — последовать за ним в Иерусалим, не переставая ужасаться (Мк. 10:32). Ужас и изумление женщин, пришедших к гробу Иисуса, и их последующее умолчание про обещание Иисуса встретить Своих учеников в Галилее (Мк. 16:5-8; ср. Мк. 14:28) должны были предостеречь учеников от подобных чувств, препятствующих тому, чтобы с верой откликнуться на предложение спасения в Иисусе Христе, Сыне Божиим.

Ученичество. Роль учеников в служении Иисуса является отправной точкой для понимания сути ученичества у Марка. Будучи богооткровенной хроникой событий, история учеников отражает историческую реальность и обращена к проблемам, актуальным как для Марка, так и для нас. Она также свидетельствует о противоречивых чувствах учеников, вызванных христологическим парадоксом (Иисус — одновременно Сын Божий и Сын Человеческий) и истолкованием спасения как жизни, проходящей через смерть. Ученики с готовностью следовали за Иисусом, но испытывали недоумение и страх.

Эволюция значения ученичества отражена в структуре Евангелия от Марка с его делением на служение Иисуса в Галилее (Мк. 1:16 — 8:26), служение в Иерусалиме (Мк. 8:27 — 13:37), страсти и воскресение (Мк. 14:1 — 16:8). Служение в Галилее начинается с того, что ученики вняли призыву Иисуса и оставили все, чтобы последовать за Ним и учиться у Него (Мк. 1:16-20; 2:13-14; ср. Мк. 10:28).

Для расширения служения в Галилее Иисус избирает двенадцать человек в качестве апостолов, чтобы находились при Нем, чтобы посылать их на проповедь Благой Вести и чтобы они имели над бесами такую же власть, как Иисус (Мк. 3:13-19). Исполнять волю Божью, выраженную в Иисусе, означает стать членом Его семьи (Мк. 3:35), но это, очевидно, еще не гарантирует понимание учения Иисуса (Мк. 4:10-12) и Его действий (Мк. 4:35-41).

В качестве подготовки к распространению служения Иисуса за пределы Галилеи, в языческий мир, двенадцать апостолов были разосланы как и прежде, за исключением того, что на этот раз они должны были пойти по двое и в своих нуждах целиком полагаться на пощение тех, кто их примет (Мк. 6:7-12). Незамедлительный успех апостолов (Мк. 6:13, 30) составляет контраст с их позднейшим недоумением, как можно удовлетворить потребность в пище (Мк. 6:35-37; ср. Мк. 8:4), и неспособностью узнать Иисуса, приходившего к ним на выручку (Мк. 6:49-52).

Три раздела с явно изложенными наставлениями для учеников, следующие за исповеданием Петром Иисуса в качестве Мессии (Мк. 8:29), относятся ко времени, когда Иисус находится на Своем пути в Иерусалим и к распятию. Образцом для учеников является жизнь Иисуса, исполненная послушания и служения, даже готовности идти на смерть (Мк. 10:45). Прежде всего, Он отвергает стремление к власти над миром (Мк. 8:34 — 9:1), затем тягу к почестям (Мк. 9:33-37) и наконец — желание занимать первое место (Мк. 10:35-45). Он призывает Своих последователей найти в кресте смысл жизни, отказываться от высокого общественного положения и связанных с ним претензий на особые права, принять роль слуги посредством смирения, готовности пострадать и даже умереть за других.

Эсхатология. То, что Евангелие от Марка обрывается на стихе Мк. 16:8, было ис-

правлено ранней церковью с помощью более или менее пространного дополнения текста (Мк. 16:9-20). Это означает, что здесь после воскресения Иисуса нет определенных высказываний о намерении Иисуса вернуться, таких как Мф. 28:18-20 или Лк. 24:50-53 (ср. Деян. 1:11). В Евангелии от Марка ссылки на возвращение и его итоги, поскольку у них нет однозначного эсхатологического контекста, допускают толкование в качестве описания событий, относящихся как к воскресению Иисуса, так и к концу века.

Рассказ о преображении (Мк. 9:2-13), особо выделяющий явление Илии с Моисеем и исключительность Иисуса, возлюбленного Сына Божиего, заостряет также наше внимание на страданиях и воскресении Сына Человеческого. Этот рассказ выявляет, что Иисус — не просто еще одна величественная и бессмертная фигура, наподобие Илии или Моисея. Иисуса ждет та же бедственная участь, что и Иоанна Крестителя, нового Илию, но Иисус воскреснет из мертвых. Вместе с учениками мы задаемся вопросом: «Что значит воскреснуть из мертвых?» (Мк. 9:10).

Ответ можно найти в беседе на горе Елеонской, так называемом «малом Апокалипсисе» из Мк. 13. Иисус обращается к иудейским апокалиптическим описаниям событий, которые должны предшествовать концу истории и включают в себя появление лжехристов (Мк. 13:6, 21-23), войны, землетрясения, голод (Мк. 13:7-8), гонения (Мк. 9:13), мерзость запустения (Мк. 13:14) и близжащее разрушение храма (Мк. 13:2-4). Иисус также призывает Своих учеников расценивать эти бедственные времена как возможность деятельно и с верою проповедовать Евангелие всем народам (Мк. 13:10) и с верою до конца претерпевать любые невзгоды (Мк. 13:11-13, 35-37).

И наконец, Иисус предостерегает, что за разрушением храма последует конец века. Небесные знамения, предсказанные пророками (Мк. 13:24-25), возвестят о возвращении Сына Человеческого, Чью силу и славу увидят все, когда Он соберет избранных Своих (Мк. 13:26-27). Именно эти избранные и получают предупреждение о неизбежности возвращения Иисуса и необходимости постоянно быть готовыми (Мк. 13:28-31), несмотря на то что день и час известны только Отцу (Мк. 13:32).

Итак, Марк изображает Иисуса в качестве Господа истории, Который знает будущее и обещает пребывать со Своими учениками, когда они последуют за Ним по Его крестному пути и провозгласят Благоую Весть о том, что Бог свершил и свершает в Иисусе Христе.

Герберт Л. Шварц

Литература: J.D.Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*; W.J.Lane, *The Gospel According to Mark*; R.P.Martin, *Mark: Evangelist and Theologian*; R.P.Meyer, *Jesus and the Twelve*; W.M.Swartley, *Mark: The Way for All Nations*.

МАСЛО см. ЕЛЕЙ

МАТФЕЯ ЕВАНГЕЛИЕ: БОГОСЛОВИЕ

(MATTHEW, THEOLOGY OF)

Создавая свой труд, священнописатель первого Евангелия стремился осветить жизнь, учение и деяния Иисуса для своего христианского сообщества. Его изображение Иисуса настолько полное, что мы можем говорить о «богословии Матфея», подразумевая «учение Иисуса, как оно представлено в первом Евангелии». Но с учетом намерений священнописателя — развернуть картину служения Иисуса — мы не в состоянии с достаточной уверенностью говорить о «богословии» Матфея в самом точном смысле слова *богословие*. Мы предпочли бы гораздо больше знать о том, во что верил сам Матфей (как автор), но о подобных вещах у нас нет никаких сведений, за исключением тех контуров, которые Матфей очертит, описывая служение Иисуса.

Общий обзор. Согласно Райту, Евангелие от Матфея представляет собой ревизию истории Израиля, как она понималась в тогдашнем иудаизме. История Израиля прекрасно известна: Бог, Творец неба и земли, избрал Авраама, вступил с ним в завет, и обещал оставаться верным этим отношениям завета, как с Авраамом, так и с его потомками на все времена (Быт. 12:1-3; 13:14-17; 15:1-6; и так далее). Чтобы определить эти отношения завета, Бог-Творец дал Моисею и его современникам Закон, содержащий специфические подробности относительно послушания, жертвоприношений, а также установления для регулирования общественной жизни (Исх. 20 — 40). Однако израильтяне, потомки Авраама, не всегда соблюдали верность завету; поэтому Бог разработал систему наказаний и вознаграждений, зависящих от верности Израиля (ср. Лев. 26). За столетия жизни в грехе и

послушании при этой системе Израиль уверился, что грядет великий день, который начнется с грозного суда над грехом и достигнет своей кульминации в славном воцарении Бога Израилева в Иерусалиме. С этими представлениями о грядущем вмешательстве Бога сочеталось упование на личного израильского Мессию, Который возглавит народ (например, Ис. 9:1-6; 11:1-9; Иер. 23:1-4; Иез. 34; Мих. 5:1-3; Зах. 9:9-10). Упования на возрождение Израиля, на оправдание Израиля и на спасение Израиля в иудаизме периода второго храма переплелись между собой, и из этих упований выросла убежденность Матфея в том, что заключительной главой истории Израиля служат рождение, жизнь, смерть и воскресение Иисуса, сына Марии и Иосифа. Именно это подразумевается родословием Евангелия от Матфея (Мф. 1:1-17).

Говоря вкратце, Матфей рассматривает историю Израиля под совершенно новым углом: с самого начала (ср. цитаты из Ветхого Завета в Мф. 1:18 — 2:23) Божиим замыслом было дать израильтянам Мессию для их спасения (Мф. 1:21). Этот Мессия — Иисус, сын Марии и Иосифа (Мф. 1:18-25). Положение теперь изменилось: те, кто следует за Иисусом, являющиеся истинными потомками Авраама, и только на них распространяется верность Бога Израилева завету. Однако прежний завет с Авраамом был обновлен через установление Иисусом нового завета (Мф. 26:26-30).

Итак, богословие Матфея по своей ориентации связано с историей спасения и христологией. Кто, согласно Матфею, Этот Иисус? Иисус — Тот, Кто в качестве Мессии (Мф. 1:1) исполняет ветхозаветные мессианские обетования и в качестве Сына Божиего приносит Божие спасение (ср. Мф. 3:17; 11:27; 17:5; 27:54). Как Сын Божий, Иисус учит выполнять волю Божью (Мф. 5:17-20) и, повинувшись воле Божьей, знаменует Собой наступление Царства Божиего (ср. Мф. 3:15; 4:17; 8:16-17; 20:28). В Евангелии от Матфея Царство Небесное (иудейская форма термина «Царство Божие») понимается как владычество Бога через Иисуса, совершаемое в силе и правде, любви и прощении.

Богословие Матфея. Существует по меньшей мере четыре вопроса, на которые отвечает богословие Матфея. Кто мы? Где мы находимся в смысле истории и местобитания? Какая перед нами стоит пробле-

ма? Каково Божие решение для нашей проблемы?

Кто мы? Евангелие от Матфея дает ответ на этот сложный вопрос в самых простых понятиях: мы, читатели этого Евангелия и последователи Иисуса (Мф. 4:18-22; 28:16-20), являемся Церковью (Мф. 16:18; 18:17), новым и подлинным Израилем. Мы — истинные преемники биологических потомков Авраама (Мф. 3:7-10), мы ныне приносим плоды, которые Бог ждет от Своего народа (Мф. 21:33-44).

Такой ответ предполагает, что Израиль слишком долго упорствовал в грехе, но Бог, в Своей благодати, дал Божиему народу Мессию, чтобы раскрыть Свою благодать и истину. Через жизнь, учение, смерть и воскресение Мессии было озаменовано наступление Царствия Небесного. Все, кто с верой и верностью завету откликнулся на призыв Иисуса, войдут в это Царство (Мф. 4:17; 8:14-17; 16:21; 20:28; 26:29).

Где мы? Матфей изображает новый народ Божий как народ, чье обитание в мире суть лишь предварительная жизнь перед более полной, прославленной жизнью, которая наступит, когда Сын Человеческий придет во славе Своей (Мф. 16:28; 25:1-46). Так, Церковь — это народ Божий, причастный долгой истории Израиля и живущий сразу после исторической развилки, которая отделила Израиль биологический от эсхатологического (от Церкви). Другими словами, бедствия плена Израильского закончились с рождением Мессии (ср. Мф. 1:11-12 и Мф. 1:16-17). Итак, Церковь пребывает в мире в ту эпоху, когда Мессия озаменовал Своим явлением возрождение Израиля, но она все еще ожидает (вместе с окончанием истории (Израиля) последних дней, которые наступят при пришествии Сына Человеческого для окончательного исполнения Божиих обетований Израилю).

В чем наша проблема? Проблемой Израиля, а следовательно, и нового народа Божиего является непослушание Израиля, приведшее к владычеству Рима в качестве Божиего наказания за непослушание, а также — особенно для Церкви — присутствие среди пшеницы «плевелов» (то есть заря Царства Божиего уже занялась, но еще продолжают существовать неверие и грех, Мф. 13:24-30, 36-43). Евангелие от Матфея, надо признать, обращается также к проблеме нравственной летаргии, с которой, повидимому, сталкивается Церковь, — отсю-

да обостренное внимание Матфея к праведности жизни и последнему суду (Мф. 5 — 7; 23; 25:31-46). Итак, это Евангелие обращено к проблеме Израиля, по-прежнему возглавляемого фарисеями, хотя уже ясно, что Мессия Божий, Иисус, назначил Своих апостолов новыми пастырями для нового Израиля (Мф. 9:35 — 11:1; 23).

Каково решение? Это решение приведено в словах Иисуса, часто цитируемых в Евангелии от Матфея: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17). Весь Израиль должен ныне, на этом критическом перепутье истории, обратиться к Иисусу и тем самым променять грех на следование за Иисусом, на тот путь, по которому идут ученики Иисуса (Мф. 4:18-22). Требования покаяния и следования за Иисусом выражены в Нагорной беседе (Мф. 5 — 7), проповеди Иисуса, которую Матфей предназначает для указания Церкви на требования завета, предъявляемые Богом к новому народу Божию. Далее, Церковь должна терпеливо жить в мире страданий и ждать Божиего суда над нечестивыми руководителями Израиля и теми, кто их поддерживает (Мф. 23:1 — 24:36). В те дни на престолы сядут апостолы Иисуса (Мф. 19:28). И снова, отметим, предпосылкой для этого решения выступают жизнь и служение Иисуса: именно через Иисуса Божие спасение, Царство Божие, приходит к Божию народу (Мф. 1:21).

Символика Евангелия от Матфея. Каждое религиозное течение имеет собственную символику, как литургическую, так и идеологическую. В число символов Евангелия от Матфея входят Мессия, Тора (как ее понимал Иисус), Церковь в качестве нового народа Божиего, крещение и вечера Господня.

Символы служат для обособления некоего сообщества, которое, используя и вспоминая их, подкрепляет свои представления о мире и истории, которая пишется для разъяснения этого мира. Церковь выросла на иудейской почве, а иудеи имели богатейшее наследие символики. Их символами были храм, земля Израиля, биологическое происхождение от Авраама и Тора, изложение Божиего завета с Израилем. При любом прочтении Евангелия от Матфея выявляются те противоречия, с которыми последователи Иисуса сталкивались в связи с этой символикой. Храм, согласно Иисусу, был осквернен и нуждался в очищении (Мф.

21:12-17). Биологическое происхождение от Авраама больше не имеет значения, поскольку значимо только следование за Иисусом (Мф. 3:7-10; 8:5-13; 15:21-28; 21:33-44; 28:16-20). Хотя Тора вполне могла оставаться руководящей и направляющей силой для церкви Матфея, совершенно ясно, что Моисеева Тора ныне исполнилась в учении и жизни Иисуса (Мф. 5:17-20, 21-48). Таким образом, за исключением символа земли Израилевой, богословие Матфея не согласуется со стандартной символикой иудаизма. Такое противоречие между символами должно привести к образованию нового народа, Церкви (а возможно, уже о том свидетельствует).

В Церкви на смену символам храма, Израиля и Торы, с очевидностью, приходит новая символика. Вместо Торы центральным символом Церкви является Иисус, в котором исполняются Божии обетования Израилю. Далее, Иисус учит также новой этике; и эта этика, которую Павел называет «закон Христов» (Гал. 6:2), замещает символ Торы в иудаизме. В основе веры Израиль лежал завет, который Бог заключил с Авраамом, — завет об умножении потомков Авраама, образовании из них многочисленного Божиего народа (Быт. 12:1-3). На верности Бога Израилева израильскому народу зиждилось доверие израильтян Богу. А Евангелие от Матфея говорит об образовании Церкви, Нового Израиля, который сменит прежний Израиль в век Царства (Мф. 21:33-44). Этот новый народ, следовательно, выступает в роли нового символа: последователи Иисуса, хотя и могли рассматривать себя как истинных иудеев, считали себя Церковью, новым Божиим Израилем. Не менее важно сознание того, что этот новый Божий Израиль по своей сущности вненационален; новый Божий народ состоит не просто из биологических потомков Авраама, но из всех тех, кто следует за Иисусом (Мф. 2:1-12; 8:5-13; 15:21-28; 27:54; 28:16-20). Именно это положение, денационализация народа Божиего, в значительной степени ответственно за общественные волнения при миссионерском служении Павла среди диаспоры; нам остается только предполагать, что неординарные взгляды Матфея вызвали не меньшие, если не большие, волнения.

Что касается символа земли Израилевой, его мы у Матфея почти не встречаем, если не считать возможного толкования треть-

го «блаженства» как обетования о наследовании «земли» (греческое слово *gē* может быть переведено как «земля») кроткими последователями Христа (Мф. 5:5). Если все так (что далеко не очевидно), это подразумевает веру Матфея в то, что земля будет унаследована кроткими последователями Христа, а не Израилем как таковым. С другой стороны, изображение будущего у Матфея не связано с обетованиями земли. Так, величественное видение Мф. 24:37 — 25:46 в большей степени относится к иному миру, чем к этому. Коль скоро такова была сущность упований в конгрегации Матфея, мы с необходимостью придем к выводу, что земля в богословии грядущего у Матфея попросту не фигурирует. И здесь снова прослеживается явное расхождение с символической иудаизма.

Символы, которые, очевидно, у Матфея должны служить социологическим и богословским целям, — это крещение и вечеря Господня. Иисус был крещен (Мф. 3:3-17), как и Его последователи; Он заповедал Своим апостолам крестить тех, кто принял Его (Мф. 28:16-20). Собственно говоря, такое крещение совершается во имя Отца, Сына и Святого Духа, в чем и проявляются богословские представления, присущие обращению в нашу веру. А то, что такое крещение есть прелюдия к жизни, посвященной соблюдению заповедей Иисуса (Мф. 28:20), в какой-то мере отсылает к Нагорной проповеди.

Вечеря Господня, как мы привыкли ее называть, была последней пасхальной трапезой, которую Иисус разделил со Своими учениками. По сути дела, это была новая инсценировка истории освобождения Израиля от египетского рабства; превращение этой трапезы в последнюю вечерю Иисуса как трапезы, творимой в воспоминание не о Египте, а о Его смерти, показывает, что Иисус рассматривал Свою роль в израильской истории в качестве воплощения этого прототипа освобождения Израиля от рабства. Точно таким же образом, смерть Иисуса — это цена искупления, совершаемого ради спасения нового Божиего народа (ср. Мф. 20:28). Следовательно, Иисус, превратив пасхальную трапезу в трапезу, творимую в Его воспоминание, создал основу для нового завета (Мф. 26:28), приносящего прощение грехов.

Практика. Если для Израиля ортодоксальная практика была средоточием его ве-

ры в большей степени, нежели ортодоксальное учение как таковое, то, очевидно, то же самое (с незначительными оговорками) вполне допустимо высказать в отношении Евангелия от Матфея. Евангелие от Матфея синонимично Божиим требованиям праведности. Стать христианином или, если конкретизировать, — членом Матфеевой церкви означает следовать за Иисусом, а это, в свою очередь, требует быть всем сердцем преданным жизни, исполненной праведности и любви.

Праведность. Этот термин использовался в иудаизме для обозначения жизни, исполненной послушания воле Божьей, которая наиболее ясно и окончательно была изложена в законе Моисеевом. Евангелие от Матфея прибегает к тому же самому слову как к термину, имеющему критическое значение для тех, кто угоден Богу, но отныне в нем появляется дополнительное измерение, которое разительно меняет его смысл. В то время как в иудаизме праведность подразумевает тех, кто сохраняет в жизни верность Закону (Мф. 1:19, как Иосиф), отныне это понятие подразумевает тех, кто в своей жизни сохраняет верность учению Иисуса, Который пришел исполнить Закон (Мф. 5:17). Так, Иисус ждет от Своих последователей жизни, которая по праведности «превзойдет» жизнь книжников и фарисеев (Мф. 5:20). Таким образом, тех, кто праведен, Иисус благословляет (Мф. 5:6, 10); однако же, «милостыня» (греческое слово означает «праведные деяния») последователей Иисуса не должна совершаться таким образом, чтобы привлекать внимание к творящим ее (Мф. 6:1). Вся жизнь должна быть направлена на стремление к праведности (Мф. 6:33). По сути дела, все содержание Нагорной проповеди можно понимать как разъяснение Иисусом «пути праведности».

Любовь. Когда Иисус призывает Своих последователей повиноваться Ему, и те, кто послушен Его воле, зовутся «праведными», Он в то же время призывает Своих последователей к жизни, исполненной любви: любви к Богу и к ближнему. Иисус проявляет Свое милосердие к людям, исцеляя их и помогая им (Мф. 9:32-34), и последователи Иисуса должны делать то же самое (Мф. 10:5-8). Подобно тому как Иисус готов был распространить Свое милосердие на представителей всех народов (Мф. 15:21-28), ученики Его должны возлюбить всех людей

вне зависимости от их национальности (Мф. 5:44-45; 28:16-20). Таким образом, основу разногласий между Церковью и Израилем по поводу символического значения израильского народа могло составлять учение Иисуса о любви и служении для всех народов. Всемирность этой любви послужит основополагающим критерием во время последнего Божьего суда (Мф. 25:31-46). Итак, согласно Иисусу, любовь к Богу и к ближнему есть наибольшая из заповедей (Мф. 22:37-40).

Служение. В то время как праведность и любовь могут быть отнесены к числу ключевых составляющих угодной Богу жизни, еще одной характерной чертой практической ортодоксии в Евангелии от Матфея является служение. Как Иисус послан «к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10:5-6; 15:24), так и Он рассылает учеников исполнять и ширить ту же миссию спасения народа Божьего (Мф. 1:21; 10:5-8). Здесь усилия учеников основаны на молитве (Мф. 9:37-38); ученики отправлены по выбору Иисуса (Мф. 10:2-4); они должны ширить миссию Иисуса (Мф. 10:5-8); им предстоит столкнуться с ненавистью (Мф. 10:17-25); в своем благовествовании они должны оставаться верными и бесстрашными (Мф. 10:26-39). Здесь можно отметить, что это короткое наставление быстро превращается в руководство для христианских миссионеров. По сути дела, сама структура Евангелия от Матфея — это постоянный взаимобмен Иисуса с окружающими, когда Он непрестанно Своей проповедью и служением несет Израилю весть о Царстве Небесном. Кульминацией же Евангелия является поручение апостолам нести Благоую Весть о Иисусе «всем народам» (Мф. 28:16-20). Типизируя переход от национального Израиля к внациональной Церкви, мы можем сравнить пришествие языческих волхвов в Иерусалим (Мф. 2:1-12) с отправлением апостолов из Иерусалима в языческую Галилею во исполнение поручения Иисуса о «всех народах» (Мф. 28:16-20).

Заключение. В Евангелии от Матфея мы находим пересказ истории Израиля, и изложена она так, что одновременно представляется старой и новой. Очевидно, священнописатель Евангелия видел исполнение Божиих обетований Израилю в Иисусе и в новом народе Божием, который сформировал Иисус, в Церкви. Пересказывая историю, Матфей обращается к центральным

темам израильской идеологии, придерживаясь общей христологической ориентации. Бог един, но отныне пребывает в сопровождении Сына и Святого Духа. Израиль — народ Божий, избранный Богом и предназначенный стать Его верным наследием; однако этот народ Божий теперь воплощен в Церкви, сообществе тех, кто доверяет и покоряется Иисусу, Мессии. Говоря другими словами, можно утверждать, что Церковь представляет собой истинный остаток праведных. И этот новый народ Божий объединен в новом завете, во исполнение пророчеств Иер. 31, благодаря таинству причастия, которое Церковь творит в воспоминание о спасительной смерти Иисуса. Эсхатологические чаяния Израиля, сопровождавшие всю израильскую историю, теперь, согласно Матфею, частично исполнились в Иисусе и в Церкви. Часть этих упований, которая еще ждет исполнения, — явление Сына Человеческого в силе и славе со Своими ангелами, чтобы воздать каждому согласно тому, как он жил.

Скот Мак-Найт

Литература: J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways*; R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher*; J. D. Kingbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*; S. McKnight, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, pp. 411-16, 526-41; B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*; N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*.

МГЛА см. ТЪМА

МЕЛХИСЕДЕК

(MELCHIZEDEK)

Священник «Бога Всевышнего» времен патриархов. Между тем о роли его помнили на протяжении всего ветхозаветного периода, и в конце концов его значение было раскрыто в Послании к евреям.

Мелхиседек и Авраам. Мелхиседек, царь Салимский, вышел для того, чтобы произнести благословение, навстречу Аврааму, который возвращался в Хеврон после того, как спас Лота от Кедорлаомера, одного из восточных царей (Быт. 14:18-24). Мелхиседек вынес хлеб и вино для ритуальной трапезы. По завершении трапезы Мелхиседек произнес благословение Аврааму во имя Бога Всевышнего.

Готовность, с которой Авраам принимает предложение Мелхиседека, священника Бога Всевышнего, составляет наиболее интересный аспект этого рассказа. Надо полагать, титул «Всевышний» для Авраама был исполнен такого же глубокого богословско-

го смысла, как и титул «Бог Всемогущий» (Исх. 6:3). Авраам также называет Бога «Владыкой неба и земли» (Быт. 14:22; ср. Быт. 14:19) в своем вероисповедании царю Содома.

Священник вовек. Сто девятый псалом гласит: «Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс. 109:4). Это так называемый «царский» псалом. Он позволяет отметить два важных обстоятельства относительно Того, Кто восседает одесную Бога. Во-первых, чин Мелхиседека объявлен чином вечным. Во-вторых, это заявление подкреплено Божьей клятвой. Ни одно из этих утверждений не относится к чину Ааронова священства.

Иисус Христос как великий Первосвященник по чину Мелхиседека. В Послании к евреям Иисус Христос, Господь и Спаситель, представлен в роли первосвященника по чину Мелхиседека (Евр. 4:14 — 7:28; особенно Евр. 5:5-11; 6:13 — 7:28). Несколько важных тезисов священнописателя берет непосредственно из Пс. 109:4, разъясняя, что первосвященство Христа превосходит Аароново священство и предшествует ему.

Во-первых, первосвященство по чину Мелхиседека — «вовек» (Евр. 5:6). В отличие от этого, история Ааронова священства имеет свое начало, перерывы и конец.

Во-вторых, такие описания, как «без отца, без матери» (Евр. 7:3) и «навсегда», «непрестоящая», «вовек» и «непреходящее» (Евр. 7:3, 16, 17, 24), следует понимать как ссылки на *характеристику священнического чина*, а не на долговечность некоего конкретного священника времен Авраама. Продолжительность священства Иисуса восходит к Святой Троице (Евр. 7:15, 26; ср. 1 Пет. 1:20).

В-третьих, божественным залогом священничества по чину Мелхиседека служит Божья клятва.

То, что священнописатель Послания к евреям рассматривает связанные с Мелхиседеком ветхозаветные тексты в христологическом аспекте, вполне согласуется с практикой других новозаветных священнописателей. Первые христиане были убеждены, что именно при них наступит конец века, и поэтому считали, что Ветхий Завет написан по некоему Божию замыслу для их наставления.

Харви Э. Финли

См. также: ЕВРЕЯМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ; СВЯЩЕННИК.

Литература: G.W.Buchanan, *To the Hebrews*; M.Dahood, *Psalms III: 101-150*; E.A.Speiser, *Genesis*; R.S.Taylor, *Hebrews-Revelation*.

МЕРЗОСТЬ ЗАПУСТЕНИЯ

(ABOMINATION THAT CAUSES DESOLATION)

Это выражение (с небольшими расхождениями) три раза встречается по тексту Септуагинты у Даниила (Дан. 9:27; 11:31; 12:11) и дважды в словах Иисуса (Мф. 24:15; Мк. 13:14). Лука повествует об этом пророчестве более общо, упоминая войска, окружившие Иерусалим. В 1 Маккавейской книге цитируется Даниил, и его слова отнесены к жертвоприношению свиней на алтаре в Иерусалиме, которое было совершено Антиохом IV Епифаном в 168 г. до Р.Х. (1 Мак. 1:54). Иосиф Флавий, не ссылаясь на Даниила, подробно описывает этот эпизод (*Древности* 7.5.4). Иисус, повторяя эти загадочные слова Даниила, также предсказывает осквернение храма или, по крайней мере, прилегающих мест, сравнимое с катастрофическими событиями не столь далекого прошлого, хорошо памятными евреям того времени.

Существует множество предположений о том, что именно подразумевал Иисус в этом пророчестве. Следует отметить, что для Иисуса мерзость запустения выступает в качестве персонафицированной силы, а не события — она (в англ. и греч. — *он*) стоит на святом месте (Мф. 24:15), стоит, где не должно (Мк. 13:14). Кое-кого это заставило обратиться к конкретным историческим действиям определенных лиц (например, Пилата, Калигулы или Адриана — в близкой исторической перспективе, а более отдаленно — к самому антихристу в конце времени), которые могли бы стать абсолютным воплощением мерзости запустения. Другие же утверждают, особенно в свете слов Даниила и сказанного в Лк. 21:20, что либо при разрушении Иерусалима в 70 г. по Р.Х., либо при осквернении храма в это же время — будь то евреями-вероотступниками в первом случае или же римлянами позднее — пророческие слова Иисуса уже сбылись.

С учетом природы пророческих предсказаний, которые нередко сбываются и в ранних событиях, и в более поздних, нет причин отрицать, что правомочными могут оказаться оба подхода. Иисус вполне мог сослаться как на конец времени — ведь Он

все-таки отвечал на вопросы: «когда это [то есть разрушение храма] будет?» и «какой признак Твоего пришествия и кончины века?» (Мф. 24:3), — так и на разрушение Иерусалима в 70 г. по Р.Х. То есть первые христиане были правы, когда бежали из Иерусалима, вняв предостережению Иисуса (Мф. 24:16-20), но христиане правы и тогда, когда ожидают в отдаленном будущем еще одного, более ужасного исполнения этого пророчества, которым ознаменуется конец времени.

Уолтер А. Элуэлл

МЕССИЯ

(MESSIAH)

Термин *Мессия* представляет собой перевод еврейского слова *māšîaḥ*, происходящего от глагола *māšaḥ*, «мазать», «помазать». Когда различные предметы, такие как лепешки или щиты, смазывали жиром или маслом, то говорили, что они помазаны; таким образом, к общеупотребительному термину *помазание* обращались в тех случаях, когда жир или масло наносили на предметы — как израильтяне, так и не израильтяне. А вот слово *мессия* употребляли исключительно по отношению к людям, оно не могло обозначать неодушевленные предметы, которые предназначались и освящались для особых ритуальных надобностей. Люди же, которые были помазаны, были тем самым избраны, предназначены, определены, поставлены, облечены властью и подготовлены для отправления особых должностей и исполнения связанных с ними обязанностей.

Когда понятие *мессия* рассматривается под специфическим библейско-богословским углом зрения, возникает ряд вопросов. Первый из них касается происхождения этого понятия. Различные критически настроенные ученые исследовали ближневосточные документы — в поисках возможных параллелей или зародышей идеи, которые могли быть позаимствованы и развиты библейскими священнописателями. Пристальное изучение египетских, месопотамских, хеттских и ханаанских текстов выявило разнообразные факторы, которые могут иметь косвенное отношение к библейской концепции. В египетских текстах, например, говорится о божественном царе, который принесет с собой освобождение и процветание, но этот царь-бог и его деяния в корне отличаются от библейской концеп-

ции Мессии. Месопотамские, хеттские и ханаанские тексты тоже характеризуются общей с Писанием литературной и исторической почвой, однако взгляды на царствование и священство, соотношение между ними и их отношение к богам радикально отличаются от соответствующих библейских идей. Итак, хотя некое формальное сходство прослеживается, представленная в Библии концепция Мессии в корне иная. Исключается возможность рассматривать ближневосточные представления в качестве источников, из которых впоследствии была выведена библейская концепция.

Библейская идея Мессии и Его деяний — результат божественного откровения. Зародилась она не в человеческом мышлении. Хотя обычай помазания был известен и другим народам, о его предназначении и следствиях этого действия в небиблейских документах не сообщается. Бог излагал Свой замысел и разъяснял результаты акта помазания постепенно, в ходе Своего самораскрытия человечеству.

Второй вопрос касается конкретных объектов, которые подверглись помазанию и тем самым приобрели мессианское значение. Не все акты помазания имеют прямое мессианское значение. Например, помазание щита (натираание его маслом) (2 Цар. 1:21; Ис. 21:5), хотя и продлевает срок его службы, лишено мессианского содержания; точно так же мужчины и женщины, которые мажутся и растираются ради очищения, красоты или готовясь к участию в религиозных ритуалах, не приобретают мессианства. Смазывание или кропление маслом опресноков и культовой утвари не указывает на их особое мессианское предназначение. Следует, однако, учитывать, что обычаи помазания щитов, культовой утвари и людей все-таки включают в себе определенные идеи, такие как избрание, украшение и посвящение, внутренне приобщение тем обрядам и актам помазания, которые действительно имеют мессианский смысл. Далее, следует учитывать и ту особенность, что не все объекты, имеющие мессианское значение, например, прототипы Иисуса Христа как Мессии, Его личности и Его деяний, были помазаны. Классическими примерами здесь являются скиния, храм и жертвоприношения.

Третий вопрос касается мессианской концепции, наиболее адекватно и полно выраженной в личности помазанника. Помазан-

ник избран, предназначен, подготовлен и посвящен, чтобы занять особое положение, связанное с соответствующими задачами. Некоторые исследователи настаивают, что в качестве Мессии можно рассматривать лишь фактически правящего царя. Такой взгляд, однако, не согласуется с библейским откровением относительно Мессии. Действительно, Мессию следует рассматривать как царственное лицо. Об этом личностном аспекте говорят как о более узком, суженном взгляде на идею мессианства. Но личностный аспект не ограничен царственностью, потому что библейская идея мессианства подразумевает также священнические и пророческие функции.

Мессианская концепция имеет также более универсальные измерения, нежели царственный, священнический и/или пророческий аспект. В этот более универсальный аспект входят характеристики, задачи, цели, средства и итоги деятельности мессианской фигуры. Так, следует считать ссылками на Мессию те тексты Писания, в которых говорится, например, о характере, о задачах и о влиянии Мессии, даже если о личности Мессии при этом прямо не упоминается.

Четвертый вопрос касается фактического статуса и задач Мессии. В ближневосточных текстах встречаются божественно-царственные фигуры — ожидается, что они будут сражаться, убивать и грабить; особенно это справедливо по отношению к богам, представленным обожествляемыми царями, которые стремятся к политическому господству для утверждения своих политических структур, будь то их царства или их империи. А библейский Мессия, с тем Его воплощением и с теми Его прототипами, о которых рассказано ниже, является богочеловеческим существом, Которого Бог Отец предназначил быть посредником завета и в этом качестве — управителем Царства Божиего.

Какой же образ Мессии создает Библия?

Адам и Ева, сотворенные по образу Божию, были допущены к вечным, скрепленным заветом взаимоотношениям жизни и любви с Богом Творцом. Этим человеческим существам была дана власть, дарованы способности, на них были возложены обязанности отражать образ Божий, выступать представителями и слугами суверенного Творца и Царя всей сотворенной вселенной. Адам и Ева должны были верить, повино-

ваться и служить Богу в рамках скрепленных заветом взаимоотношений жизни и любви. История отпадения Адама и Евы под влиянием сатаны от воли Божьей, от замыслов и целей Бога хорошо известна.

И Бог вмешался — незамедлительно. Бог проклял змея/сатану и всех его последователей. Бог обещал, что взаимоотношения завета будут восстановлены — благодаря победе, которую семя женщины одержит над сатаной. И все же Бог не лишил Адама и Еву статуса и обязанностей, возникших в рамках завета творения, и не позволил людям отречься от них. Напротив, Бог уверил Адама и Еву, что в жизни и истории их потомков произойдут искупление и возрождение (Быт. 3:14-20). Благодаря семеню женщины возродятся, продолжатся будут полностью осуществлены замыслы и намерения относительно Божиего Царства.

О стараниях сатаны сделать этот завет искупления/возрождения недейственным рассказывается на протяжении всего Писания. Убийство Авеля (Быт. 4:8), а также насилие, которым изобиловала жизнь человеческого общества до Ноя и в первый период его биографии, свидетельствуют об усилиях сатаны (Быт. 4 — 5; Быт. 6:1-8). Но Бог сохранил завет с праведным, непорочным, послушным, верующим и готовым служить Ему Ноем. Ной — предтеча обетованного Мессии, Который в предвидении суда принесет полное и окончательное искупление. В поздний период своей биографии Ной предрек, что от семени Сима пойдет мессианская линия (Быт. 9:25-27).

Авраам, потомок Сима, был призван и назначен стать представителем завета. Он должен был оставить свою страну, род и семью, чтобы сделаться передатчиком мессианских благословений для всех народов (Быт. 12:1-3). Бог особым образом заключил завет с Авраамом, обещая ему, что через его потомков Бог осуществит свой замысел искупления/возрождения. То, что Авраам и его потомки действительно смогут это совершить, подтверждалось в Божьих обетованиях завета с Авраамом: «Я Бог всемогущий... весьма, весьма распложу тебя... Я буду Богом твоим и потомков твоих» (Быт. 17:1-7). Здесь на первый план выходят два существенных мессианских фактора: 1) Господь завета сохранит семя Авраама как династическую линию; 2) Авраам был призван к вере, послушанию и служе-

нию в качестве отца всех верующих, которые получают мессианские благословения.

Мессианская линия наследования нашла продолжение в Исааке и Иакове; Иаков предрек, что она продолжится через Иуду (Быт. 49:8-12); далее линия шла через Воо-за и Руфь (Руфь 4:16-22); а Давиду было сказано, что престол его сыновей будет утвержден на веки (2 Цар. 7:11-16). Не все из царствующих потомков Давида были верными, послушными и готовыми служить завету мессианскими предтечами Иисуса — Мессии/Христа. Бог, однако, сохранял эту линию наследования от Авраама к Давиду, затем к Зоровавелю, к Марии и Иосифу. Эта линия наследования была особым образом связана с царственным аспектом служения и предназначения Мессии. Другие аспекты тоже присутствовали, отражая всеобъемлющий характер статуса, задач и итогов деятельности Мессии. Царственный аспект доминирует, пронизывая все прочие аспекты и составляя их основу. Преобладание царственного аспекта заставило многих в ветхозаветный период, в период между заветами и в период Нового Завета толковать фигуру Мессии сугубо в рамках концепции Его царствования, созданной и управляемой Им земной политической структуры, в которой евреи/иудеи были бы господствующим народом.

И хотя такой суженный взгляд на мессианскую идею можно назвать преобладающим, во все времена, бесспорно, присутствовала и более широкая перспектива. Адаму и Еве предназначались задачи более широкие, нежели чисто царственные. Ной, прямой предок Мессии, царственной фигурой вообще не являлся, хотя выполнил искупительную мессианскую функцию. Его искупительное предназначение сводилось не просто к спасению восьми человек, но подразумевало также сохранение животных.

Более широкие представления о мессианской идее явственно прослеживаются и в исполненной веры жизни Авраама, с его ходатайством за жителей Содомы и Гоморры (Быт. 18), с принесением в жертву овна вместо его сына Исаака (Быт. 22). Внук Авраама Иосиф, прототип Мессии, был вознесен до царственной ипостаси, однако прежде познал немалые унижения. Заняв высокое положение, он, действуя в рамках завета творения, выступил спасителем своих родственников и всей наследственной ли-

нии, собирая, сохраняя и распределяя еду в голодные годы.

Моисей, еще один прототип Мессии, выполнял царственные функции как законодатель, но он совершал также пророческое служение. Моисей был величайшим из ветхозаветных пророков и образцом для всех верных пророков, несущих Слово Божие. Вдобавок, через Моисея Бог назначил священство, дал указания об устройстве скинии и предписал, как совершать жертвоприношения. Это были символы и прототипы мессианского предназначения, в которых находили свое выражение священническое посредническое служение, принцип «с вами Бог» (принцип Еммануила) и заместительная смерть ради искупления грешников. Еще одним воплощением мессианства в дни патриархов и Моисея был Ангел Господень, являвшийся в форме теофании (богоявления) как предвплоченный Христос. Феномен Ангела Господня особо подчеркивал божественный характер Мессии. В дальнейшем проявления мессианской сущности связаны со временами Моисея; отметим столп огненный (Христос — свет миру), манну (Христос — хлеб жизни), воду из скалы (Христос — живая вода и камень) и поднятого медного змея (Иисус восстал из мертвых и дает жизнь).

Выявлять представления о Мессии, сложившиеся в Пятикнижии, продолжали псаломпевцы и пророки. В псалмах отражен царственный характер Мессии, говорится также о священническом аспекте и о страданиях. Этот аспект включает в себя упоминания о смерти и воскресении. Согласно псаломпевцам, речь идет о царственной фигуре (суженный взгляд), выполняющей также священнические и пророческие функции, то есть Мессия приносит спасение и наставляет во всякой истине.

Пророки в особенности склонны сочетать суженный и расширенный взгляды на мессианство. Отметим пророчества Исаии о рождении от девы (Ис. 7:14), о мудром и всезнающем правящем сыне Давидовом (Ис. 9:1-6), о плодovитой ветви, несущей искупление, возрождение и все благословения жизни (Ис. 11). Именно Исаия предрек, что Мессия — это свет народов (Ис. 49:6), страдающий и превознесенный Раб (Ис. 52:13 — 53:12). Мессия должен быть великим утешителем, проповедником освобождения, исцеляющим и несущим радость (Ис. 61:1-3). Михей пророчествует, что из

царского дома Давидова должен прийти Мессия, Который будет пасти Свой народ и даст ему жить безопасно (Мих. 5:1-4). Амос сходным образом предрекает, что Мессия из дома Давидова исполнит обетования относительно народов, которые Яхве дал в завете (Ам. 9:11-15). Иеремия пророчествует о Мессии, одном из потомков Давида, Который будет Царем праведности (Иер. 23:5-6). Иезекииль указывает находящимся в плену на Сына Человеческого, посредника завета, Который возродит Свой народ и будет пасти его (Иез. 34; 36). Пророки периода после плена говорили о царственной фигуре грядущего Мессии, искупающего и возрождающего (Агг. 2:20-22; Зах. 4:1-14; 6:9-15; 9:9-10), а Малахия сравнивает Мессию со щелоком очищающим; как вестник завета и Солнце правды Он принесет в Своих лучах исцеление (Мал. 3:1-4; 4:1-3).

Новозаветные священнописатели, евангелисты и апостолы не оставляют места для сомнений в том, что Иисус является Мессией или, согласно новозаветной терминологии, Христом. Он появился как потомок Авраама и Давида (Мф. 1:2-16; Лк. 2:4-15). Иоанн Креститель, отождествляя Иисуса с Мессией, обращается к расширенному аспекту мессианства: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). Иисус есть Тот, Кто должен принести суд наряду с жизнью через Дух Божий (Мф. 3:1-12). Евангелисты отмечают, что Иисус при Своем крещении был помазан Святым Духом. Иисус объявил Себя Мессией в Назарете (Лк. 4:16-22) и в беседе с самарянской женщиной у колодезя Иаковлева (Ин. 4:25-26).

Джерард Ван-Гронинген

См. также: ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ.

Литература: С. А. Briggs; *The Messiah of the Gospels*; N. L. Geisler, *To Understand the Bible — Look for Jesus*; E. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions*; J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*; H. Lockyer, *All the Messianic Prophecies of the Bible*; W. Manson, *Jesus the Messiah*; S. Mowinkel, *He That Cometh*; E. Riehm, *Messianic Prophecy: Its Origin, Historical Growth, and Relation to New Testament Fulfillment*; G. A. Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith*; O. P. Robertson, *The Christ of the Covenants*; G. Stibitz, *Messianic Prophecy*; G. Van Groningen, *Messianic Revelation in the Old Testament*; M. Wyngaarden, *The Future of the Kingdom in Prophecy and Fulfillment*.

МЕСТЬ, ВОЗМЕЗДИЕ (VENGEANCE)

Желание пострадавшей стороны покарать тех, кто причинил вред, получить компен-

сацию, либо доказать свою невиновность перед лицом ложных обвинений. В мщении проявляется праведность Бога, возмещающего несправедливость правдою. Он совершает мщение убийцам беззащитных (Пс. 93:1-6) и врагам Своего народа (Иоиль 3:19-21). Идея мщения включена в нравственный закон Израиля, предусматривающий ответственность израильтян, как Божьего народа, за их преступления. Словом *мщение* чаще всего переводится еврейское слово *nāqam*, а употребляется это слово Богом (Ис. 1:24) или людьми (Исх. 20:20-21), осуществляющими законное возмездие. При беззаконном умерщвлении человека должна была совершаться личная месть со стороны определенного члена семьи (Чис. 35:19-21). В спорных случаях неумышленного убийства виновный мог укрыться от родственников жертвы в одном из городов убежища (Чис. 35:22-29). По мере превращения Израиля из вольного союза племен в монархию функция возмездия переходила к государству (Вт. 24:16). *Lex talonis*, или закон, устанавливающий необходимость соответствия наказания преступлению, требует отдавать «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб» (Исх. 21:23-25) и зачастую понимается как запрет на непропорциональное возмездие. Однако основой этого принципа является то, что несправедливость должна быть наказана. Если виновный не будет умерщвлен, земля останется оскверненной (Вт. 19:11-13). Мщение отражает чувство восстановления справедливости при свершении правосудия. Роль мстителя переходила ко всему народу, когда Израиль отвечал на агрессию своих соседей. Самсон умертвил три тысячи филистимлян, ослепивших его (Суд. 14 — 16). Божье отмщение — последняя надежда Израиля в отношении его врагов египтян (Исх. 15:1-18; Вт. 32:35-36). В Новом Завете отмщение рассматривается по-другому. У правительства остается роль исполнителя Божьего возмездия нарушителям закона (1 Пет. 2:14), но личная месть запрещена. Иисус требует, чтобы принцип возмездия сменила этика любви к своим врагам (Мф. 5:38-48). Точно так же Павел запрещает воздавать злом за зло и стремиться к личной мести (Рим. 12:17-21). Это очевидное отличие заставило Маркиона во втором столетии, Шлейермахера в восемнадцатом столетии, а позже — еще некоторых ученых, прийти к выводу, что ветхозаветная религия стоит

ниже новозаветной. При таком подходе, когда Ветхому Завету приписывается абсолютное требование отмщения, упускается из виду, что Иосиф простил своих братьев (Быт. 45:1-4), Давид пощадил жизнь Саула (1 Цар. 26), а позднее — жизнь его семьи (2 Цар. 9:9-13). Бог не истребил Израиль полностью, но простил его, сохранив, несмотря на все беззакония, остаток Израиля (Мих. 7:18-20). Божье возмездие в Ветхом Завете следует понимать не как стремление Бога к удовлетворению Себя в осуществлении суда, а как выражение недовольства всем нечестием и неправдой человека и намерение восстановить изначальную гармонию (Иоиль 3:19-21). Отмщение предвосхищает искупление. Родственник, намеревающийся отомстить за убийство, назывался *gōel haddām* (Чис. 35:19) — мститель за кровь или искупитель крови. Это дает необходимую основу для понимания смерти Христа, удовлетворяющей потребность в Божьем возмездии и осуществляющей искупление. Карающая Божья праведность, стремящаяся к отмщению грешникам, в Христе становится искупительной. Прощение вместо отмщения становится основой христианской морали. Непримируемая мстительность остается уделом тех врагов Христа и Церкви, которые по неверию отвергают ее умиротворение в смерти Христа.

Дэвид П. Скайр

См. также: ПРОКЛЯТИЕ; ЗАКЛЯТОЕ; СУД; ПРАВДА; PROVIDЕНИЕ БОЖИЕ; НАКАЗАНИЕ; ПОКЛОНЕНИЕ; ГНЕВ БОЖИЙ.

Литература: Н. McKeating, *ExpT*, 74:239-45; G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation*.

МИЛОСТЫНЯ, ПОДАЯНИЕ (CONTRIBUTION)

В Библии помощь оказывается в различных формах. В Ветхом Завете подаяние предназначалось для поддержки бедных, в Новом Завете — нуждающихся святых Церкви. Иногда происходил организованный сбор пожертвований, а иногда это была разовая милостыня, совершаемая в качестве акта милосердия или как выражение «дел праведности». Бедные зачастую получали эти дары непосредственно от дающих.

Ветхий Завет. Во Вт. 15:7-11 установлены основные принципы благотворительности. Божий народ должен не зажимать деньги в кулаке, а оказывать помощь тем, кто стоит с протянутой рукой. Человек должен давать нуждающемуся брату в долг под залог и не отказывать в займе просто пото-

му, что близок юбилейный год, срок списания всех долгов. Пример такой благотворительности мы находим в Есф. 9:22, где она связана с праздником пурим.

Тора также призывает Божий народ оставлять часть урожая, чтобы его могли собрать бедняки и пришельцы (Лев. 19:9-10; 32:22). Фактически в Мишне — письменном собрании еврейского устного предания, кодифицированном в конце II в. по Р. Х., — целый трактат посвящен вопросам оказания такой помощи. «Осуществление праведности» (1:1) не имеет установленной меры. Фактически, после того как бедные забрали свою долю, любой может брать колоски из остатков урожая (8:1). Часть урожая, отданная на эти цели, не может быть меньше, чем одна шестидесятая от общего объема. При исчислении должного остатка следует учитывать размер поля, количество нуждающихся и величину урожая (1:2). Когда ученики Иисуса срывали колосья в субботу, эти колосья, вероятно, являлись именно такими остатками урожая (Лк. 6:1-5). В Ветхом Завете ярким примером благотворительности по отношению к вдовам и беднякам служит история Ноемини и Руфи (Руфь 2:2-8).

Пс. 36:21, 26 призывает праведных подавать с щедростью. Эта же идея выражена у Исаии через отрицание (Ис. 10:1-2). А еще один пророк призывает к справедливому суду и состраданию (Зах 7:9-10). В этот призыв составной частью входит благотворительность по отношению к нуждающимся.

В иудаизме. Ветхий Завет, разумеется, оказал здесь значительное влияние на иудаизм, поскольку во многих текстах затронута эта тема. Очевидно, что помощь бедным была выражением сострадания и играла заметную роль в еврейском мышлении. Говорится, что такая помощь распространяется и на престарелых родителей (Сир. 3:14). Считается, что она обеспечивает вознаграждение от Бога, если дается от чистого сердца (Тов. 4:9-10; 14:11; Сир. 28:12; 40:17). Такое подаяние искупает грехи (Сир. 3:30 — «как вода угащает пламень»; Тов. 12:8-9). Человек не должен уставать от нее, как и от молитвы (Сир. 7:10). Однако это подаяние (по крайней мере, по мнению некоторых евреев) должно подаваться не грешникам (Сир. 12:3), а нуждающимся (Сир. 29:8). В таком подаянии усматривается похвальный способ помощи, даже лучший, чем содержание семьи (Сир. 40:24). В

качестве примера такого уважаемого среди евреев человека изображается Товит (Тов. 1:16-17). Когда человек сознает, что сделанное им подаяние — сверх денег, предназначенных для выплаты десятины на содержание храма и священников, становится очевидно, что подобная благотворительность являет собой безусловное милосердие по отношению к нуждающимся.

Новый Завет. Новый Завет продолжает развивать тему благотворительности. Иисус призывает делать такое подаяние в тайне (Мф. 6:2-4) и находит в благотворительности критерий преданности Ему (Мф. 12:33). Примером нуждающегося служит хромой человек в Деян. 3, в то время как к образцовым подателям милостыни относятся Корнилий (Деян. 10:2, 4, 31) и Павел (Деян. 24:17). Побудительные причины здесь схожи с иудаистскими, хотя человек должен творить милостыню так, чтобы при этом не привлекать к себе внимание.

Павел в Рим. 12:8 устанавливает принцип благотворительности: дающие милостыню призваны благотворить с радушием. Три других места у Павла сообщают подробности о благотворении. В 1 Коринфянам говорится о сборе денег, который был устроен Павлом для помощи нуждающимся членам еврейской христианской общины в Палестине (1 Кор. 16:1-3). Он советует, чтобы собираемые суммы откладывались и сберегались, чтобы взносы делались в соответствии с возможностями дающих и чтобы подаяние доставлялось с приложением соответствующих писем. Такие письма засвидетельствуют, что посланцы со всей ответственностью заботились о сохранности собранных сумм.

Во 2 Коринфянам обсуждаются еще одни сборы подаяния, которые Павел устроил с той же целью (2 Кор. 8 — 9). Он призывает, чтобы взносы соответствовали средствам дающего (2 Кор. 8:3). Такое подаяние приобщает человека к делам благодати (2 Кор. 8:1-2). Однако даваться оно должно добровольно и даже с радушием (2 Кор. 9:7). Этим подаянием по-прежнему поверяется верность христианству (2 Кор. 9:13).

В 1 Тимофею на богатых возлагается особая обязанность быть щедрыми (1 Тим. 6:6-10, 17-19). Доброта Бога к ним должна отражаться в их доброте к окружающим, в собирании сокровищ на небе, а не на земле.

Выводы. В сборе денег или других средств к существованию для нуждающихся

ся выражаются забота, милосердие и сострадание. Поскольку Бог щедр к нам, мы должны быть добры по отношению к окружающим. Поэтому подаяние и другая подобная благотворительность считаются делами милосердия.

Даррелл Л. Бок

См. также: СБОРЫ; ДЕСЯТИНА.

МИЛОСТЬ, МИЛОСЕРДИЕ

(MERCY)

Милость — это всеобъемлющее понятие, помогающее постичь отношения Бога с человеком. В английских переводах Библии оно выражается такими словосочетаниями, как *to be merciful*, «быть милосердным», *to have mercy on*, «смиловаться», *to show mercy toward*, «проявить милость к». Родственным словом *merciful* («милосердный») обозначается качество, которое присуще Богу и которое Бог взыскует в Своем народе. Соответствующее существительное («милосердие») подразумевает сострадание и любовь, не просто чувства или эмоции, а то, как они реально проявляются.

Английскому термину *mercy* соответствуют несколько еврейских и греческих слов. В иврите главным термином является *hesed*, Божья любовь и доброта к народу завета. В переводе Ветхого Завета на греческий (LXX) и в Новом Завете слову *mercy* чаще всего соответствует та или иная форма греческого слова *eleos*, однако слова *oiktirmos/oiktirō* («сострадание, жалость, жалеть») и *splanchna/splanchnizomai* («проявлять милосердие, сочувствовать») тоже играют заметную роль.

Ветхий Завет. Милосердие: составная часть природы Бога. Хотя людям свойственно проявлять милосердие, особенно по отношению к тем, кто стал им близок (3 Цар. 20:31; Ис. 49:15; Иер. 31:20; ср. 1 Мак. 2:57), для нынешнего состояния человечества характернее отсутствие милосердия (Пр. 5:9; 12:10; Ис. 13:18; 47:6; Иер. 6:23; 50:42; ср. Прем. 12:5). Тем не менее милосердие — это качество, внутренне присущее природе Бога. Именно по этой причине в некоторых случаях эпитет «Милосердный» оказывается достаточным указанием на Бога (Пс. 114:5; ср. Тов. 6:17). Иногда это качество упоминается наряду с другими Его качествами, составляя единое описание Его природы, и тогда дети Божии особо его отмечают и выделяют (Исх. 34:6; Вт. 4:31; 2 Пар. 30:9; Пс. 85:15; Дан. 9:9; Иона 4:2).

Опыт Божиего народа показывает, что милосердие Бога, в отличие от человеческого милосердия, не может быть исчерпано (2 Цар. 24:14; Пл.И. 3:22). И все же Божие милосердие не слепо и не безмолвно; хотя Бог по милосердию Своему очень долгое время терпит непокорство Израиля (Неем. 9:17, 19, 31; Иер. 3:12), в конце концов беззаконие израильтян приведет к лишению их милости Божьей и последующему суду (Пл.И. 2:2, 21; Зах. 1:12). Но даже во время суда и наказания видна милость Божья и на нее можно уповать (2 Цар. 24:14; Пс. 56:2; Ис. 55:7; 60:10; Иер. 31:20; Авв. 3:2; ср. Тов. 6:17), потому что милость Божья — неотъемлемая часть основополагающего чувства любви Бога к Своему народу и в конечном счете направляет Его действия на благо Его народа.

Милосердие как основа Божиего завета. Милость и *hesed*, Божья любовь в завете, глубинно взаимосвязаны. Взаимосвязь эта настолько тесна, что *hesed* иногда можно отождествить с милосердием. В этой связи милосердие начинает рассматриваться как качество Бога, которое побуждает Его вступать во взаимоотношения с людьми, которые абсолютно этого не заслуживают. Милосердие проявляется в деяниях Бога ради освобождения Его народа от рабства; это не просто теория или принцип. Как показывают ветхозаветные тексты, где описано установление завета с Израилем, милосердие Бога есть та сила, которая побуждает Его вступить во взаимоотношения с израильтянами (Исх. 34:6; Вт. 4:31; 13:17; Ос. 2:19); ее следствием через *hesed* становится Божья верность, основанная на милосердной любви, верность, благодаря которой завет сохраняется, несмотря на сопротивление Израиля (Пс. 24:6; 39:11; 68:17; Ис. 63:7; Иер. 16:5; 42:12; Ос. 2:19; Иоиль 2:13; Зах. 7:9). Милость Бога опосредована через завет, благодаря которому Он становится Богом Израилевым, обещающим защиту, поддержку, руководство и Свое постоянное присутствие (Пс. 22:6). Так как завет установлен по почину Бога, оказываемая Им милость совершается по благодати, вне зависимости от достоинств и заслуг (Быт. 19:16; Исх. 33:19; Иер. 42:12). Тем самым милость Божья в рамках этих взаимоотношений тесно связана с прощением (Исх. 34:9; Чис. 14:19; Иер. 3:12; Дан. 9:9), с более глубоким чувством сострадания (Вт. 13:17), побуждающим к прощению, и с не-

отступной любовью, благодаря которой Бог сохраняет завет и терпеливо прощает Свой народ (Пс. 24:7; 39:12; 50:3; 68:17; 102:4; 118:77; Иер. 3:12; 16:5).

Спасение, участие в завете и Божии обетования логически вытекают из целокупности Божиих качеств, в число которых входит милосердие. Способность Бога поддерживать, хранить и защищать народ обретает средства своей реализации и точки приложения через Его благодать и милость, проявляющиеся в историческом контексте.

Милосердие в Новом Завете. Ветхозаветная модель отношений Бога с народом, ядром которой является Его милосердие, составляет основу и для понимания Его деяний в Новом Завете. Взаимоотношения с людьми желанны Богу, но, чтобы выстроить их, Ему необходимо проявлять к людям милость. И разумеется, в Новом Завете тема милосердия Божиего освещается через Иисуса Христа, Который есть высшее выражение любви, милости и благодати.

Преемственность с милосердием Бога в завете. Хотя искупительное служение Христа начинается рассматриваться как наиболее явственное выражение Божиего милосердия, ветхозаветные мотивы сохраняют для народа Божиего свое основополагающее значение. В «Магнификат» Мария призывает милость Божью, Божью любовь *loved*, выраженную в Его неотступной верности Израилю (Лк. 1:50, 54, 58, 72, 78). Павел связывает ту же божественную приверженность милосердию по отношению к не заслуживающему этого народу Ветхого Завета с неотступным Божиим обращением к Израилю во Христе и через Христа и с распространением благовестия в новозаветную эпоху на языческий мир (Рим. 9:15-16, 23; 11:31-32; ср. Рим. 15:9). Последняя мысль подхвачена в 1 Пет. 2:10: «Некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы». Особым образом адресованный верующим из язычников для напоминания о незаслуженном ими благословении, этот факт одинаково справедлив как для неевреев, *так и* для евреев: люди вступают во взаимоотношения с Богом только потому, что Бог к ним милостив.

Сходным образом, у новозаветных священнописателей находит отклик ветхозаветное убеждение в том, что всякое милосердие — от Бога (Иак. 5:11; 2 Кор. 1:3) и что этот источник милости неисчерпаем

(Еф. 2:4). Поэтому люди могут с твердой надеждой взывать к Божию милосердию во времена бедствий (Лк. 18:13; 2 Тим. 1:16, 18; ср. Мф. 15:22; 17:15).

Милость Божья, проявляющаяся в служении Христа. Великие дела милосердия, явленные Богом народу Израиля, свое личностное выражение находят в служении Христа. Однако пример, который Он подал, не был нов, поскольку Христос просто повторил милосердие Божие на человеческом уровне. Наиболее явственно это проступает в Его делах исцеления. Освободившись от легиона бесов, исцеленный человек слышит наставление вернуться домой и рассказывать, как Бог его помиловал (Мк. 5:19). Этот человек удостоился милости Божьей, о которой даже не мог попросить. Другие, умолявшие Иисуса исцелить их, и люди с различными бедами знали, что их просьбы обращены к Богу с тем, чтобы Он их «помиловал» (Мф. 15:22; 17:15; Мк. 10:47-48 [и параллельные]; Лк. 17:13). И неизменно Бог миловал их. Милосердие проявлялось в реальной помощи людям, а не просто в утешительных сообщениях, что Бог сочувствует их горю.

Милосердие как основа спасения. В конечном счете, милосердие Божие, которое Иисус демонстрирует в индивидуальных актах спасения, становится для новозаветных священнописателей иллюстрацией того освобождения от греха и смерти, которое Бог предлагает всему миру через жертвенную смерть и воскресение Христа. С ветхозаветной темой установления Божиего завета с Израилем в Новом Завете перекликается тема дарованного по Божьей благодати спасения через деяния Христа. Все искупительные деяния Бога — исход из Египта и распятие/воскресение Иисуса — взаимосвязаны. Они соотнесены между собой, взаимообусловлены, и мысль эта приобретает очевидность и эволюционирует благодаря новозаветной концепции спасения. То, что Бог сделал для израильтян, избавляя их от египетского рабства, — а Он «спас» их — есть составная часть взаимоотношений, установленных Им с этим народом. Ныне во Христе новый исход — спасение от греха — становится основой для таких взаимоотношений с человечеством, которые желанны Богу. Основополагающим же фактором в каждом деянии Бога является милосердие: сострадательная любовь Бога к Своему творению, побуждающая Его сделать для него

то, что оно не способно сделать для себя само. Таким образом, милосердие — это прощение и освобождение тех, кто не имеет права на подобные благословения.

Спасение, следовательно, основано на Божьей милости, даруемой в явлении Христа и через Него. Возможно, наиболее отчетливо это видно в разъяснении Павла римским христианам о месте неевреев в Божьей семье из Рим. 9:15-18 (ср. Рим. 11:30-32). Здесь указывается, что спасение полностью зависит от Божьего милосердия и что спасение неевреев лишний раз свидетельствует об этом милосердии: «Ибо Он говорит Моисею: “кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею”» (Рим. 9:15; цитата из Исх. 33:19). Милосердие — понятие, доминирующее в спасении, так что наследники спасения названы «сосудами милосердия» (Рим. 9:23) в отличие от тех, кому оно не будет дано и кто назван «сосудами гнева» (Рим. 9:22).

Эти же мотивы повторяются и в других местах Нового Завета. Петр (1 Пет. 1:3) обращается к ветхозаветным свидетельствам об установлении Божьего завета с Израилем и связывает его с новой жизнью во Христе, разъясняя суть христианского спасения: «По великой Своей милости возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому». В Тит. 3:5 говорится: «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости». В Еф. 2:4-5 спасение неевреев объясняется богатством милости Божьей. Во всем Новом Завете очевидно, что Божья милость явлена миру во Христе.

Милосердие как отклик тех, кому была явлена милость. Помимо истолкования спасения как великого акта Божьего милосердия, то проникновенное воздействие, которое Божие милосердие оказало на раннюю церковь, можно рассматривать и в некоторых других аспектах. Павел признавал, что своим избавлением от участи врага Бога и Церкви обязан милости Божьей (1 Тим. 1:13, 16). Его поступки заслуживали осуждения, но Бог в Своей милости даровал ему спасение. Павел также расценивает свое право участвовать в служении как решение Бога, основанное на Его милосердии (2 Кор. 4:1). С острой силой проницательностью он видит, что даже события, внешне вполне мирские, фактически суть проявления милосердной Божьей помощи (Флп. 2:27). Именно такой сердечный настрой побужда-

ет верующих желать друг другу милости у Господа и упоминать милость в благословениях (2 Тим. 1:16, 18); в некоторых случаях пожелания милости встречаются в начальных приветствиях посланий (2 Ин. 3; Иуд. 2; 1 Тим. 1:2; 2 Тим. 1:2; ср. Гал. 6:16). С учетом этих примеров не будет преувеличением сказать, что жизнь во Христе порождает в сердцах верующих сознание не только того, что они единожды восприняли милость Божью в виде дара спасения, но и того, что они ежедневно воспринимают обновляющиеся милости Божии, знаки Его владычества над нами и заботы о нас (Рим. 12:1; 2 Кор. 1:3; все приветствия; ср. Пл.И. 3:22-23).

Благодаря этой уверенности в прошлом, настоящем и будущем (Иуд. 21) милосердия Бога по отношению к нам, один из аспектов нашего отклика на деяния Бога приобретает в Новом Завете новую силу. Христиане должны быть проводниками Божьего милосердия в церкви и в мире.

То, что в иудаизме и в раннем христианстве обязанность проявлять милосердие была вполне осознанной, очевидно, если вспомнить обычай подавать милостыню (*eleēmosynē*); сам этот термин происходит от слова *eleos*. Такое проявление милосердия в виде благотворительности может быть обусловлено неблагоприятными побуждениями (Мф. 6:2-4), но оно же, особенно в писаниях Луки, упоминается и как пример истинной духовности. Так, в Лк. 11:41 подавание милостыни ценится гораздо выше, чем соблюдение религиозных законов о чистоте, которые так строго охраняли фарисеи. В Лк. 12:33 милосердие, выражающееся в благотворительности, отнесено к числу характерных признаков учеников. Этот практический способ проявления милосердия ранняя церковь приветствовала (Деян. 9:36; 10:2), расценивая его как один из аспектов христианской жизни (ср. Деян. 24:17). Тем самым христиане становились живыми свидетельствами совершенного милосердия Божьего, которое начало осуществляться во Христе и однажды должно реализоваться полностью (ср. Деян. 3:3, 6).

В более общем плане проявление милосердия — это характерная черта жизни в Царстве Божием, свидетельство могущества этого Царства. Одно из так называемых «блаженств» (произнесенных благословений) в Мф. 5:7 свидетельствует, что проявление милосердия — один из признаков

праведности, дар Божий, связанный с приближением Божиего Царства. Бог сделал это возможным, поэтому Его народ должен это осуществлять. Поступая так, люди отображают качества Бога, Который спас их (Лк. 6:36; ср. противоположную картину в Мф. 18:33; Иак. 2:13). Чтобы проиллюстрировать выполнение той части Закона Божиего, которая связана с отношениями непосредственно между людьми, Иисус рассказывает притчу о благодетельном самарянине. Таким образом, проявление милосердия к нашему «ближнему» выступает составной частью фундаментального ответа Божиего народа на установление завета с Богом (Лк. 10:25-37; ср. Лев. 19:17-18; Вт. 6:4-5). Дела сострадания и милосердия по отношению к окружающим нас людям составляют суть духовной жизни. Отсутствие милосердия — признак неверия и отвержения Бога (Рим. 1:28, 31). Иудеи упрекали за преувеличенное внимание к внешней обрядности и недостаток милосердия по отношению друг к другу (Ос. 6:6). Иисус вспоминает этот упрек, осуждая законничество фарисеев (Мф. 9:13). Истинная христианская вера порождает подлинное сострадание и приносит плод в виде милосердной помощи тем, кто в ней нуждается. Именно эта отличительная черта милосердия побуждала Иисуса приходить на помощь всякому, кто попал в беду. Верующие должны точно таким же образом откликаться на явленное им милосердие.

Филип Г. Таунер

См. также: СОСТРАДАНИЕ; БЛАГОВОЛЕНИЕ.

Литература: R. Bultmann, *TDNT*, 2:477-87; 5:159-61; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*; H. H. Esser, *NIDNTT*, 2:593-601; N. Glueck, *Hesed in the Bible*; R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*; E. Käsemann, *New Testament Questions of Today*; N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*.

МИР: ВСЕЛЕННАЯ; ВЕК (ЭТОТ И БУДУЩИЙ) (WORLD)

Библейская концепция мира подразделяется на пять категорий: физический мир, мир людей, этический мир, переходящий мир и мир грядущий.

Физический мир. Физический мир в самом широком смысле включает в себя всю вселенную, космос (Ин. 1:9; Деян. 17:24) или творение (Рим. 8:20). Однако, когда библейские священнописатели говорят о мире, они обычно имеют в виду землю как таковую, не объединяя с ней солнце, луну и звезды. В Ветхом Завете нет явных

ссылок на землю как планету, хотя в выражении из Ис. 40:22, «круг земли», некоторые подозревают именно такую ссылку. Во многих случаях упоминания в Ветхом Завете мира или земли (*erets*; в поэтическом словоупотреблении иногда *tēbēl*) речь может идти как о планете, так и о ее поверхности. Когда ветхозаветные священнописатели хотят назвать вселенную в целом, они используют обороты типа «небо и земля» (Быт. 1:1) или их расширения (Исх. 20:11; Неем. 9:6).

Писание прежде всего утверждает, что мир сотворен Богом (Быт. 1:1 — 2:4; Деян. 4:24; 14:15; Отк. 10:6). Поскольку Он его сотворил, Он им владеет и может называться его Господом (Мф. 11:25; Лк. 10:21; Деян. 17:24). Вся земля полна славы своего Творца (Ис. 6:3). Поскольку Творцом и Господом земли является Бог, она имеет лишь второстепенное значение; верующий не должен ни клясться ею (Мф. 5:34-35), ни собирать на ней сокровища (Мф. 6:19).

Бог сотворил землю так, чтобы она была плодородна. В Его творении обеспечивается существование как для животных, так и для людей (Пс. 103:10-22).

Суд Божий охватывает весь физический мир. Мир был уничтожен потопом, а ныне сберегается для Божьего суда в конце века (2 Пет. 3:7, 10). Постоянство мира лишь относительное. В конце Божьих Ангелы соберут избранных Божьих «от края земли до края неба» (Мк. 13:27). До того времени земля остается ареной дел Божьих, совершаемых через Его народ. Христиане должны свидетельствовать о Иисусе «до края земли» (Деян. 1:8).

Мир людей. Мир людей включает в себя сушу, где люди могут жить, обитаемые земли, где они действительно живут, и, по метонимии, самих живущих на земле людей.

Суша упоминается в противопоставлении морю в Быт. 1:9-10 и Отк. 10:2. Значительную часть суши занимают обитаемые территории. При сотворении обитаемых земель персонифицированная Божья мудрость «была радостью» (Пр. 8:27-31). Незадолго до рождения Христа кесарь Август вознамерился провести перепись «по всей земле» (фактически только в Римской империи; Лк. 2:1). Искуситель предлагал Иисусу «все царства вселенной» (Лк. 4:5; ср. Мф. 4:8). Иисус предрекает, что Евангелие будет проповедано по всей вселенной (Мф.

24:14; 26:13; ср. Рим. 10:18); это предсказание сбылось настолько успешно, что ранняя Церковь, по словам ее врагов, возмутила весь свет (Деян. 17:6). Дьявол обольщает всю вселенную (Отк. 12:9), а перед концом ее ждут великие бедствия и искушения (Лк. 21:26; Отк. 3:10).

Люди мира называются просто «мир» или «земля» — в Ветхом Завете иногда, а в Новом Завете часто. Фраза «Яхве будет судить вселенную» или сходные обороты означают, что Он будет судить обитателей вселенной (Пс. 9:9; 95:13; Ис. 13:11; 26:9). В Новом Завете встречаются аналогичные ссылки на власть Христа или Его апостолов. Сын Человеческий «имеет власть на земле», власть над всеми людьми мира (Мф. 9:6; параллельные Мк. 2:10; Лк. 5:24). Апостолам дается вторичная власть, власть над тем, что «связано» и «разрешено» (Мф. 16:19; 18:18).

В писаниях Иоанна слово *мир* зачастую обозначает людей мира. Мир не познал Слово (Ин. 1:10), Агнца, Который берет на Себя его грех (Ин. 1:29). Бог, возлюбив мир, послал в него Своего Сына, чтобы спасти мир, а не судить его (Ин. 3:16-17; ср. Ин. 12:47; 1 Ин. 4:9). Сын Божий — это «Спаситель мира» (Ин. 4:42; 1 Ин. 4:14), дающий ему жизнь в виде «хлеба живого» (Ин. 6:33, 51).

Этический мир. Мир в этическом смысле — это люди, враждебные или безразличные к Богу, враждебные Богу окружение в целом, а в самом широком понимании — испорченность и зло, объединяемые общим термином *мир*.

Хотя живущие на земле люди могут быть названы «миром» в нейтральном смысле, «мир» также обозначает категорию враждебных и безразличных людей, которые отвергают Боги и Его пути. Перед потопом почти все люди на земле растлились (Быт. 6:11). Во времена Иисуса мир ненавидит Его (Ин. 7:7) и возненавидит Его последователей (Ин. 15:18-19). Мир, нечестивые люди, не способен принять ничего Божьего (Ин. 14:17, 22; 16:8-9; ср. 1 Ин. 3:1) и даже не достоин живущих в нем людей веры (Евр. 11:38).

В Новом Завете мир также предстает враждебным окружением. Из-за этой ненависти мира Иисус молится Отцу, чтобы Он сохранил Его последователей от зла, хотя и не взял бы их из этого чужого им мира (Ин. 17:14-16). Павел выражает свою отстраненность от мира, говоря, что для всего мир-

ского он «распят» (Гал. 6:14). В главах 1 Кор. 1 — 3 Павел семь раз упоминает о незнании миром Бога и о его бессилии найти Бога, не узнав распятия Христа.

Из-за враждебности мира к Богу в нем господствует растление (2 Пет. 1:4), символом которого он может служить. Невозможно дружить с миром и одновременно любить Бога (Иак. 4:4; 1 Ин. 2:15-17). Верующий «побеждает мир» (1 Ин. 5:4-5) своею верою, умерщвляя все, что суть «земные члены» (Кол. 3:5), и отвергая «мирские похоти» (Тит. 2:12).

Мир преходящий и грядущий. Хотя в Ветхом Завете присутствует идея о том, что нынешний мир не вечен (Пс. 101:26-28), различие между этим миром/веком и грядущим получает явно сформулированное определение не раньше, чем перед началом или в самом начале новозаветного периода. В новозаветный период это различие ясно установлено и часто упоминается.

Сатана правит только в этом мире (Ин. 12:31; 14:30; 16:11; 2 Кор. 4:4), а не в грядущем, в то время как Царство Иисуса «не от мира сего» (Ин. 18:36), но принадлежит грядущему веку. Иисус предостерегает, что человек может приобрести «весь мир» (материальные блага этого брэнного века), но лишиться жизни в грядущем (Мф. 16:26; параллельные Мк. 8:36; Лк. 9:25). Павел озабочен тем, что верующие, чересчур обрекая себя мирскими делами, могут отвлечься от того, чтобы жить для Христа (1 Кор. 7:29-35).

Нынешний мир проходит уже сейчас (1 Ин. 2:17). Живя в этом преходящем мире, верующий должен не любить его (2 Тим. 4:10), не сообразовываться с веком сим (Рим. 12:2) и не тянуться к его безбожной «мудрости» (1 Кор. 2:6; ср. Иак. 3:15; 1 Кор. 3:18-19). Вместо этого верующий должен жить благочестиво (Тит. 2:12), избегая силков «настоящего лукавого века», от которых смерть Христа избавила Его народ (Гал. 1:4). Верующий должен жить в ожидании нового мира, «нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3:13; ср. Отк. 21:1-5).

Карл Б. Бриджес-мл.

См. также: БЕК; ПОБЕДА.

Литература: H. Sasse, TDNT, 1:197-209; 3:867-98.

МИР: СПОКОЙСТВИЕ, МОЛЧАНИЕ, СЧАСТЬЕ

(PEACE)

Значение понятия мир. В английском языке слово *peace*, «мир», «порядок», ассоциируется так или иначе с состоянием пассивности, будь то отсутствие гражданских волнений и беспорядков или покой в личной жизни, протекающей без внутренних и внешних потрясений. Библейская концепция «мира» значительно шире, она тесно связана с еврейским корнем *slm*, который означает «быть совершенным» или «быть здоровым». Глагол соединяет в себе и динамический, и статический оттенки смысла — «быть совершенным, целым» и «жить хорошо». Существительное имеет множество смысловых оттенков, которые можно разбить на четыре категории: 1) *šālôm* как целостность жизни и тела (то есть здоровье); 2) *šālôm* как правильные, гармоничные взаимоотношения между двумя индивидами или иными сторонами, зачастую установленные с помощью завета (см. «завет мира» в Чис. 25:12-13; Ис. 54:10; Иез. 34:25-26), который в случае установления его с Яхве обновляется или подтверждается посредством «жертвы мирной»; 3) *šālôm* как благополучие, процветание, преуспевание и исполнение (см. Лев. 26:3-9); 4) *šālôm* как победа над врагами или отсутствие войны. Слово *šālôm* использовалось и как приветственное, и как прощальное. Подразумевалось, что оно играет роль благословения для того, к кому обращено: «пусть твоя жизнь будет исполнена здоровья, преуспевания и побед». В форме прилагательного это слово выражает совершенство и безопасность. В Новом Завете словом *peace* («мир») чаще всего переводится греческое слово *eirēnē*. И хотя в ряде значений два эти слова совпадают, еврейское *šālôm* имеет более широкий смысловой диапазон и, по сути дела, существенно повлияло на новозаветное словоупотребление *eirēnē*.

Бог как основа мира. Один только Бог есть основа мира, ведь Он — «Иегова Шалом» (см. Суд. 6:24). Господь пришел к греховному человечеству, исторически — сначала к евреям, затем к язычникам, намереваясь вступить с ними во взаимоотношения. Бог установил с ними завет мира, который был запечатлен Его присутствием (см. Чис. 6:24-26). Участники завета могли рассчитывать на совершенный мир (*šālôm šālôm*) до тех пор, пока они находились в

правильных взаимоотношениях с Господом (см. Ис. 26:3; 2 Фес. 3:16).

Ветхий Завет предвосхищал, а Новый Завет подтвердил, что посредником в установлении мира Божиего будет Мессия (см. Ис. 9:6-7; Мих. 5:4-5). Мир с Богом пришел через смерть и воскресение Иисуса Христа (Рим. 5:1; Еф. 2:14-17; Кол. 1:19-20; см. Евр. 13:20). Петр проповедует Корнилию: «Он послал сынам Израилевым слово, благовествуя мир чрез Иисуса Христа; Сей есть Господь всех» (Деян. 10:36).

Соотношение между праведностью и миром. Господь установил завет, приведший к тому, что на его участников Божий *šālôm* излился в изобилии, «как река» (см. Ис. 48:18). Однако этот мир может быть нарушен, коль скоро человек не живет в праведности перед Господом и другими людьми; собственно говоря, мир — один из плодов праведного суда или правосудия (Ис. 32:17-18). Псалмопевец поэтически описывает отношение между правдой и миром как взаимное лобзание (Пс. 84:11). Бог мира и мир Божий освящают детей Божиих (см. 1 Фес. 5:23). С другой стороны, в Писании особо указано, что для нечестивых мира быть не может (Ис. 48:22; 57:21). Павел описывает это различие следующим образом: «Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых Иудея, потом и Еллина! Напротив, слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, потом и Еллину!» (Рим. 2:9-10).

Одним из ключевых вопросов, связанных с пророками, выступает учение о «мире». Лжепророки твердят «мир! мир!» {Иер. 6:14; 8:11} и надеются тем самым сотворить мир для своих слушателей. Истинные же пророки указывают, что без праведности и справедливости никакого мира быть не может. Это помогает нам лучше понять, что подразумевает Иисус, когда провозглашает: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34). А Павел пишет: «Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре» (Рим. 16:20). Суд над грехом, и в историческом, и в эсхатологическом плане, должен произойти раньше, нежели придет мир.

Мир в грядущем веке. В грядущем веке в животном царстве будет восстановлена райская безмятежность. Картина, нарисованная в Ис. 11:6-11, одна из самых живо-

писных в Библии. Животные перечислены в странных и чарующих сочетаниях: волк и ягненок, барс и козленок, теленок и лев, корова и медведица, лев и вол. И малое дитя будет водить их. Здесь подчеркивается гармония, *šālôm* между животными и между животным царством и человеком. В этот день дети будут играть со змеями, и те не причинят им вреда.

Кроме этого, с земли будет снято проклятие, и на ней снова воцарится *šālôm*, что означает одновременно гармонию и процветание (Ам. 9:13-15). Пустыня сделается густым, как лес, садом (Ис. 32:15), и даже горы будут «капать вином», и «все русла Иудейские наполнятся водою» (Иоиль 3:18).

Все народы соберутся под владычество «Князя мира» {Ис. 9:6} и при этом «перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы» (Ис. 2:4; Мих. 4:3). Исаия поэтически характеризует это время так: «вы выйдете с веселием и будете провожаемы с миром; горы и холмы будут петь пред вами песнь, и все деревья в поле рукоплескать вам» (Ис. 55:12).

Не следует упускать из виду, что эта гармония никогда не наступит, пока у человека не возникнут правильные взаимоотношения (*šālôm*) с Яхве; она установится в итоге праведного правления Того, Кто есть «отрасль от корня Иессеева», на Ком почитет Дух Господень {Ис. 11:1-2}, Кто «Князь мира» (Ис. 9:6; см. Иер. 33:8-9).

Гленн Э. Шефер

См. также: ПЛОД ДУХА.

Литература: Н. Beck and C. Brown, *DNTT*, 2:776-83; J. I. Durham, *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honor of Gwynne Henton Davies*; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*; W. Foerster, *TDNT*, 2:400-420; D. J. Harris, *Shalom! The Biblical Concept of Peace*; P. B. Yoder, *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice, and Peace*.

МИССИЯ см. ПОСЛАННИЧЕСТВО

МИХЕЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(MICAHA, THEOLOGY OF)

Хотя Михей, в отличие от пророков Исаии (Ис. 6:1-9), Иеремии (Иер. 1:4-10) и Иезекииля (Иез. 2:1 — 3:27), не рассказывает своей аудитории о своем призвании к пророческому служению, подзаголовок его книги — «Слово Господне, которое было к Михею» (Мих. 1:1) — подтверждает, что в ней звучит голос невидимого Бога. В Мих. 6:1-8 Михей предстает глашатаем Господним из небесного суда, явившимся в Иерусалим,

чтобы обвинить Израиль в нарушении Моисеева завета. В отличие от лжепророков, которые за звоном монет не различают голос Бога (Мих. 3:5, 11), Михей, исполненный силы Духа Господня, проповедует справедливость (Мих. 3:8).

В богословии Михея представлены оба аспекта Господнего завета с Израилем: Господь приговорит Свой народ завета к изгнанию с благословенной земли, если израильтяне не будут соблюдать Его праведный закон, но Он всегда будет оставлять среди них остаток праведных, которым отдаст Свою обетованную землю после плена (Мих. 2:5) и в которых благословятся все народы (Мих. 4:1-5).

Михей приводит около двух десятков пророчеств, которые составляют три раздела или цикла его книги (Мих. 1 — 2; Мих. 3 — 5 и Мих. 6 — 7), и каждый из трех начинается с призыва «Слушайте!» (Мих. 1:2; 3:1; 6:1). Каждый раздел начинается с предсказания о суде, ожидающем народ за нарушение Моисеева завета, далее следует предсказание о спасении, основанном на Божиим обетовании Аврааму и патриархам быть их Богом веками, — отражены таким образом оба аспекта Господнего завета с Израилем. В первых двух пророчествах первого цикла Самария (Мих. 1:3-7) и Иуда (Мих. 1:8-16) приговорены за свое идолопоклонство (Мих. 1:5, 7) к разорению и плену. В третьем пророчестве (Мих. 2:1-5) Михей обвиняет богатых землевладельцев, которые грабят тех, кто беднее их, отбирая у них землю с помощью продажных судей (Мих. 2:1-3). Нередко приходится слышать, что Михей — защитник нищих; на самом деле он защищает израильский средний класс — крепких собственников, чьи жены живут в роскошных домах и чьи дети не обделены благословениями Господними (Мих. 2:9). Господь отнимет землю у корыстных землевладельцев и отправит их в плен (Мих. 2:4-5). Израиль владеет обетованной Господом землей на конкретных условиях. Когда Господь давал израильтянам землю, чтобы они в полной мере пользовались ее плодами, Он оставил за Собой право отобрать ее, если израильтяне станут злоупотреблять этим благословением (Лев. 25:23).

Четвертое пророчество Михея направлено против лжепророков, которые своим скоропалительным богословием поощряют хищных грабителей. Их отличительный

признак — то, что они проповедуют только Божью любовь и никогда не говорят про Его гнев и суд. Их полуправда искажает условия завета, так как упоминаются только принципы Исх. 34:6 («Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный»), а Исх. 34:7 опускается («но не оставляющий без наказания»). Их ложное учение о вечной безопасности способствует тому, что страна идет к гибели (Мих. 2:6-11). В этих четырех предсказаниях Михей предрекает пленение Израиля, но, заглядывая дальше суда, завершает свой первый раздел пророчеством о том, что Господь соберет к Себе остаток праведных как их победоносный Царь (Мих. 2:12-13).

Во втором разделе (Мих. 3:1 — 5:16) Михей приводит три предсказания о суде, обращенные к нечестивым иерусалимским руководителям: к ненасытным князьям, пожирающим плоть народа (Мих. 3:1-4); к корыстолюбивым пророкам, которые должны быть сторожевыми псами нации, но только виляют хвостом, если кинуть им кость (Мих. 3:5-7); и ко всем правителям, главам дома Израилева, пророкам и священникам, участвующим в ограблении народа (Мих. 3:8-11). Михей завершает предсказания кульминационным пророчеством о том, что Иерусалим должен пасть (Мих. 3:12; ср. Иер. 26:18).

С захватывающей дух неожиданностью Михей переходит от этих обвинительных пророчеств, предвещающих превращение Иерусалима в груды развалин, а горы его храма — в лесистый холм, к семи видениям, относящимся к «последним дням» Израиля (Мих. 4:1, 6; 5:10), к будущему, которое парадоксальным образом противоположно нынешней ситуации — тем несчастьям, которые «ныне» или «теперь» (Мих. 4:9, 11; 5:1), — и при этом приводит борьбу к закономерному результату. В своей первой проповеди Петр старается отождествить излияние Святого Духа в день Пятидесятницы с тем временем, о котором пророчествовали Михей и его современник Исаия, с «последними днями» (Деян. 2:17). Петр цитирует Иоили 2:28-32. Небезынтересно, однако, как вдохновенный апостол меняет толкование текста Иоили. Пророчество Иоили начинается со слов «И будет после того» (Иоиль 2:28), но вместо этого зачина Петр приводит слова из Мих. 4:1 и параллельный отрывок из Ис. 2:2. По-

скольку такое словосочетание не встречается ни в одном из текстов Иоили и ни в одном из их вариантов, Петр — по-видимому, преднамеренно — связывает день Пятидесятницы и век, предстоящий нам до возвращения Иисуса Христа, с пророчествами Михея и Исаии о золотом веке Израиля в «последние дни». Сходным образом, священнописатель Послания к евреям говорит, что церковь живет в «последние дни сии» (Евр. 1:2). Как бы то ни было, это выражение подразумевает длительный период времени, охватывающий многие события. Михей относит к ним возвращение остатка праведных из вавилонского плена (Мих. 4:9-10), рождение Мессии (Мих. 5:2) и Его всеобщий и вечный мир (Мих. 5:5-6). Более того, хотя церковь в наши дни исполняет эти пророчества, она ожидает появления нового неба и новой земли, когда эти пророчества будут окончательно исполнены.

В первом из этих относящихся к последним дням видений Михей видит гору Сион, утвердившуюся в качестве истинной религии над всеми ложными, языческими религиями (Мих. 4:1). Ему слышится, как возродившиеся народы обмениваются призывами идти к горе Сион, чтобы научиться Закону Божию, услышать Слово Божие и унести его с собой (Мих. 4:2). На основе того, что он увидел и услышал, пророк предрекает для этих народов царство всеобщего мира: «перекуют они мечи свои на орала» (Мих. 4:3), «каждый будет сидеть... под своею смоковницею» (Мих. 4:4). Однако пока этого не произошло, Михей и остаток праведных будут «ходить во имя Господа Бога нашего во веки веков» (Мих. 4:5).

Во втором видении этих последних дней Михей видит, как хромающий остаток праведных собирается воедино в качестве сильного народа (Мих. 4:6-7); а в третьем видении бывшая слава царства возрождена в Иерусалиме (Мих. 4:8). Следует помнить, что земной Иерусалим всегда был не более чем копией Иерусалима небесного, что сегодняшняя церковь приступила к реальности (то есть к небесному Иерусалиму — Евр. 12:22) и что прежние земные символы Царства, в том числе храм на горе Сион, были отменены навсегда (Евр. 8:13).

В четвертом видении Михей уподобляет плач уводимых в вавилонский плен воплям рожающих женщин. Остаток праведных, которые переживут вавилонский плен,

даст в конце концов рождение новому веку (Мих. 4:9-11); те, кто выглядит побежденными, станут победителями (Мих. 4:11-13).

В пятом видении, центральном для этих замечательных пророчеств (Мих. 5:1-6), Михей предрекает, что остаток праведных теперь произведет на свет Мессию, Который родится в скромном Вифлееме, колыбели Давида (Мих. 5:2; ср. Мф. 2:1-6). Мессия будет пасти Свою паству в силе Господней (Мих. 5:4; ср. Ин. 10:11; 1 Пет. 2:25; Евр. 13:20), и та будет жить в безопасности (ср. Мф. 16:18). Он будет олицетворять Собой их мир, защищая их от всех врагов, в том числе — от Ассирии, известного символа угнетения (Мих. 5:5-6; ср. Лк. 2:14; 24:36; Рим. 5:1; 8:31-39; Еф. 2:14).

В шестом видении Михей предвидит, что возроденный остаток праведных станет среди народов как бы росой от Господа, благоуханием для спасаемых и погибающих (Мих. 5:7-9; ср. 2 Кор. 2:14-15).

И наконец, «в тот день», говорит Михей, Господь избавит Свой народ от всех его прежних ложных приобретений: от военного снаряжения, от чародейства и от идолопоклонства (Мих. 5:10-15). Очистив Свое владение изнутри и обезопасив его тем самым от Своего божественного гнева против нечестивых, Господь обещает охранять его от врагов внешних (Мих. 5:15).

Третий раздел (Мих. 6:1 — 7:20) Михей начинает с судебной тяжбы о соблюдении завета (Мих. 6:1-8). Здесь Господь ясно указывает, как возникли взаимоотношения завета. Господь по Своей суверенной благодати призвал Свой народ, освободил его от египетского рабства и благополучно привел в обетованную землю (Мих. 6:1-5). Однако израильтяне, вместо того чтобы стать, откликаясь на Его благодать, абсолютными приверженными вере в Бога, проявляющейся в верности завету и в послушании, постарались свести завет к обычной коммерческой сделке (Мих. 6:6-7). Михей показывает читателю, насколько абсурдны попытки устанавливать взаимоотношения с Богом подобным образом. Лжеверующие начинают торговаться, прибегая к жертвам всесожжения; затем они приносят в жертву годовалых тельцов (то есть более дорогостоящих, Мих. 6:6), затем — тысячи овнов, затем — несчетные потоки елей. И наконец, они готовы совершить даже кровавое жертвоприношение собственных детей (Мих. 6:7). «Неисчетные потоки елей» подразуме-

вают, что подобный способ общения с Богом не знает никаких пределов и не приводит ни к восстановлению взаимоотношений завета с Ним, ни к уверенности в спасении. Елей должен отмеряться гинами или частями гина (Исх. 30:24; Чис. 15:9; 28:5). Лжеверующие считают, что благоволение Бога, как и их собственное, можно купить! Специалисты по сравнительному религиоведению считают Мих. 6:8 квинтэссенцией истинной религиозности. То, чего на самом деле требует от человека Господь, — действовать справедливо и милосердно, смиреномудренно ходить пред Богом. Лжеверующие предлагают Богу все, кроме того, что Он в них взыскует: кроме любящего и послушного сердца. Дать Ему это способны только те, кто объемлет Его благодать.

После напоминаний о соблюдении завета пророк приводит еще одно предсказание о суде (Мих. 6:9-16). За мошенничество и нечестное ведение дел (Мих. 6:9-12) Господь обрушит на Иуду все проклятия завета: болезни, меч и плен (Мих. 6:13-16). В последнем пророчестве о суде (Мих. 7:1-7) гражданское общество гибнет. Не осталось честных чиновников (Мих. 7:1-4), и страна ввержена в анархию (Мих. 7:5-6). Михей, однако, не усомнившись в верности Бога завету с патриархами, уповает на Бога спасения своего (Мих. 7:7). И он не будет посрамлен. Его последнее пророчество оканчивается победной песней (Мих. 7:8-20). Имя Михея означает «подобный Яхве», и в этом заключительном пророчестве он спрашивает: «Кто Бог, как Ты, прощающий беззаконие и не вменяющий преступления остатку наследия Твоего?» (Мих. 7:18). Как в начале израильской истории Господь сверг фараона в море, так и в конце этой истории Он свергнет все грехи израильтян в пучину морскую (Мих. 7:19). Хотя Израиль не верен Богу, Бог сохранит верность Своим обетованиям завета с Авраамом и отцами (Мих. 7:20); Бог не может отречься Себя (2 Тим. 2:13).

Подобно тому как правосудием Бога обусловлены предсказания Михея о суде, а праведностью Бога — его предсказания о спасении, другие величественные атрибуты Бога обуславливают предсказания и того, и другого типа. Всеведущий Бог знает даже, что замышляют в своих постелях корыстные землевладельцы (Мих. 2:1). Бог предрекает вавилонский плен и сохранение остатка праведных, рождение Своего Мессии

в Вифлееме и Его триумфальное правление, и Он не оставляет эти пророчества без исполнения.

В своем первом пророчестве Михей изображает Владыку Израиля в виде победоносного воителя. Бог встает с небесного престола, исходит от Своего святого места и наступает на земные высоты (Мих. 1:3). От опаляющего дыхания Господнего гнева и от Его тяжелой поступи вечные и величавые горы плавятся и текут, подобно растопленному воску, а плодородные равнины, дающие людям пропитание, разбиваются, как воды, льющиеся с крутизны (Мих. 1:4). Когда этот грозный Бог внезапно появляется в Своей ужасающей силе, жалкие людские укрепления и стены дрожат и рушатся, превращаясь в груды развалин (Мих. 1:6-7). Люди чувствуют себя в безопасности до тех пор, пока долготерпеливый Бог остается на небесах, но когда Он выходит вершить суд, они осознают суровую необходимость предстать перед Святым Богом лицом к лицу.

Брюс К. Уолтке

См. также: ИЗРАИЛЬ; ПРОРОК.

Литература: D. W. Baker, T. D. Alexander, and B. K. Waltke, *Obadiah, Jonah and Micah*; R. E. Clements, *Canon and Authority*; E. Clowney, *Dreams, Visions and Oracles*; K. H. Cuffey, «The Coherence of Micah: A Review of the Proposals and a New Interpretation»; G. Hasel, *The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*; A. J. Heschel, *The Prophets*; D. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*; idem, *Micah*; B. K. Waltke, *Continuity and Discontinuity*, pp. 263-88; idem, *Commentary on Micah*.

МОГИЛА, ГРОБНИЦА

(GRAVE)

Место, где покоятся телесные останки скончавшегося человека. Это «дом собрания всех живущих» (Иов 30:23). Туда отправятся все, даже животные (Ек. 3:19-20). Там не существует различий в социальном положении (Иов 3:14-19).

В ветхозаветные времена человек, прикоснувшийся к гробу, становился нечистым (Чис. 19:16-18). Поэтому почти все похороны происходили вне городских пределов, за исключением похорон некоторых царей. Иезекииль пророчесствует, что дом Израилев не будет более осквернять имя Божье трупами своих царей (Иез. 43:7). Гроб становится метафорой человеческой порочности. Павел цитирует Пс. 5:10 («гортань их — открытый гроб»), когда с помощью Писания обосновывает, что все люди — под грехом (Рим. 3:9-13). Иисус сравнивает некоторых из Своих современников с окрашенными гробами, которые «снаружи ка-

жутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (Мф. 23:27). Они праведны только внешне.

Гробница может символизировать гордость. Авессалом, следуя обычаю древних ближневосточных царей, ставит себе памятник при жизни (2 Цар. 18:18). Исаия указывает, что никто не имеет права тешить свою надменность такими сооружениями. Царедворцу Севне предсказано, что он будет выброшен вон из страны за то, что высекает себе гробницу в скале на возвышенности (Ис. 22:15-19).

Могила может быть и символом уважения. Неемия вспоминает Иерусалим как место, где находятся гробы его отцов. Иаков устанавливает памятник над гробницей Рахили (Быт. 35:20). Не упокоиться после смерти в семейной гробнице считалось немислимым. Такой каре подвергся неизвестный пророк (3 Цар. 13:22). Его могилу Иосия не осквернил из уважения к нему (4 Цар. 23:15-18). Только дитя Иеровоама оказалось достаточно добрым пред Господом, чтобы заслуживать похорон (3 Цар. 14:13).

Чтобы выразить отвращение к идолопоклонству, прах от разрушенных культовых объектов рассыпают на гробах язычников (2 Пар. 34:4). Иосия вскрыл могилы в Вефиле и сжег кости языческих жрецов на их жертвеннике, чтобы осквернить его (4 Цар. 23:15-17). В Отк. 11:9 люди не хоронят двух свидетелей в знак презрения к ним.

Иногда могила символизирует безнадежность. Одержимый из страны Гадаринской устроил себе жилище в гробах (Мк. 5:2). Могила — это место, откуда нет возврата, там царит мрак и сень смертная, там «нет устройства» (Иов 10:21-22). Там ничего не происходит (Пс. 87:5, 6; Ек. 9:10). Но это не обязательно место окончательного упокоения. Люди будут пребывать там до скончания неба (Иов 14:12). Это не «вечный дом», а «мрачный дом» (Ек. 12:5).

Однако могила является также символом надежды. При воскресении Христа могилы в Иерусалиме разверзлись и усопшие вышли из них (Мф. 27:52). Когда погребавшие бросили умершего в гроб Елисеив, он ожил (4 Цар. 13:21). Гробница Давида напоминает Петру о его пророчестве, которое гласит: «Ты не оставишь души моей в аде» (Деян. 2:27-29). Иисус говорит, что «все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут» (Ин. 5:28-29). Символом

христианства останется пустой гроб (Ин. 20:1-9).

Пол Фергюсон

См. также: ПОГРЕБЕНИЕ; СМЕРТЬ; ПОХОРОНЫ; ГЕЕННА; ГИБЕЛЬ; ШЕОЛ; РОВ.

Литература: W. Coleman, *Today's Handbook of Bible Times and Customs*; R. de Vaux, *Ancient Israel*, vol. 1; N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World*; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*; R. Youngblood, *A Tribute to Gleason Archer*.

МОГУЩЕСТВО см. СИЛА

МОИСЕЙ

(MOSES)

Этот благочестивый человек возвышается над всеми остальными фигурами ветхозаветного периода, потому что он был орудием Бога для передачи Израилю Закона завета. В своей долгой жизни Моисей также действовал от имени Бога, чтобы сформировать из сообщества израильских колен единый и постоянный народ, выступая в роли пророка, судьи, священнописателя Божиего откровения, заступника, военного вождя, чудотворца и бессменного пастуха неуправляемых израильтян. Ко времени своей смерти Моисей превратил свой народ в могучую армию, способную овладеть землей, обетованной Богом Аврааму (Быт. 12:7).

Все, что известно о Моисее, написано в Библии. Связанных с ним памятников не сохранилось, хотя таковые могли существовать до его поспешного бегства из Египта (Исх. 2:15). По этой причине невозможно доказать, что он вообще когда-то жил, коль скоро речь заходит о свидетельствах в виде статуй и надписей. Но с другой стороны, его историческую реальность невозможно и опровергнуть, так как другие выдающиеся ветхозаветные фигуры не имеют ни имен, ни памятников, например, фараон, с которым боролся Моисей, или египетская царица, которая спасла младенца Моисея из вод Нила.

Моисей настолько всесторонне связан с религиозной традицией, подразумевающей Божий замысел спасения человечества через Авраама, Исаака и Иакова и, в конечном счете, через Мессию, сына Давидова, а также считается в иудейской культуре даже новозаветного периода настолько авторитетной фигурой, что он просто не мог бы быть вымышленным персонажем, используемым для религиозной или социальной пропаганды. Несомненно, Моисей на две головы возвышается над всеми другими израильтянами и был для ветхозаветного пе-

риода тем же, чем Павел — для новозаветного.

В Ветхом Завете — возможно, по причине уважения к статусу Моисея — больше нет ни одного человека, которого звали бы так же. Имеются некоторые разногласия по вопросу о значении его имени, поскольку ряд ученых связывают его с корнем «нести» и усматривают аналогии в таких египетских именах, как Амос и Тутмос. В Исх. 2:10 имя, данное Моисею царевной, объясняется через еврейский глагол, означающий «вынимать» (ср. 2 Цар. 22:17), но оно может происходить также от египетского слова со значением «сын».

В Книге Исход жизнь Моисея разделена на три периода продолжительностью по сорок лет каждый. Первый из них включает в себя рождение Моисея в Египте и получение им в роли царевича образования при дворе фараона (ср. Деян. 7:21-22). Второй период протекал в земле Мадянской, где Моисей скрывался после убийства им египтянина (Исх. 2:15). В последнем периоде он освободил поработенных евреев, в Синайской пустыне установил завет с ними Бога и привел их к границам земли обетованной. Писание свидетельствует, что две трети жизни Моисея служили подготовкой к решающей последней трети, столь важной для Божиего замысла о спасении. Соответственно, и мы сосредоточимся на служении Моисея в качестве посредника и учителя раскрытого Богом Слова, поскольку богословие с тех пор должно было стать основой жизни израильтян (Исх. 19:6).

Хотя Моисей мог узнать о Боге своих предков от Иофора, своего тестя, «священника Мадянского» (Исх. 3:1), его первая встреча с Господом произошла на горе Хорив, где он увидел горящий в огне куст и услышал слова Бога о том, что Он — Бог предков Моисея. Моисею было дано поручение вернуться в Египет и вывести оттуда поработенных евреев. Бог раскрыл ему новое имя, под которым Бог будет известен: «Я есмь Сущий». Моисей должен был сказать евреям, что его послал Сущий, и этим именем должны были подтверждаться все последующие заявления. Неудивительно, что это имя тоже стало предметом споров, и было выдвинуто множество объяснений его значения. Оно, несомненно, указывает на вечное существование Бога, Его самодостаточность и постоянное участие в истории человечества. Подлинно динамичное

по своей природе, имя «Сущий» превосходит все другие формы бытия, которые находят в нем свое исполнение.

Это представление имени Бога дополнено раскрытием Его имени в форме Яхве (Исх. 6:3). Последнее слово было исполнено такой святости, что сведений о том, как оно произносилось, не сохранилось; согласные в еврейских текстах были озвучены гласными другого слова, *Господь*, что и дало классическое имя «Иегова». Современные попытки вокализировать согласные оригинала, в лучшем случае, малодостоверны. Тем не менее это таинственное имя и его сила поддерживали Моисея в его борьбе с фараоном за освобождение поработченных евреев. Противостояние завершилось в первое празднование пасхи, сопровождавшееся смертью всех египетских первенцев (Исх. 12:29).

Как ни драматичен был для судьбы еврейского народа переход Черного моря, кульминация деяний Моисея связана с горой Синай, где ему явился Бог и передал знаменитые десять заповедей, составляющие основу израильского закона в завете с Богом. В дополнение к этому откровению Бог вступил в отношения договорных обязательств с двенадцатью коленами, что, в сущности, и превратило их в единый народ. Бог обещал обеспечивать их всем необходимым и дать им землю, в далеком прошлом обетованную Аврааму, если они, со своей стороны, будут поклоняться Ему как единому и истинному Богу.

Замысел Бога относительно вновь созданного народа заключался в том, что израильтяне будут выделяться среди своих современников как царство священников и народ святой (Исх. 19:6; Лев. 11:44). Каждый израильтянин должен был жить так, словно он помазан на высокую и святую должность священника на службе у Бога, ему надлежало быть святым и чистым во всех его делах. Он должен был уклоняться от мерзостей соседних языческих народов и служить для них примером того, каков по Своей природе Бог (Исх. 34:6-7). Моисей выступал от лица Бога на церемонии утверждения завета (Исх. 24:6-8), а впоследствии передавал указания об устройстве особого национального святилища, именуемого скинией.

Обладавшее важнейшим богословским значением для Израиля, это сооружение имело прямоугольную форму и состояло из

шатра, внутри которого находился культовый предмет, представлявший собой так называемый ковчег завета. Местообитание Бога находилось над ковчегом, который был настолько свят, что простым израильтянам запрещалось даже видеть его. Когда израильские колена располагались станом вокруг ковчега, местообитание Бога действительно находилось посреди них.

Во время скитаний в пустыне Моисей получил от Бога еще ряд законов — относительно приношений и жертв, правила, регулирующие общественное поведение, запреты на идолопоклонство и безнравственность, а в позитивном плане — обетования Божиих благословений израильтянам, каждый раз обусловленные тем, что израильтяне будут соблюдать свои обязательства в завете, которые приняли под присягой.

Из вышеизложенного становится ясно, что в основе жизни израильтян при Моисее и его преемниках лежало божественное откровение и соответствующее этому откровению богословие. Общественная обособленность в качестве Божиего народа, жизнь в строгом подчинении Божию Закону и неотступное доверие к спасающему и сохраняющему Божию провидению должны были стать отличительными чертами израильтян. Божий народ должен освящаться, ибо Бог свят (Лев. 11:44), и любое отклонение от этих требований с неизбежностью влекло за собой суровое наказание. Выступая посредником в передаче этого богословия и показывая пример своей собственной жизнью, исполненной преданности Богу и общения с Ним, Моисей служил для всех израильтян назидательным образцом духовности.

В своих взаимоотношениях с избранным народом Моисей нередко брал на себя роль заступника перед Богом, чтобы отвратить от Израиля Божие неудовольствие (Исх. 33:12-16; Чис. 12:13). Божественное призвание Моисея подразумевало его деятельность в качестве национального пророка, то есть служение представителю Бога для Израиля. Моисей исполняет эту роль настолько хорошо, что Бог обещает после его смерти воздвигать новых пророков, которые тоже будут говорить от имени Бога (Вт. 18:15-18), из чего следует, что Бог считает Моисея эталоном, сообразуясь с которым будут оцениваться его преемники.

И все-таки, при всей глубине своей духовной жизни и всей своей преданности идеа-

лам завета, Моисей остается человеческим существом. К внутренней организации совместного бытия народа с полукочевым укладом жизни просто страшно подступиться. В пустыне Моисей, несший основное бремя жалоб израильтян (Чис. 11:1-25), считал эту тяжесть невыносимой (Чис. 11:14). Когда к Моисею приходило слишком много народа просить суда (Исх. 18:13), он охотно следовал совету своего тестя Иофора о том, как ему лучше исполнять свои судейские обязанности (Исх. 18:24-26). Из-за очевидно непосильных трудностей Моисей нарушает Божий указание о том, как ему обращаться с жалующимися израильтянами (Чис. 20:10-12), и ему отказано в праве победоносно ввести израильтян в обетованную землю. И все же Моисей оценивается как человек кроткий, «кротчайший из всех людей на земле» (Чис. 12:3), в чем обычно видят свидетельство его смиренности в служении Святому Богу Израилеву. Возможно, однако, что слово, понимаемое как «самый кроткий, смиренный», в действительности означает «наиболее долготерпеливый, самый многотерпальный», что придает этой фразе совсем иной смысл.

В новозаветный период закон Моисеев представлял собой образец веры и поведения для христианской церкви, которая получила наставление соблюдать ветхозаветные обязанности освящаться (1 Пет. 1:16). При преображении Христа Моисей появился вместе с Илией и беседовал с Иисусом, символизируя тем самым гармонию закона, пророков и Евангелия (Мк. 9:4). В речи Стефана перед синедрионом несколько раз цитируются слова Моисея (Деян. 7:20-44). Послания ссылаются на авторитет Моисея, а в Послании к евреям он восхваляется как человек, живший верою (Евр. 11:23-29). В Книге Откровение победившие святые поют песнь Моисея (Исх. 15:1-19; Отк. 15:3).

Р. К. Харрисон

См. также: ИСХОД; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ИЗРАИЛЬ.

Литература: O.T. Allis, *God Spoke by Moses*; M. Buber, *Moses*; R.A. Cole, *Exodus*; R.K. Harrison, *Numbers*; F.B. Meyer, *Moses the Servant of God*.

МОЛИТВА

(PRAYER)

Изучение Ветхого и Нового Завета и ранних трудов отцов церкви позволяет выявить тот «минимум» верований или допущений, которые лежат в основе христианского обычая молиться. Это не значит, что концепция молитвы не претерпевала развития, хо-

тя такое развитие отчетливее прослеживается во времена Ветхого Завета, нежели во времена Нового Завета и ранней церкви. В последнем случае высокая мера преемственности очевидна благодаря близкому соотношению между практикой молитв Иисуса и практикой молитв новозаветной церкви. Эта преемственность распространяется и на святоотеческий период, поскольку представления отцов ранней церкви о молитве были сформированы и строго обусловлены молитвой «Отче наш», в особенности благодаря пронизанной взаимовлияниями экзегетической литературе на эту тему, использованию этой молитвы при поклонении и в литургии, а также благодаря связанной с ней катехизической традиции.

Просьба. Хотя в молитвах находят свое выражение также поклонение (например, Пс. 143 — 150; Лк. 1:46-55), исповедь (например, Пс. 50; Лк. 18:13) и благодарение (например, Пс. 74; 1 Фес. 1:2), христианская молитва всегда была в сущности своей прошением. В самом деле, простые и, можно сказать, бесхитростные просьбы, характеризующие новозаветную молитву, представлены во всей своей человечности в Псалтири — в этом литургическом наследии для первых христиан — а также в остальных писаниях ранней церкви. Моления совершаются о дожде и огне для жертвы всесожжения, о прекращении голода и мора, о воскрешении из мертвых и так далее (см. например, 3 Цар. 8:35-40; 17:20-22; 18:26-39). Собственно говоря, большинство еврейских терминов, используемых в Ветхом Завете для обозначения молитвы, в том или ином смысле связаны с прошением; в Ветхом Завете молитвы чаще выражают просьбы, чем что-либо другое.

И христианской молитве присуща та же бесхитростная вера, что Бога можно попросить вмешаться и совершить изменения в природе и в ходе мировых событий. Непосредственным источником этой уверенности выступает учение Иисуса и поданные Им примеры, скажем, приведенный Им образец молитвы (Мф. 6:9-13; Лк. 11:2-4) и Его указание о том, что человеку достаточно лишь попросить Отца, чтобы получить все необходимое (Мф. 7:7; Лк. 11:9). Мы легко можем найти документальные подтверждения того, что наставления Иисуса были добросовестно восприняты Его первыми последователями: упоминаются молитвы об успешном избрании руководителей,

об освобождении из уз, о распространении благовестия, об исцелении и так далее (см. например, Деян. 1:24; 12:5; 13:3). В самом деле, наставление Павла в Флп. 4:6 вторит упомянутому наставлению Иисуса. Итак, молитвы, несомненно, считались действенным средством побудить Бога к такому вмешательству, которое повлекло бы за собой желаемые перемены в делах человеческих.

Подобные просьбы бывали вызваны, в частности, требованиями момента. По сути дела, примечательной характеристикой новозаветной молитвы (как и ее предшественницы) была ее спонтанность. Молитвы возносились в любое время в обыденных ситуациях, а не прибегались для литургической обстановки. Соответственно, просьбы могли охватывать весь спектр жизненных потребностей, как материальных, так и духовных, хотя ко времени Нового Завета утвердился примат последних, как то явствует из образцовой молитвы «Отче наш». Молящийся не должен ограничивать себя в своих просьбах к Богу, и это, согласно библейским свидетельствам, приравнивается к тому, чтобы раскрыть Богу желания своего сердца (см. Иов 6:8; Пс. 20:3; Флп. 4:6).

В этом месте мы должны предостеречь относительно того, чтобы христианскую веру в действенность молитвы приравнивать к магии. Магия стремится *управлять, манипулировать* божественной волей, чтобы добиться выполнения человеческих желаний, особенно с помощью применения специальных средств, таких как чары, заклинания, магические обряды и ритуалы. Христианская молитва подразумевает состязание двух волей, при котором молящийся старается *переубедить* Бога, расценивая молитву в качестве Самим Богом данного средства для того, чтобы молящийся мог соучаствовать в Божием замысле.

Бог. Наши представления о молитве зависят от наших представлений о двух ее аспектах — а именно, божественном и человеческом — и об их соотношении друг с другом. Сейчас мы обратимся к библейскому взгляду на главного участника молитвы — на Бога. Ветхозаветные представления о молитве, послужившие фундаментом для новозаветных, имеют своим истоком иудейскую концепцию Бога, одновременно имманентного и трансцендентного.

В израильских молитвах проявляется основополагающая вера в то, что они есть разговор с Богом, Который, хотя и таинствен-

ен, но присутствует в мире непосредственно и деятельно.

К этому имманентному Богу Израиля обращаются со словами «Ты слышишь молитву» (Пс. 64:3). Это означает, что с самого начала ветхозаветной традиции Бог и человечество участвуют в диалоге — в разговоре, ставшем возможным благодаря личной атрибуции Бога. Итак, Элохим был Богом, Который слышит и отвечает (Быт. 21:16-18; 22:11-12). Этот Бог раскрывает Свои замыслы (Быт. 18:17; Исх. 3). Человек задает Ему вопросы (Быт. 15:2, 8), просит указаний (Исх. 5:22-23; 32:11-13), жалуется (Чис. 11:1-15), убеждает (Быт. 18:23) и заключает договоры (Быт. 28:20-22). Об этих личных взаимоотношениях, устанавливаемых в молитве, говорится почти в каждой книге Ветхого Завета (особенно в Иеремии). Такое понимание молитвы как личного предъявления требований к отвечающему и возражающему собеседнику сохраняется и в Новом Завете и порождает отличие христианской молитвы от простого поклонения безличному священному объекту, к которому невозможно обращать молитвы, просьбы и благодарность. Личностность общения подразумевает взаимность, сближение и взаимодействие — на обращение следует ответ. Христианская молитва возможна только тогда, когда представляет собой общение двух личностей при существенной взаимности отношений. Это ощущение взаимности, присутствующее в иудейско-христианской концепции, но теряющееся при монистическом понимании молитвы, позволяет нам рассматривать молитву как разговор с Богом.

Сущность иудейско-христианской молитвы предполагает, что это общение между Богом и человеком есть единение, характеризующееся теми же формами, что и общественные отношения между людьми (отношения дружбы, «хозяин-раб», «жених-невеста», «отец-сын»). (Одним из следствий здесь является то, что любой человек, способный на эти конвенциональные межличностные взаимоотношения, способен и молиться.) Именно последний тип отношений, «отец — сын», становится наиболее важным при переходе от ветхозаветной концепции Бога к новозаветной. Собственно говоря, считается, что наиболее примечательным положением учения Христа является отцовство Бога.

Ветхому Завету тоже не чужда идея об отцовстве Бога, хотя упоминается она здесь всего пятнадцать раз. Но все же, во всей сохранившейся литературе древнего палестинского иудаизма нет ни одного указания на то, чтобы выражение «Мой Отец» употреблялось в качестве личного обращения к Богу. Все *собщество* действительно молилось Богу как Отцу, и отдельные люди иногда говорили, что Бог — их небесный Отец, но это было редкостью до образования диаспоры, и другие названия Бога встречались в иудейских молитвах гораздо чаще. И напротив, выражение «Мой Отец» — подлинно Христово обращение. (Иисус *всегда* обращался в молитвах к Богу как к «Отцу», за исключением «возгласа оставленности» при распятии.) Посредством слова *Авва* («Отец») Иисус устанавливает новый способ обращения к Богу с молитвой — разговора с Богом настолько же естественного, душевного и искреннего, как разговор ребенка со своим отцом. Слово *Авва* раскрывает суть отношений Иисуса с Богом, отмечая Его полное и покорное подчинение воле Отца (Мк. 14:36) и Его власть в качестве Того, Кому Бог открыл Свои мысли (Мф. 11:27). Ранняя церковь использовала то же самое обращение и тем самым восприняла от Иисуса главный элемент в Его понимании Бога (см. Рим. 8:15; Гал. 4:6). В самом деле, оставляя ученикам образец молитвы с обращением «Отец наш», Иисус предложил Своим последователям вступить во взаимоотношения с Богом, подобные отношениям с Богом Самого Иисуса, поскольку для иудаизма того времени типично было, что каждая отдельная религиозная группа имеет свою особую отличительную молитву (отсюда и просьба учеников в Лк. 11:1).

Христианская традиция предполагает также, что Бог восприимчив к человеческому влиянию в виде молитвы. Это представление о действительности человеческого влияния на Бога лежит в истоке веры пророков в то, что Бог слышит молитвы и отвечает на них. Бог может позволить Себе последовать мнению молящегося и дать то, о чем просят, либо, поскольку Бог — Личность, Он может отказать просящему и не принять молитву (такая возможность подразумевается самим понятием *просьбы, мольбы*). Это определено так в случае Ветхого Завета. Например, можно вспомнить о заступничестве Авраама за жителей Содомы (Быт. 18:22-23), о заступничестве Мои-

сея за свой народ (Чис. 14:12-20) или о желании Израиля иметь над собою царя против воли Бога (1 Цар. 8:19-22). Однако в то время как эта уверенность предполагается теми, кто молится и учит молиться в Евангелии и в новозаветной Церкви, в двух примечательных случаях воля Божья как раз *не изменилась* из-за человеческих молитв: в случае молитвы Иисуса в Гефсимании и в случае троекратной мольбы Павла об удалении «жала в плоти» (хотя, опять же, даже в этих случаях молящиеся должны были предполагать, что на Бога *можно* повлиять, иначе не обращались бы с этими молитвами). Собственно говоря, в Новом Завете акцент, во-видимому, делается не на изменении *Божьей* воли благодаря молитве, а на изменении *человеческой* воли. Как бы то ни было, в христианской молитве человеческий отклик на Слово Божие оказывает свое влияние на Бога. Эти слова составляют часть истории отношений Бога с человечеством и поэтому становятся также частью Божьей истории.

В то время как основание для молитвы в иудейско-христианской традиции в значительной части составляет имманентность Бога, важна также трансцендентность Бога. Мы уже подразумевали ее, когда отметили, что Бог сохраняет prerogative отвергнуть просьбу молящегося. Руку Божью нельзя подвинуть. Строго говоря, даже близость к Богу при обращении «Отец» в молитве «Отец наш» умеряется следующей фразой «сущий на небесах», которая гарантирует, что молящиеся не забудут — между ними и Богом не может быть паритета. Бог — высшее Существо, высшая реальность, Он вездесущ и всемогущ. Он *может* исполнить то, о чем просят, но Он стоит над молящимся и является его верховным Владыкой; Он провиденциально управляет вселенной, Он источник и Даритель всего, что мы получаем.

Человечество. Коль скоро Бог — суверенный Господь вселенной, у Которого мы должны просить и от Которого должны получать все необходимое нам в духовном и материальном аспектах, мы не можем забывать о своей полной зависимости от Него в качестве Его созданий. При таком понимании взаимоотношения между Богом и человечеством имеют своим истоком и определителем своего характера только Божество, так что молитва представляет собой не что иное, как проявление веры во

взаимоотношениях, которые были установлены по почину Бога. Форма, содержание и действенность молитвы предопределены божественным замыслом о спасении человечества.

Христианская молитва традиционно также выражала человеческую свободу, которая должна играть в молитве существенную роль. В Ветхом Завете молитва зачастую указывает на активное соучастие молящегося. Такая молитва является динамичным диалогом, в котором выявляется то, какую Еммануил хотел бы видеть историю Своих *взаимоотношений* с человечеством. Молитва, таким образом, становится одним из средств для сотрудничества творения с Творцом во исполнение Божиего замысла. Это с очевидностью проявляется в Божьей истории спасения, когда многим значительным ее событиями предшествуют молитвы посредников, таких как Авраам, Моисей, Самуил, Давид и другие. Собственно говоря, Ветхий Завет иногда даже порождает впечатление, что Бог настолько желает от людей послушания и соучастия, что предпочитает не исполнять Свой замысел, пока люди не услышат Его призыв и не откликнутся на него (см. например, Исх. 4:10-17).

Этот ветхозаветный акцент в Новом Завете не столь заметен, чем могут объясняться, в частности, некоторые разногласия по поводу смысла первых трех прошений («да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя») в молитве «Отче наш» — являются ли они призывом к единоличному Божию действию (так считает, скажем, Лохмайер или же призывом к Божьей помощи (Августин, Лютер). Если верно второе мнение (как считает большинство), зачем же просить Бога сделать для нас то, что должно быть нашей обязанностью? Определенно, здесь нет стремления избежать нашей ответственности за свои действия, а назначение этих прошений — установить такие взаимоотношения между Богом и человеком, при которых мы отдаем себя в распоряжение Бога, ожидая и взыскавая Его действий, способствующих реализации наших усилий. В связи с этим касательно молитвы возникают две иудейско-христианские проблемы.

Во-первых, хотя молитва есть своего рода труд, результативность его не является чем-то необходимым (или даже обычным). Мы должны остерегаться редукционистского лозунга «делать — значит молить-

ся». Для нас должно быть очевидно, что дела не могут быть заменителем молитвы, ведь неважно, сколько веры проявил человек, замышляя и свершая свой труд, коль скоро конечный итог зависит от факторов, человеку неподвластных. Такой редукционизм, отождествляющий дела с молитвой, может быть даже проявлением человеческой склонности к самовольному оправданию.

Во-вторых, оба Завета настаивают, что молитва и служение, хотя они и не должны отождествляться, также не могут быть и отделены друг от друга. Такое понимание сочетается с верою в то, что действительны только молитвы праведных (Пр. 15:29). Подобные убеждения характерны, в частности, для связанного с пророками мотива в Ветхом Завете, начинающегося уже с момента ходатайства Самуила за Саула и сопровождающегося выводом, что молитва должна вести к послушанию (1 Цар. 7:12, 15; 15:22-23). Пророки, в особенности пророки VIII столетия, подчеркивают необходимость нравственной чистоты молящегося. Молитвой нельзя заменить праведность. Яхве взыскует большего, нежели простая обрядность и ритуалы, несмотря на богоизбранность Израиля. Подлинной молитва может стать только тогда, когда одновременно человек деятельно стремится к добру; неискренняя молитва не может быть заменителем справедливости и ответственности в поступках.

Эти добродетели-близнецы, молитва и служение, неразрывно связаны между собой и в Новом Завете. Здесь описывается, как молитва в ранней церкви приносит ободрение (Деян. 18:9-10; 23:11), наставления (Деян. 8:26-40; 10 — 11; Деян. 13:1-3) и силу (Деян. 16:25-26) для совершения служения. И опять же, действенная молитва в таких случаях неотделима от праведности (см. например, Иак. 5:15-16).

Обоснование молитвы. Подлинным обоснованием молитвы в иудейско-христианской традиции выступает обзор Божиих деяний в истории. Такие воспоминания создают основу для прошения и подсказывают молящемуся, как правильно его выразить. Особенно это заметно во Второзаконии, где уместность молитвы обусловлена перечислением могущественных дел Бога (Вт. 4:9, 32-39; 9:25-29; 32:1-43). Напоминания о милости и доброте Бога нередко становятся вступлением к прошению и обоснованием для него (Быт. 32:9-12; 3 Цар. 3:3-14). По

сути дела, когда молящийся не упоминает прошлые деяния Бога, это может воспрепятствовать благосклонному отклику на его молитву (Иер. 2:5-13). Итак, молитва в Ветхом Завете должна рассматриваться в свете взаимоотношений завета Бога с Израилем. Это отчетливо проявляется в псалмах, где пересказываются величайшие события истории спасения. Обоснование молитвы напоминаниями о природе и деяниях Бога является истоком новозаветной литургической практики и учения (см. например, 4 Цар. 19:14-19; Мф. 6:5-8).

«Христианская» молитва. Молитва, коль скоро она обосновывается делами Божиими, в конечном счете является откликом на прошлые деяния Бога. В молитве *христианской* главным свершением Бога выступает Его новое откровение в Иисусе Христе, в Котором все Божии обетования находят свое утвердительное «да». Христианская молитва, таким образом, представляет собой продолжение взаимоотношений, которые начались даже раньше, чем у нас возникла сама идея молитвы. Человек призван продолжить диалог с Богом, предлагаям ему *дар* молитвы, обеспечивающим ее действительность и приглашающим людей молиться с помощью такого средства, как человеческая речь. Итак, христианская молитва не расценивается в качестве собственного естественного достижения человечества. Хотя наши собственные усилия не исключаются, в конечном счете верующего побуждает молиться Бог, деятельно обитающий в глубочайших тайниках его души. В Новом Завете такое понимание молитвы как Божиего деяния сосредоточено на роли в ней Христа и Святого Духа.

Во-первых, христианскую молитву надлежит возносить «во имя» Христа (Ин. 14:13-14; 16:23-28). И это не есть некое магическое заклинание. Это подразумевает, что просящий усваивает для себя то предрасположение и отношение к Богу и к миру, которое было у Христа. Молиться «во имя» Христа означает, следовательно, молиться новым образом, соответствующим нашему новому состоянию, порожденному примирением Бога с человеком в Иисусе Христе. Другими словами, упоминание имени Иисуса в молитве действует отнюдь не как своеобразный пароль, который мог бы использоваться без разбора любым просителем. Молитва «во имя» Иисуса действительна только тогда, когда мы подлинно

живем во имя Христа. Данное выражение, таким образом, больше связано с личностью молящегося, нежели с правильностью способа или условий молитвы (см. например, Деян. 19:13-16). При таких молитвах предостерегается искаженное толкование природы и воли Бога, такие молитвы ограждены также от человеческого эгоизма и самонадеянности.

Молитва «во имя Христа» обычно ассоциируется с молитвой, которая соответствует воле Божьей. В самом деле, в святоотеческой экзегезе третьего прошения в молитве «Отче наш» указывается, что воля Бога выражается через Божий промысел в Иисусе Христе. В третьем прошении мы просим не только о том, чтобы воля *Бога* была исполнена, мы молимся, чтобы она исполнилась среди нас и через нас — чтобы мы стали послушными соучастниками ее осуществления. Молясь так, мы одновременно удерживаем себя от эгоистичных просьб о личных выгодах, которых библейская молитва, как представляется, склонна избегать, по крайней мере в Новом Завете.

Во-вторых, христианская молитва опосредована Христом, и этот мотив особенно заметен в Евангелии от Иоанна и в Послании к евреям. Такая роль Христа началась с Его вознесения к Отцу и стала возможной, в частности, благодаря Его искушенности в нашем состоянии и сочувствию нам (Евр. 4:14-16). Роль посредника в молитвах была широко распространена в Ветхом Завете (Авраам, Моисей, Давид, Самуил, Амос, Соломон, Езекия, Илия, Елисей, Иеремия, Иезекииль и Израиль). Но Христос в Новом Завете рассматривается в качестве высшего Ходатая за нас, и по этой причине *все* христианские молитвы становятся опосредованными, так как они передаются Богу через Христа и Христом. Собственно говоря, Кальвин настаивал, что без заступничества Христа мы оказались бы отлучены от благодати молитвы, ведь единственная надежда на то, что наши молитвы будут услышаны, зиждется на том, что Христос в Своей роли посредника делает их слышными.

В-третьих, христианская молитва подается и направляется Святым Духом. В Новом Завете благодаря Духу становится возможным само обращение к Богу «Авва, Отче» (Рим. 8:15-16; Гал. 4:6). Точный смысл того, какова роль Духа в Рим. 8:26-27, понимается по-разному, хотя обычно Духа связывают с выверкой и очищени-

ем наших молений и воспринимают как нашего Ходатая перед Богом. Итак, Святой Дух — это Судия, Повелитель и Толкователь всех наших желаний. Соответственно, Бог может ответить на наши просьбы так, как захочет (см. 2 Кор. 12:7-9).

Состязательность молитвы. Мы установили, что молитва — это диалог между двумя различными сторонами. По сути дела, молитва в иудейско-христианской традиции нередко является *состязанием* двух волей, представляющих две стороны в завете. И хотя участники завета не равны, человеку не запрещены укоры, вопросы и страстные тирады, характерные для подлинного диалога.

В Псалтири встречаются одни из лучших тому примеров. Не следует закрывать глаза на человеческие страсти псалмопевца или перетолковывать их просто для того, чтобы не шокировать наше современное «благочестие».

Прототипом для такого состязания, столкновения с Богом выступает история Иакова в Быт. 32:22-32. Иаков с упорством удерживал Бога, требуя исполнения своего желания. В данном случае столкновение наложило свой отпечаток на характер борющегося с Богом Иакова и на всю его дальнейшую жизнь. Другими выдающимися ветхозаветными примерами спора с Богом в молитве служат истории пророков Иереми (см. Иер. 12:1) и Аввакума (см. Авв. 1:2-4). В этих случаях полемика привела к появлению уверенности, что все находится во власти Бога, и к более глубокому пониманию Божьих замыслов; впрочем, хотя Аввакум в заключение обрел радость в своем согласии с Божиим провидением, Иеремиа, по-видимому, так и не смог решить, радоваться ли ему или отчаиваться в связи с таким божественным решением (ср. Авв. 3:17-19 с Иер. 20:7-18). В каком-то смысле параллельны этим двум историям пророков, особенно с учетом последующего послушания молящегося, новозаветные примеры состязания двух волей в молитве — это пример молитвы Иисуса в Гефсимании (Мф. 26:36-46 и параллельные) и молитвы Павла о «жале в плоти» (2 Кор. 12:7-10).

В число более трудных для объяснения новозаветных текстов входят такие, которые, как кажется, учат назойливости в молитвах (например, Лк. 11:5-13; 18:1-8). Кое-кто утверждает, что эти притчи учат быть настойчивыми в наших просьбах до

тех пор, пока наши желания либо обстоятельства нашей жизни не переменятся. Другие считают, что изначально эти притчи предназначались, возможно, не для того, чтобы учить назойливости. В Лк. 11; 18, например, Иисус говорит Своим слушателям, что коль скоро люди таковы, то насколько же охотней откликнется на молитвы Бог. В Лк. 11, следовательно, Иисус хочет указать, что нуждающиеся всегда могут без колебаний обращаться к Богу. Лука приводит Его пояснение в Лк. 11:8 («Если, говорю вам ...»). В Лк. 18 притча помещена в эсхатологический контекст, касающийся оправдания страждущих, и в Лк. 18:1 не указано, что подразумевает настойчивость в отношении *одной и той же* просьбы. Даже если последнее толкование верно в смысле *изначального* значения этих притч, нам все равно придется иметь дело с тем, каким образом они понимались и применялись ранней церковью. И у нас по-прежнему остаются ветхозаветные примеры настойчивой осады небес с просьбами — примеры, в которых просители иногда добиваются своего (например, упоминание просьбы Израиля о царе в 1 Цар. 8).

В Библии, по-видимому, присутствует то, что К. Льюис называет двумя «схемами» просительной молитвы. С одной стороны, имеет место спор с Богом, в котором пытаются изменить волю Бога и/или обстоятельства. С другой стороны, существует смирение с волей Бога и обстоятельствами.

Отклик Бога. Коль скоро в иудейско-христианской традиции Бог понимается как личностное Существо, с Которым человек в своей молитве состязается, ничего удивительного, если в этой традиции считается, что Бог иногда *не слышит* молитвы и *не отвечает* на них. Собственно говоря, раз в молитве заключена просьба, она может быть как удовлетворена, так и отвергнута, поскольку в этом и состоит природа просьбы в отличие от принуждения. Как нельзя подчинить Бога человеческому желанию и побудить Его исполнять волю молящегося просто потому, что молитва длинна и красноречива, а молящийся — набожен, так нет и безусловных гарантий того, что Бог услышит наши молитвы.

Мы можем, конечно, встретить выражение уверенности в том, что Бог ответит на молитву (Пс. 3:5; 6:10; 16:6; 137:3; Мф. 7:7-11). Однако иногда Бог предстает далеким или хранящим молчание (см. Пс. 9:22;

12:2-3; 76:6-10; 88:47). В сущности, бывает, что Бог *не отвечает* на молитвы и *не слышит* их. В Библии не дано формальных объяснений этому явлению, хотя повторяющиеся эпизоды позволяют гипотетически обозначить причины того, почему Бог не слышит некоторые молитвы. В число таких причин входят нарушение заповедей (1 Цар. 14:36-42), Божие недовольство поведением народа (Вт. 3:23-27), различного рода грехи (Пс. 65:18; Ис. 1:15; 59:1-3), эгоистичность побуждений (Иак. 4:3) и тому подобное. Иногда молчание Бога просто необъяснимо (как в случае Иова).

Однако объективности ради об иудейско-христианской традиции следует сказать больше. Во-первых, она предполагает, что молитвы, которые получают отклик в надлежащий срок (то есть в Божий срок) — это молитвы, возносимые в соответствии с волей Божьей, в частности, с тем, как она выражена в Христе. Это характерное особенно для Нового Завета решение «проблемы безответной молитвы». Следовательно, такое молчание — лишь временное; например, молчание Бога, ощущаемое и описываемое псалмопевцем, в библейском рассказе обычно не изолировано, а помещено в контекст откликов Бога (см. например, Пс. 21; 27). Во-вторых, молитвы, вызывающие отклик, которого мы не ожидали, *производят впечатление* молчания Бога просто потому, что мы не услышали тот ответ, который хотели услышать; такая «безответная» молитва может в действительности свидетельствовать о наличии у молящегося проблем нравственного плана. В-третьих, не дав конкретно ожидаемого ответа, Бог может на самом деле слышать нашу молитву и откликаться на нее, коль скоро мы взываем воли Божьей, ведь Бог иногда в гневе дает именно то, к чему нечестивые стремятся себе на погибель (см. Рим. 1).

Здесь следует призвать к осторожности. Часто предполагают, что молитвы остаются без ответа, потому что верующий не молился «во имя Христа» или не в «соответствии с волей Божьей». Подобное решение проблемы не только порождает ряд интересных вопросов относительно молитвы Иисуса в Гефсимании, но и игнорирует те случаи, когда верующий, *по всей видимости*, молится во имя Христа и в соответствии с волей Божьей, однако не получает отклика на свою молитву. В любом решении этой проблемы должно содержаться напомина-

ние о том, что отклик на молитву основан на Божьей благодати и верности Своим обетованиям, а не на правах молящегося.

Деннис Л. Окхольм

Литература: K. Barth, *The Christian Life*; D. G. Bloesch, *The Struggle of Prayer*; G. A. Buttrick, *Prayer*; J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*; A. Cunningham, *Prayer: Personal and Liturgical*; G. Ebeling, *On Prayer: Nine Sermons*; J. Ellul, *Prayer and Modern Man*; F. L. Fischer, *Prayer in the New Testament*; R. J. Foster, *Prayer: Finding the Heart's True Home*; M. Greenberg, *Biblical Prose Prayer: A Window to the Popular Religion of Ancient Israel*; F. Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*; H. T. Hughes, *Prophetic Prayer: A History of the Christian Doctrine of Prayer to the Reformation*; J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*; P. LeFevre, *Understandings of Prayer*; C. S. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*; R. L. Simpson, *The Interpretation of Prayer in the Early Church*; Tertullian's *Tract on the Prayer*; H. Thielicke, *Our Heavenly Father: Sermons on the Lord's Prayer*; E. D. Willis, *Daring Prayer*.

МОЛИТВА ГОСПОДНЯ

(LORD'S PRAYER, THE)

Иисус учил Своих последователей этой молитве в качестве образца того, как надлежит молиться, когда подготавливал их для проповеднической миссии в мессианском веке, наступление которого ознаменовал самой Своей личностью воплощенного Сына Божиего и Сына Человеческого. Эту молитву следует рассматривать в более широком контексте Нагорной проповеди и всего Евангелия от Матфея. Ее краткий вариант в Лк. 11:2-4 появляется при иных обстоятельствах; во время скитальческого служения Иисуса важные поучения Он повторял другими словами, подготавливая Своих учеников для молитв и выполнения их миссии. В обоих вариантах молитвы Господней подразумевается значение такого вертикального измерения, как личная чистота при поклонении Отцу в качестве предпосылки успешной миссионерской деятельности по поручению Господа.

Вторым условием успеха миссии является горизонтальное измерение, горизонтальная ось — принесение плодов, упомянутое в поучении Иисуса о том, что Его истинных последователей можно узнать по их плодам (Мф. 7:15-20). На единство обоих измерений, вертикального и горизонтального, указывается в Нагорной проповеди, которая подытоживает предназначение Евангелия от Матфея в целом. Это Евангелие было, вероятно, написано как руководство по выполнению миссии для ранней церкви и основывалось на рассказах очевидцев о делах и учении Иисуса. Таким образом, Евангелие от Матфея создавалось на фоне зарождающегося миссионерства еврейских

христиан, возникшего в Иерусалиме и оттуда распространявшегося, и отражало наглядное обучение Иисусом первого поколения миссионеров — в перспективе образца для всех Его последователей в дальнейшем.

Анализ четырех евангелий выявляет сходную модель: Иисус как воплотившийся Сын Божий и Сын Человеческий Своими действиями подает ученикам наглядный пример того, чему учит, поскольку олицетворяет Собою идеальный образ Бога в человечестве. Где Адам потерпел поражение, там Иисус победил в Своих искупительных и служащих примером для подражания делах. Поскольку Бог есть взаимосвязанная Троица в Своем вечном и неисчерпаемом единстве Отца, Сына и Святого Духа, сотворенное человечество по божественному замыслу и по своей природе должно отражать и вертикальное, и горизонтальное измерение этого единства и этой взаимосвязи, как на то указывается в ветхозаветном Декалоге (десяти заповедях), и как то доведено до совершенства Иисусом. Хотя отношения Иисуса с Отцом и Духом уникальны ввиду Его исключительности и Его равенства Святой Троице, Он в качестве воплотившегося Сына все же подает в молитве пример — пример прямоты обращения к Богу, страстности устремлений, чистоты, нелицемерного настроя; Он особо заботится о двух аспектах праведной молитвы: о восхвалении Отца в вертикальном измерении и о просьбе помочь познать волю Отца в нынешней миссии — в горизонтальном. Эти два измерения, вертикальное и горизонтальное, составляют суть Нагорной проповеди и молитвы Господней.

Непосредственный контекст молитвы Господней в Мф. 6 — трехаспектное учение Иисуса о милостыне (Мф. 6:1-4), о молитве (Мф. 6:5-15) и о посте (Мф. 6:16-18). В каждом разделе Иисус предостерегает против лицемерия и показного благочестия, требуя совершать поклонение *en tō kryptō* («втайне»). Это относится не столько к уединению и скрытности («Отче наш» указывает, что молитва совместная), сколько к чистоте намерений при молитве ради восхваления и умиловливания Отца, а не ради удовлетворяющего эгоизм и преходящего одобрения со стороны мира сего. Коль скоро такой праведный настрой присутствует, Бог вознаграждает верующего, но чаще «втайне» либо на Своих условиях (Мф. 6:4, 6, 18).

Разъяснив с самого начала этот ключевой момент правильного настроя при молитве,

Иисус далее наставляет Своих учеников относительно порядка и содержания идеальной молитвы. Эта молитва не обязательно предназначена для формального литургического употребления, ведь Иисус просто говорит «молитесь же так...». Если же она используется как установленная молитва, следует обратить внимание на сопровождающие ее поучения, особенно на предостережение «не говорите лишнего, как язычники» (Мф. 6:7). Значение Господней молитвы заключается в том, что всякая обращенная к Богу молитва должна действовать в двух аспектах. Соответственно, молитва построена так, что состоит из двух разделов. Первый из них ориентирован по вертикальной оси и содержит прославление Отца, выражает стремление, чтобы имя Его свяtilось, чтобы наступило Его Царство и воля Его исполнялась на земле, как и на небе. В то время как первый раздел (Мф. 6:9-10) сосредотачивается на Отце, второй раздел (Мф. 6:11-13) ориентирован на нас: «дай нам», «прости нам», «избавь нас». Порядок здесь важен, ведь, согласно формулировке Самого Иисуса, второе не состоит без первого. Прославлению Бога должно быть отведено в молитве почетное первое место, оно должно идти до просьб про «нас».

Анализируя начальный, соответствующий этому вертикальному аспекту раздел, отметим его поэтическую структуру в следующем построении фраз в Мф. 6:9-10:

Pater hēmōn ho en tois ouranois,
(Отче наш, сущий на небесах!)

hagiasthētō to onoma sou.
(да святится имя Твое)

elthetō hē basileia sou,
(да придет Царствие Твое)

genēthētō to thelēma sou,
(да будет воля Твоя)

hōs en ouranō kai epi gēs.
(и на земле, как на небе)

Начальная строка молитвы является декларативным высказыванием; она подтверждает, что Бог существует (это подразумевается), что Он пребывает на небесах (отдаленный и суверенный) и что Он также — наш Отец (близкие, родственные и личные отношения). Далее следуют три призыва, начинающиеся с императивов, в которых наличествуют все три аспекта греческого аориста: пусть действие начнется (начинательный), пусть оно продолжится

(продолжающий), пусть оно завершится (заключительный). Здесь выражена не столько способность самих молящихся осуществить то, о чем они молятся, сколько признание того, что Бог в Своей суверенности уже исполняет все эти три мольбы. В лице Иисуса, Сына Божиего, имя Бога святится, Его Царство ныне приходит, Его воля близится к осуществлению на земле, как и на небе.

Все эти три призыва следует понимать в свете той воцараживающейся эсхатологии, которую Иисус воплощает Своими словами и делами и которая окончательно наступит при Его втором пришествии. Эти три призыва соответственно являются «объединяющими» призывами в том смысле, что Иисус просит Своих слушателей присоединиться к Нему в отношении уже ставших реальностью суверенных дел Отца через Сына. Произнося эту молитву, ученики, в сущности, должны осознать, что они хотят участвовать в этом великом, продолжающемся, прославленном служении, стремясь к тому, чтобы все человечество стало почитать Бога так, как того требует Его воля. Поэтому в призывах признается такой аспект служения Иисуса, как аспект «уже да — еще не», и ученики хотят присоединиться к миссии осуществления на земле того, чем уже славны небеса.

Второй раздел молитвы содержит три параллельные мольбы про «нас», взывающие к Божьей помощи для выполнения миссии, к которой призваны последователи Иисуса: «дай нам», «прости нам» и «избавь нас». В сфере человеческого они соответствуют трем мольбам первого раздела, который сосредоточен на Боге. Поскольку имя Отца должно святиться, ученики просят об оказании им духовной и материальной поддержки, поскольку они носят образ Божий и отражают Его славу, особенно теперь, когда на их жизнь повлияли искупительные свершения Иисуса Христа, Сына Божиего, и когда они участвуют в распространении Благой Вести о спасении, отправляя миссию приносящих плоды добрые.

Ключевым принципом здесь можно назвать «и у кого было много, не было лишнего, и у кого было мало, не было недостатка», как это было с посылаемыми Богом утренней манной и вечерними перепелами во время скитаний Израиля в пустыне — как раз достаточно на день, и не больше (Исх. 16:4, 12-21). Поэтому *epiousion* лучше

всего переводить как «столько, сколько достаточно» — «дай нам пищи достаточно на день», памятуя о том, что в основе Евангелия от Матфея, Нагорной проповеди и молитвы Господней (вместе с вариантом Луки) лежит эсхатологическая неотвратимость и подготовка к миссии в новом исходе, ознаменованном Иисусом, а также пришествие Света; это не обычная молитва об общей (повседневной) благодати. Для Израиля в пустыне не было ничего заурядного, нет его и для Божиего народа в его новой миссии. Как и Израиль, ученики Иисуса должны осознать честь быть призванными носителями образа Божиего в этом мире, во имя Его покорять захваченные врагами территории и проявлять веру в Господа, Который снабдит их ежедневным хлебом насущным для их чрезвычайного эсхатологического похода.

Вторая мольба в разделе «дай нам» переключается со вторым призывом раздела «Отца». Каким образом «придет Царствие Твое»? Царство придет благодаря дарованному Отцом прощению через искупительные дела Иисуса, Сына Божиего, олицетворяющего Собою искупительное царствование Бога. Соответственно, Царство придет, когда грешники воззовут к прощению Господню, осознав свои нравственные и духовные обязанности, когда они верою получат спасительную благодать, а затем с прощением в сердце передадут другим Благую Весть о Иисусе. Эта мольба ничем не обуславливается: грешники прощены не потому, что они прощают других. Они спасены единственно по благодати через искупительные свершения Иисуса. Но они не имеют права претендовать на прощение себя, если не готовы прощать других, поскольку это извратит назначение ученической миссии: как ученики прощены по благодати Божьей в Иисусе Христе, так и они должны поделиться с этим миром вестью о прощении.

Миссия благовествования, к которой призваны ученики Иисуса, связана с третьей мольбой, соответствующей третьему призыву в разделе «Отца». Каким образом «будет воля Твоя и на земле, как на небе»? Воля Божья осуществится через благовестие о тех примирительных деяниях, которые пришел совершить Иисус, связавший дьявола и расхитивший дом его (Мф. 12:28-30; Лк. 11:20-23). Иисус победил искусителя, преодолев все его соблазны (Мф. 4:1-11), и тем самым утвердился для Своих уче-

ников в качестве Спасителя и образца для подражания. Итак, третью мольбу лучше всего понимать так: средоточие ее — просьба «избавь нас от лукавого», а фраза «не введи нас в искушение» разъясняет, что здесь подразумевается: защита от врага, который мешает нам спастись и поделиться Благой Вестью о спасении с другими. В сущности, это та же мольба, которую Иисус произнес в саду Гефсиманском (Мф. 26:39; ср. Мф. 4:7), когда противился искушению не испытать чашу искупительного страдания, тем самым снова одолевая дьявола, который стремился отвлечь носителя образа Божьего от Его искупительной роли.

За исключением мольбы о прощении грехов (Иисус несет грехи наши и дарует нам прощение), о всех эсхатологических мотивах молитвы Господней Иисус будет молиться на протяжении всего Своего служения; таким образом, они целиком и полностью справедливы и для Его последователей, которым выпала честь и ответственность разделить с Ним Его миссию, возвещая приближение Царства и исполняя волю Божью во славу Его.

Ройс Гордон Груэнлер

См. также: ИИСУС ХРИСТОС; МОЛИТВА.

Литература: W. Barclay, *The Beatitudes and the Lord's Prayer for Everyman*; A. W. Pink, *The Beatitudes and the Lord's Prayer*.

МОЛЧАНИЕ см. МИР; СПОКОЙСТВИЕ

МОТИВЫ см. ПОБУЖДЕНИЯ

МРАК см. ТЬМА

МУДРОСТЬ, ПРЕМУДРОСТЬ, БЛАГОРАЗУМИЕ, УМ
(WISDOM)

Парадигмы (формы) религии Израила — закон, пророки и литература о мудрости — были не исключительно израильскими, но присутствовали и в других культурах древнего Ближнего Востока. Таким образом, отличие религии Израила заключалось не в ее форме, а в ее содержании. «Мудрость» была распространенным течением в мышлении в этой части древнего мира. В краткой формулировке, это было особое мировоззрение и подход к бытию, включающие в себя наставление юных в вопросах правильного поведения и нравственности, а также ответы на философскую проблему смысла жизни.

Ветхий Завет. В Ветхом Завете слово *мудрость* в своем первом смысловом слое связана с искусствами и ремеслами, например, с ткачеством (Исх. 35:25-26), зодчеством (Исх. 35:30 — 36:1) и ювелирным делом (Иер. 10:9). Во втором смысловом слое мудрость рассматривается как проникаемость в житейских проблемах и умение их решать. Такого рода мудростью наделяют Соломона (3 Цар. 3:1-15; см. также 3 Цар. 4:32-34), хотя используется термин *разумение* (синод. также «мудрость»), зачастую выступающий синонимом мудрости. В третьем смысловом слое слова *мудрость* и *мудрый* употребляют применительно к людям, чье мышление и поведение отличаются последовательностью, справедливостью и нравственностью. Так, главным ветхозаветным вектором мудрости является кодекс нравственного поведения. Особенно это характерно для книги Притчей, которая содержит наставления касательно личного поведения — от воспитания детей (Пр. 22:6) до «золотого правила» (Мф. 7:12; Лк. 6:31; ср. Тов. 4:15) в отношениях с ближним (Пр. 24:29). Целью мудрости было организованное и целесообразное устройство общества, в котором нашли бы свое отражение нравственные требования Бога, как они изложены в законе Моисеевом. Хотя в литературе о мудрости не делается акцент на Моисеевом законе как кодексе, нравственные положения этого закона лежат в подоплеке нравственного кодекса литературы о мудрости, особенно книг Притчей и Екклесиаста. Заключительное наставление Екклесиаста, которое лишь подразумевается в основном тексте книги — это «бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека» (Ек. 12:13). В апокрифической книге Екклесиаста (Иисуса, Сына Сирахова) эта позиция доведена до того, что мудрость приравнивается к Закону. Соблюдение Закона рождает мудрость, а мудрость состоит в соблюдении Закона (Сир. 15:1; 21:11; 24:23-33).

Ветхозаветная литература о мудрости обладает определенными богословскими особенностями. Во-первых, она обращена скорее к отдельным людям, чем к народу в целом. В каком-то смысле литература о мудрости представляет собой соответствующее богословское дополнение к закону и пророкам, так как последние две религиозные парадигмы в основном адресованы народу. Однако это не должно затушевывать тот

факт, что в законе и пророках многое приложимо и к отдельным людям. Скорее, следует отметить, что Бог дал Закон народу Израиля, и точно так же пророки обращались в основном ко всему народу. Не будет чересчур произвольным толкованием литературы о мудрости утверждение о том, что путь мудрости в построении такого общества, которое соответствовало бы воле Яхве относительно человечества, предназначался в первую очередь для отдельных людей, в то время как закон и пророки склонны идти от соборного к индивидуальному.

Во-вторых, представление о Боге, предлагаемое литературой о мудрости — это, скорее, Бог как Творец, а не Бог как Искупитель; последняя богословская концепция характерна для закона и пророков. Она основана на искупительных деяниях Господа, выведшего Израиль из Египта и отдавшего ему землю Ханаанскую. В отличие от этого, в литературе о мудрости никогда не упоминаются исторические события, однако Бог изображается в качестве Творца вселенной. И опять же, такой подход является полезным богословским дополнением к богословию Искупителя в Торе и пророках.

В-третьих, литература о мудрости делает религию более простой и доступной, придерживаясь взгляда, что вера рождается из решений, которые либо мудры, либо безумны. Перед человеком всегда лежат два пути, и каждый его выбор определяет его направление в жизни. В книге Притчей персонифицированная мудрость стоит на торжище и взывает ко всем, кто готов услышать и исполнить ее наставления (Пр. 1:20-33; 8:1-31). Настрой ума, который характерен для мудрого человека, вкратце может быть описан как «страх Господень». Именно с такого настроения начинается мудрость, и им также отмечен процесс накопления мудрости у человека. Неудивительно, что «страх Господень» присутствует и при завершении этого процесса. В Ветхом Завете данное выражение иногда выступает в качестве общего обозначения религии (поскольку в Ветхом Завете нет специального термина для обозначения религии), а иногда, как в книге Притчей, оно имеет смысл, очень близкий к новозаветному понятию веры.

Ветхозаветная литература о мудрости представлена книгами Иова, Екклесиаста и Притчей. Некоторые псалмы тоже подпадают под эту категорию (Пс. 1; 36; 48; 72;

111; 126; 127). По своей направленности эти материалы подразделяются на два типа, в первом из них акцент делается на богословских проблемах бытия, таких как страдания невинных (книга Иова) и смысл жизни (книга Екклесиаста). Ученые иногда называют этот тип высшей или размышляющей мудростью. Литература второго типа более практична (книга Притчей) и занимается вопросами, связанными с жизнью личности, такими как личная честность, трудолюбие, сексуальная чистота и семейные отношения. Эта разновидность иногда называется низшей или практической мудростью. Псалмы мудрости тоже делятся на эти две разновидности, причем псалмы Пс. 36; 48; 72 относят к высшей мудрости, а псалмы Пс. 1; 111; 126; 127 — к мудрости практической.

Новый Завет. В Новом Завете Послание Иакова, с его практическими наставлениями о христианской жизни, часто рассматривают как текст, содержащий некоторые элементы учения о мудрости. «Блаженства» (Мф. 5:3-12), в силу их значения для христианской практики, тоже причисляют к такой категории текстов о мудрости. Лука отмечает, что Иисус «преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2:52). Возможно, здесь имеется в виду практическая сторона учения Иисуса, простая и доступная, но речь может также идти о более глубоком знании — о Своей миссии и о Божьем замысле спасения.

Павел противопоставляет мудрость (*sophia*) человеческую и «премудрость Божью, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2:6-7). «Мудрость человеческая» — это человеческое разумение, сравниваемое с сокровенной премудростью Божьей, которая есть знание Божьего замысла о спасении через Иисуса Христа, спасении, предопределенном прежде начала мира. Высшим проявлением мудрости был Иисус Христос. Окончательно Бог раскрыл Свою мудрость в лице Своего Сына, Иисуса Христа (1 Кор. 1:24, 30).

К. Хасселл Баллок

См. также: УМ; ПРИТЧИ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; РАЗУМЕНИЕ.

Литература: C. H. Bullock, *An Introduction to the Old Testament Poetic Books*; J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*; J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature and Its Cultural Context*.

МЫСЛИ см. УМ

Н

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

(SERMON ON THE MOUNT)

В Евангелии от Матфея из пяти бесед Иисуса Нагорная проповедь (Мф. 5 — 7) изложена первой, она также самая продолжительная и самая известная. После ознакомления читателя с личностью Иисуса во вступлении Матфея (Мф. 1:1 — 4:25) Нагорная проповедь содержит первые для читателя поучения Иисуса; благодаря тому, как построен канон, она занимает в Новом Завете почетное первое место. Начиная с послеапостольских времен она привлекает больше внимания, нежели любая другая часть Библии, и считается квинтэссенцией учения Иисуса. Изучающий ее толкования знакомится со всей историей богословия. Параллельный текст у Луки, проповедь «на ровном месте» (Лк. 6:17-49), с ее тридцатью тремя стихами против ста семи или ста девяти у Матфея, не выдерживает сравнения с Нагорной проповедью по части подробностей, структуры, сложности толкований и суровости предъявляемых в ней требований. Лука относит многие параллельные с Нагорной проповедью высказывания к другим эпизодам жизни Иисуса, а не к своей «Проповеди на равнине». В то время как у Матфея молитва «Отче наш» является составной частью общих наставлений Иисуса ученикам в Нагорной проповеди (Мф. 6:9), у Луки ученики просят Иисуса научить их молиться, как научил своих учеников Иоанн Креститель (Лк. 11:1). У Марка подобной беседы не описано, и параллели у него немногочисленны (Мк. 4:21, 24-25; 9:43-48; 11:25).

Матфей и Нагорная проповедь в его Евангелии. Нагорную проповедь у Матфея следует рассматривать в рамках его единого Евангелия, а не в качестве изолированного раздела. Склонность евангелиста к вы-

страиванию композиций очевидна благодаря разделению им родословия Иисуса на три части по четырнадцать родов в каждой (Мф. 1:2-17), оформлению пяти бесед и разделению всего Евангелия на две части (Мф. 4:17; 16:21); это позволяет предположить, что он объединял и редактировал имевшиеся в его распоряжении материалы, которые состояли из высказываний Иисуса, сделанных в разное время; такую гипотезу выдвинул Кальвин, а недавно ее поддержал Иоахим Джеремаяс. Отдельные части завершаются рефренами (например, «И когда Иисус окончил слова сии», Мф. 7:28; 11:1), способствующими лучшей запоминаемости. Матфей — скорее редактор высказываний, объединенных в Нагорной проповеди, чем их автор.

Толкование Проповеди и представления о ее происхождении обуславливаются датировкой Евангелия. Датировки после 70 г. по Р. Х. подразумевают, что евангелист не был очевидцем и опирался на устную традицию. Некоторые признаки внутри самой проповеди противоречат этому взгляду. Принесение даров к жертвеннику (Мф. 5:23-24) и клятвы Иерусалимом (Мф. 5:35) соотносятся с периодом, когда христиане все еще принимали участие в культовой жизни иудеев (ср. Деян. 3:1). Современные попытки отнести дату оформления Нагорной проповеди к периоду после 85 г. по Р. Х., ко времени собора в Иамнии, оказались необидительны, ведь разрушение храма вывело из употребления связанные с ним ритуалы. Уничажительное замечание о пустословных языческих молитвах (Мф. 6:7) вряд ли может относиться ко времени, когда язычники стали большинством (ср. Деян. 15:1-29). Мир, отразившийся в Нагорной проповеди, был миром Иерусалима в первой половине первого столетия. Сохра-

нение Матфеем таких суровых заповедей, как заповеди о том, чтобы вырвать глаз и отсесть руку (Мф. 5:28-29), может быть адекватно объяснено только в том случае, если эти заповеди происходили непосредственно от Иисуса. Такие характерные для Востока риторические преувеличения, редко воспринимаемые буквально даже абсолютистски настроенными толкователями, требующие полной преданности Царству, могли отпугнуть или оскорбить вновь обращенных нееврейского происхождения. Более вероятно, что Лука опустил подобные высказывания, чем то, что более поздний автор, наподобие Матфея, добавил их. Скорее всего, Проповедь первоначально передавалась изустно, как и раввинистические учения, с рефренами, способствующими запоминанию. Такая устная передача превратилась в оформившуюся традицию, которую Матфей имел в своем распоряжении в дополнение к тому, что узнал и запомнил сам. Указание в перечне апостолов, что Матфей был мытарем (Мф. 10:3), отсутствующее в синоптических параллелях (Мк. 3:18; Лк. 6:15), предполагают, что писатель действительно слышал Иисуса. Своей фразой «а Я говорю вам» (Мф. 5:22, 28, 32, 34, 39, 44) Иисус ставит Себя на место Бога и представляет Свои слова в качестве причины для суда (Мф. 7:24-27); и вполне возможно, что эти высказывания были собраны в письменном виде, прежде чем Матфей поместил их в свое Евангелие. В основе Нагорной проповеди у Матфея, возможно, лежала проповедь близ Капернаума. Упоминания храма могут быть взяты из бесед, имевших место в Иудее (Мф. 5:24).

Значение Нагорной проповеди в Евангелии от Матфея. Разделение Матфеем речей Иисуса на пять частей предполагает, что Нагорную проповедь следует рассматривать в рамках его единого Евангелия. Все пять бесед обращены к ученикам и кончаются вариантами характерной для Матфея фразы «и когда Иисус окончил слова сии» (Мф. 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1), в последнем случае — с объединяющим добавлением («все слова сии», Мф. 26:1). Далее об этом речь заходит в Мф. 28:20, где Иисус заповедует ученикам научить язычников соблюдать все, что Он повелел. Вопросы, затронутые в Проповеди, встречаются и в других местах, особенно в четырех других беседах у Матфея: об апостолах и их полномочиях (Мф. 10), о Царстве, описываемом

в притчах (Мф. 13), о смирении как признаке принадлежности к сообществу (Мф. 18:1 — 19:1), и о последних днях (Мф. 24 — 25).

Так называемые заповеди блаженства с их зачином «блаженны» (Мф. 5:3-11) подготавливают читателя к тому, что это прилагательное будет употреблено сначала по отношению к апостолам, видевшим и слышавшим Иисуса (Мф. 13:16), а затем к Петру, исповедовавшему Иисуса как Христа (Мф. 16:17). Притча из Проповеди о двух построенных домах (Мф. 7:24-27), своего рода краткий апокалипсис, задает в литературном смысле тон для второй беседы, с ее притчами (Мф. 13), последняя из которых тоже говорит о суде (Мф. 13:47-50) и предвосхищает так называемый «малый апокалипсис» (Мф. 25:31-46). Указывая, что Слово Иисуса ляжет в основу последнего суда, Нагорная проповедь предвосхищает последние стихи Евангелия, повелевающие ученикам научить этому Слову все народы (Мф. 28:20). Благодаря Преображению, сопровождаемому Божьим повелением слушать Иисуса (Мф. 17:5), Его слова становятся превыше слов Моисея и Илии, и тем самым закон и пророки обретают в Нем свое исполнение (Мф. 5:17-28; 7:12)). Ученики, имена которых были лишь частично известны к началу Проповеди (Мф. 4:18, 20-21; 5:1), полностью перечислены по именам в Мф. 10:2-4 и становятся в конце Евангелия хранителями слов Иисуса. Гонения, предреченные в Мф. 5:11-12, подробней описаны в Мф. 10:17-18 и воплотились в страданиях Иисуса (Мф. 26 — 27). Требование безраздельной веры (Мф. 6:25-33, особенно Мф. 6:30) разъясняется в беседе о смирении и вере, подобной вере детей (Мф. 18:1-5). Заповедь прощать брата своего (Мф. 18:15-35) следует из заповеди любить своих врагов (Мф. 5:38-48). Нагорная проповедь — это самостоятельный раздел, предвещающий остальную часть Евангелия от Матфея, где эти темы получают дальнейшее развитие.

Проповедник, построение и содержание Проповеди. В начале Проповеди сказано, что Иисус сел на горе (Мф. 5:1-2), и это напоминает читателю о том, как Моисей дал Израилю закон на Синае. Иисус отверз уста Свои (Мф. 5:2), чтобы исполнить закон и пророков в Своих речах и в Своем служении (Мф. 5:17).

«Блаженства», первые положения Проповеди, не содержат никаких угроз, они описывают в христологической терминологии новое сообщество верующих, приобщая их к Иисусу (Мф. 5:3-11). Это законы Божьи, исполнившиеся в Иисусе и предназначенные для христиан. Определяемое в «Блаженствах» сообщество тех, кто во Христе, является таким продолжением Израиля, в котором пророческое слово отнюдь не отменяется, но исполняется и остается в силе для него и в нем, а не в качестве отстраненных установлений (Мф. 5:17-20). Пришествие Иисуса преобразило Ветхий Завет. Каждое из «Блаженств» показывает новое сообщество тех, кто в Иисусе, с иной точки зрения: это нищие духом, милостивые, миротворцы, те, кого поносят за Него, и изгнанные за правду. В «Блаженствах» предвосхищаются особые нормы поведения для сообщества (Мф. 5:21-46). Требуется примирение с отдалившимся братом (Мф. 5:21-26); прелюбодеяние, даже совершенное лишь в сердце своем, влечет осуждение (Мф. 5:27-30); развод может привести к серьезному прегрешению (Мф. 5:31-32); клятвы о своих будущих действиях запрещены (Мф. 5:33-37); месть за предполагаемую несправедливость отвергается (Мф. 5:38-42); и любовь распространяется даже на врагов (Мф. 5:43-48). Излагаются наставления для поклоняющегося Богу сообщества (Мф. 6:1-18): милостыню нуждающимся следует творить тайне (Мф. 6:1-4); правила молитвы требуют произносить слова «Отче наш» и избегать многословия (Мф. 6:5-15); пост остается одним из проявлений христианского благочестия, однако должен совершаться не напоказ (Мф. 6:). Затем следуют общие указания (Мф. 6:19 — 7:12): сокровища надлежит собирать на небе (Мф. 6:19-21); око, как светильник для тела, должно оставаться чисто (Мф. 6:22-23); заботы, эти враги веры, не должны тревожить верующих (Мф. 6:25-24); запрещается судить брата своего (Мф. 7:1-5); вера уповает, что Бог ответит на молитвы (Мф. 7:7-11); и, наконец, «Золотое правило» требует от каждого поступать с людьми так, как он хочет, чтобы поступали с ним (Мф. 7:12). Проповедь оканчивается предостережениями. Те, кто не последует по «пути», указанному Проповедью, осуждены на погибель (Мф. 7:13-14). Появятся лжепророки, чтобы обманывать верующих (Мф. 7:15-20). Притча о двух домах предупреждает

о последнем суде (Мф. 7:24-27). К концу Проповеди высшая власть Иисуса признана слушающим Его народом (Мф. 7:28 — 8:1), а позднее она подтверждается благодаря Его воскресению (Мф. 28:18). Хотя Проповедь имеет форму наставлений, главное ее содержание сводится к тому, что сообщество Иисуса свойственно примирение со всеми людьми внутри и вне него. Так, в подражание Богу это сообщество отвергает месть (Мф. 5:43-48).

Слушатели Проповеди. Нагорную проповедь следует понимать как наставления (*didache*, Мф. 7:28; 28:20) верующим. Беседы у Матфея адресованы сообществу крещенных верующих и отдельным людям, членам этого сообщества. Даже когда верующий молится в одиночестве (Мф. 6:6), он делает это в качестве члена сообщества, произнося «Отче наш» (Мф. 6:9). Примирение имеет большое значение для блага сообщества. Нагорная проповедь определяет, что такое Церковь, а затем разъясняет, какова она во Христе.

Нагорная проповедь из Евангелия от Матфея по-прежнему оказывает формирующее и определяющее влияние на жизнь Церкви. Она приобщает верующих к Христу и придает единство Его учению. Ее «Блаженства» (Мф. 5:3-11), молитва «Отче наш» (Мф. 6:9-13) и «Золотое правило» (Мф. 7:12) вместе с другими ее разделами входят составными частями в канон христианского благочестия. Разноречивые толкования не могут лишить Нагорную проповедь ее непреходящего значения.

Дэвид П. Скайр

См. также: БЛАЖЕНСТВО; ЭТИКА; ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО; ИИСУС ХРИСТОС.

Литература: W. D. Davies, *The Setting on the Sermon on the Mount*; W. D. Davies and D. C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*; idem, *SJT* 44:283-309; H. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount*; R. A. Guelich, *Sermon on the Mount*; J. Jeremias, *The Sermon on the Mount*; W. S. Kissinger, *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography*; I. A. Massey, *Interpreting the Sermon on the Mount in the Light of the Jewish Tradition as Evidenced in the Palestinian Targums of the Pentateuch*.

НАГРАДА см. ВОЗДАНИЕ; ПЛАТА.

НАДЕЖДА, УПОВАНИЕ, ОЖИДАНИЕ (НОРЕ)

Верить, ожидать, предвосхищать, стремиться — по отношению к кому-либо или чему-либо; также, ожидать в будущем чего-либо благоприятного.

Ветхий Завет. Известны несколько еврейских глаголов, которые в определенных контекстах могут переводиться на английский язык как *to hope*, «надеяться». Один из них, *qāwā*, может означать «надежду» в смысле «доверия», «упования» — как в обращении Иеремии к Богу «на Тебя надеемся мы» (Иер. 14:22). Иеремия также употребляет существительное, образованное от корня *qwh*, чтобы выразить, что Господь — надежда Израиля (Иер. 14:8; 17:13; 50:7), подразумевая тем самым, что Бог Израиля заслуживает доверия. Еще одно существительное с тем же корнем, *tiqwā*, тоже нередко переводится как «надежда» в смысле «доверие». Так же и глагол *qāwā* параллелен слову *bāṭah*, «уповать», в Пс. 24:2-3.

Ветхий Завет призывает верующих относиться к Богу с надеждой и упованием. В трудные времена они должны ждать, что Бог изменит положение дел к лучшему (Пс. 24:21; 26:14; 39:2; 129:5). Иногда выражение надежды сопровождается молитвой о том, чтобы верующий не был посрамлен, то есть разочарован. «Да не постыдятся во мне все, надеющиеся на Тебя, Господи» (Пс. 68:7; ср. Пс. 21:6; 24:2-3, 20). Бог обещал, что надеющиеся на Него не будут разочарованы (Ис. 49:23). Бог способен сделать так, чтобы надежды человека исполнились. Смотреть с надеждою — почти то же самое, что ожидать (Иов 6:19; Иер. 8:15). От «ожидания» или «упования» легко совершается семантический переход к желанию или стремлению (Ис. 26:8).

В греческом переводе Ветхого Завета слово *qāwā* двадцать семь раз дано как *hypotēlō*, «ожидать, терпеть, выносить». Когда речь идет о страданиях, этот термин может означать, что человек терпеливо переносит горести, с надеждой ожидая Божьего избавления. Псалом 39 — это псалом благодарения, рассказывающий о страданиях человека, чьи надежды потом сбылись. «Твердо уповал я на Господа» (Пс. 39:2; 129:6-7).

Ввиду тесной связи между надеждой и доверием и с учетом требования уповать на одного только Бога во многих местах содержатся предостережения против надежд на что-либо иное. Мы не должны надеяться на богатства (Иов 31:24-28; Пс. 61:11; Пр. 11:28), на идолов (Пс. 113:12-16; Авв. 2:18-19), на иностранные державы (Ис. 20:5), на военную мощь (Ис. 30:15-16; 31:1-3; Ос. 10:13), на князей (Пс. 145:3-7) или на других людей (Иер. 17:5-8). Бог — вот подлин-

ный предмет наших упований, но они иногда выражаются и в другой форме. Человек может возлагать надежды на Его неизбывную милость (Пс. 32:18), на Его суды (Пс. 118:43) и на Его слово (Пс. 118:49, 74, 81, 114, 147). Помимо страстного упования на Бога человек может с ожиданием или надеждой рассчитывать на Его наставления (Ис. 42:4) и на Его спасение (Пс. 118:166).

В ветхозаветный период большинство надежд были связаны с этим миром. Осажденные надеялись на избавление от рук врагов (Пс. 24), а больные — на исцеление (Ис. 38:10-20). Израильтяне рассчитывали, что Бог дарует им землю обетованную, мир и процветание. В древнейших текстах надежды редко связываются со следующим миром. Те, кто сходил в могилу, не имели надежды (Ис. 38:18-19). Только те, кто оставался жить, могли еще надеяться (Ек. 9:4-6, 10), поскольку спасение предназначалось для этой жизни. К концу Ветхого Завета Бог раскрыл Свой замысел воздвигнуть на земле Свое вечное Царство (Дан. 2:44; 7:13-14) и воскресить мертвых (Дан. 12:2). С этого момента упования стали больше сосредотачиваться на следующем мире, в особенности на воскресении. «Поглощена будет смерть навеки» (Ис. 25:8), и мертвые снова оживут (Ис. 26:19); это спасение, на которое уповают верные (Ис. 25:9).

Новый Завет. В Новом Завете, соответственно, постоянно используются греческий глагол *elpizō* и существительное *elpis*. Точно так же, как Ветхий Завет связывает надежду с доверием, Павел пишет о наших упованиях, возлагаемых на Бога (1 Тим. 4:10) и на Христа (Еф. 1:12). Как Иеремия объявлял, что Бог — надежда Израилева, так и Павел объявляет, что наша надежда — Иисус Христос (1 Тим. 1:1).

В параллель к тем ветхозаветным местам, где говорится, что уповающие не постыдятся, Павел говорит, что «надежда не постыжает» нас (Рим. 5:5). Причина в том, что мы уже предвкушаем будущую славу благодаря той любви, которою наполнил наши сердца Святой Дух. Иными словами, дары любви и Духа — это залог будущей славы, на которую мы уповаем (Рим. 5:2; ср. Еф. 1:13-14).

В Ветхом Завете надежда была связана с ожиданиями, предвосхищением, стремлением. И то же — в евангелиях, где слово *надежда* встречается не очень часто, зато присутствует сама концепция ожидания в

предвосхищении. Симеон уповает на утешение Израиля в пришествии Мессии (Лк. 2:25-26). Сходным образом, пророчица Анна, узнав Иисуса, проповедует о Нем всем, кто ожидает искупления (Лк. 2:36-38).

В Рим. 8:18-25 Павел в связи с чаяниями говорит об ожидающих с надеждой откровения сынов Божьих (Рим. 8:19), об ожидающих усыновления (Рим. 8:23). Мы «ожидаем и надеемся праведности от веры» (Гал. 5:5) и «блаженного упования», а именно, «явления славы» Господа нашего (Тит. 2:13). Павлу присущи одновременно уверенность и надежда, что Бог будет возмещен в нем, жизнью ли то или смертью (Флп. 1:20). Далее он выражает желание оставить этот мир и быть со Христом (Флп. 1:23).

Как в Ветхом Завете надежда связана с терпеливым ожиданием, так и в Новом Завете испытания порождают надежду (Рим. 5:3-4) и упование терпеливо (1 Фес. 1:3). Когда мы надеемся на что-то, мы ожидаем этого в терпении (Рим. 8:25; ср. Рим. 15:4).

В Ветхом Завете надежда ассоциируется с «уверенностью» и «обретением убежища». У Павла надежды тоже связаны с доверием. Он надеется послать Тимофея и уверен в Господе, что и сам скоро придет (Флп. 2:23-24). В Послании к евреям говорится о дерзновении и уповании (Евр. 3:6). Сходным образом, Павел связывает надежду и дерзновение (2 Кор. 3:12). В отрывке об уверенности, которую мы можем иметь относительно Божьих обетований, в Евр. 6:18-19 упоминается утешение, безопасный и крепкий якорь предлежащей нам надежды.

В параллель с ветхозаветными предметами ложных надежд Павел советует богатим уповать «не на богатство неверное» (1 Тим. 6:17). В дополнение к надеждам на Бога и Христа мы надеемся на спасение (1 Фес. 5:8), на славу Божью (Рим. 5:2; Кол. 1:27), на воскресение (Деян. 23:6; 24:15; 1 Фес. 4:13), на искупление тела нашего (Рим. 8:23), на праведность (Гал. 5:5), на вечную жизнь (Тит. 1:2; 3:7), на явление славы Иисуса (Тит. 2:13) и на то, что мы станем подобны Ему, когда Он явится (1 Ин. 3:2-3).

Из приведенного выше перечня очевидно, что, в отличие от Ветхого Завета, новозаветные надежды в первую очередь эсхатологичны. Появившись в конце ветхозаветного периода, надежда на воскресение мертвых в период между заветами возросла в

такой степени, что Павел может называть это воскресение «надеждой Израилевой» (Деян. 28:20; ср. Деян. 24:15; 26:6-8). Если наши надежды ограничены нашим нынешним существованием, то это весьма прискорбно (1 Кор. 15:19). Когда наши верующие друзья и близкие умирают, мы горюем — с надеждой на возвращение Христа, в отличие от неверующих, у которых нет надежды. Единственная оправданная надежда — на Иисуса: когда Он вернется, те верующие, которые умерли, и те, которые будут еще живы, получат нетленные тела, подобные телу воскресшего Господа (1 Кор. 15:20-23, 51-52; 1 Фес. 4:13-18).

Надежда — это правильный ответ на обетования Бога. Лучшим примером здесь служит Авраам. Он, хотя был очень стар, пребывал в уверенности, что Бог исполнит Свои обещания. «Он, сверх надежды, поверил с надеждою» (Рим. 4:18). Подобно Аврааму, можем довериться обещаниям Бога и мы, «прибегшие взяться за предлагающую надежду» (Евр. 6:18). В более общем смысле, нам указано, что Писания поддерживают надежду (Рим. 15:4). Источником надежды выступает также Святой Дух, ибо Его сила порождает изобилие надежд (Рим. 15:13). И наконец, надежды появляются как дар от Бога в благодати (2 Фес. 2:16).

Надежды порождают радость (Рим. 12:12), дерзновение (2 Кор. 3:12), веру и любовь (Кол. 1:4-5). Надежды также приводят к утешению; мы должны утешать друг друга, помня о воскресении (1 Фес. 4:18). Хотя самохвалство в нашем поведении недопустимо, мы можем хвалиться или торжествовать в надежде славы Божьей (Рим. 5:2; ср. Евр. 3:6).

Надежды имеют освящающее действие. Мы, имея упование на возвращение Христа, зная, что когда мы увидим Его, мы сделаемся подобны Ему, очищаем себя «так-как Он чист» (1 Ин. 3:3). Надеждами также поощряются добрые дела. Излагая свое учение о воскресении мертвых, Павел призывает своих читателей всегда преуспевать в деле Господнем, потому что труд этот «не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15:51-58).

Уильям Б. Нельсон-мл.

Литература: E. Hoffman, *Dictionary of New Testament Theology*, 2:238-46; P. S. Minear, *IDB*, 2:640-43; C. F. D. Moule, *The Meaning of Hope*; W. Zimmerli, *Man and His Hope in the Old Testament*.

НАЗНАЧАТЬ, ПОРУЧАТЬ

(APPOINT)

Ветхий Завет. Назначают обычно встречу, или, в другом значении, назначают на должность. При назначении встречи предполагается, что оговаривают ее обстоятельства (время, место или порядок). В богословии же основной смысл слова *назначать* — определение и посвящение людей, которым поручается нести особое служение для Господа и Его народа. Назначение может также подразумевать, что Бог при этом наделяет какими-то дарами или устанавливает законы и правила.

Посвящение на служение. Посвящение является особым типом назначения. Можно привести четыре примера: 1) посвящение Аарона и его сыновей (Исх. 28; 29); 2) посвящение левитов в качестве служителей Бога (Чис. 3 — 8); 3) избрание семидесяти старейшин для помощи Моисею (Чис. 11:24-25); 4) назначение преемника Моисея (Чис. 27).

Назначение семидесяти старейшин в помощь Моисею произошло по предложению Бога. Посвящение их заключалось в том, что они встали рядом с Моисеем и получили Дух, Который был на нем (Чис. 11:17-25). При посвящении Иисуса Навина ему было дано наставление перед лицом священника и всего общества (Чис. 27:18-23). Моисей возложил на Иисуса свою руку, символизируя этим передачу ему власти.

Важнейшее значение имеет посвящение Аарона и левитов. Только Аарон и его потомки могут служить священниками (Исх. 28:1), приносить жертвы (Чис. 8:1-7) и благословлять народ Израиля (Чис. 6:22-27). Аарон был помазан (Лев. 8:12) и облачен в особые одежды, ставшие прообразом одежды царей в период до плена (см. Исх. 28). Поскольку посвящением Аарона знаменовалось начало священства в Израиле, оно имело особое значение. Само событие и сопутствующие указания изложены во всех подробностях.

Дополнительно Аарону и его сынам предназначалось благословлять народ Израиля (Чис. 6:22-27). В сущности, это было благословением Самого Бога Своему народу, ведь Сам Бог приказал Аарону и его сынам призывать имя Господа на сынов Израилевых (Чис. 6:27).

Синоптические евангелия. Новозаветное назначение следует понимать в свете утверждений Иисуса о царстве, которое Он

предназначил для Своих последователей (Лк. 9 — 10). Новозаветным назначением нередко предусматривалось возложение рук.

Иисус выбирает двенадцать учеников, которые будут сопровождать Его и которых Он сможет рассылать с проповедью (Мк. 28:18-20). Это великое назначение было произведено на основании данной Христу власти (Мф. 28:18-20). А Тот, Кто предназначил Христу царство, Кто дал Ему власть, был Всемогущий Бог Отец.

Деяния. Матфей был избран большинством для того, чтобы заменить Иуду среди двенадцати апостолов (Деян. 1:12-26). Наиболее существенна ссылка на Варнаву и Павла и рукоположение ими после молитв и поста старейшин (пресвитеров) во всех церквях (Деян. 14:23).

В конце своего первого миссионерского путешествия Павел и Варнава рукоположили пресвитеров в новых общинах. В Деян. 14:23 остается неясность относительно того, кто назначал старейшин — апостолы или община. При наиболее естественном прочтении следует предположить, что это делали Павел и Варнава. Возможно, в существовавших обстоятельствах для выбора руководства была необходима апостольская мудрость, хотя не исключено и то, что сделанный апостолами выбор затем утверждался общиной (см. также Тит. 1:5).

В Деян. 26:16 Павел рассказывает о своей встрече с воскресшим Христом. Бог назначил или поставил Павла на служение. Это чрезвычайно величественное описание рисует перед нами образную картину того, как Бог встречает Павла и указывает ему Божий путь.

Дэвид С. Докери

НАКАЗАНИЕ

(PUNISHMENT)

Земное наказание. *Ветхий Завет.* В ранней истории Израиля вина и наказание понимались в общественном, коллективном смысле. Когда Ахан нарушил закон, взяв в Иерихоне из закланного, целое войско израильтян было разбито у Гая (Нав. 7:1-5). После того как преступление Ахана обнаружилось, вся его семья была побита камнями вместе с ним (Нав. 7:22-26). Грехи родителей могли наказываться в третьем и четвертом поколении (Исх. 20:5; 34:7; Вт. 5:9-10). Однако позже Господь раскрыл, что каждый должен сам отвечать за свою вину

(Вт. 24:16; 4 Цар. 14:6; Иер. 31:29-30; Иез. 18:1-4, 20).

Иногда наказание отмерялось непосредственно Богом, как в том случае, когда пролившиеся огонь и сера уничтожили Содом и Гоморру (Быт. 19:24-25), или когда земля разверзлась и поглотила тех, кто роптал во время скитаний в пустыне (Чис. 16:31-33). На уровне общенациональном Бог наказывал Свой народ руками других народов. Например, Ассирию называли жезлом Господнего гнева (Ис. 10:5). Большая часть преступлений и наказаний, однако, относилась к сфере израильской системы правосудия, основы которой были заложены в Пятикнижии.

Десять заповедей имеют аподиктическую, абсолютизированную форму, указывая на важнейшие требования закона в общих чертах, без спецификации наказаний. По вопросу конкретных нарушений и наказаний за них необходимо обратиться к праву казуистическому, толкующему закон на основе прецедентов. В нижеследующих абзацах рассматриваются и заповеди, и их толкование.

Первая и вторая заповедь касаются поклонения другим богам (Исх. 20:3-6). Поклонение иным богам, кроме Яхве, каралось смертной казнью (Исх. 22:20) через побитие камнями (Вт. 13:6-10). В особенности запрещалось поклонение Молоху, предполагающее принесение в жертву детей, за это тоже побивали камнями (Лев. 20:1-5). Сходным образом, следовало предавать смерти тех, кто пророчествовал именем иных богов или склонял израильтян к идолопоклонничеству (Вт. 13:1-5; 18:20). Запрещались и другие обряды языческих религий, такие как ворожба, вопрошание духов и вызывание мертвых, гадание, чародейство и прорицание (Лев. 19:26; 20:6; Вт. 18:10-11). Нельзя было оставить в живых ворожею (Исх. 22:18); за вызывание мертвых побивали камнями (Лев. 20:27).

Третья заповедь запрещает произносить имя Яхве напрасно (Исх. 20:7; Лев. 19:12; ср. Исх. 22:28 [синод. «начальника... не поноси»). Нарушителей побивали камнями (Лев. 24:10-23; по ложному обвинению в случае Навуфев, 3 Цар. 21:8-14).

Четвертая заповедь, о соблюдении дня субботнего (Исх. 20:8), тоже подразумевала смертную казнь (Исх. 31:14-14; 35:2). Пример ее исполнения можно найти в Чис.

15:32-36, где нарушитель был побит камнями.

Пятая заповедь требует уважения к родителям (Исх. 20:12). В соответствии с прецедентным правом смертная казнь назначалась тому, кто ударил (Исх. 21:15) или всего лишь злословил одного из родителей (Исх. 21:17; Лев. 20:9).

Шестая заповедь запрещает убийство (Исх. 20:13). Тех, кто убил преднамеренно, следовало казнить, в то время как совершившие неумышленное убийство могли укрыться в городах убежища (Исх. 21:12-14; Чис. 35:9-28; Вт. 19:4-13). Однако в случае драки двух мужчин, во время которой один из них нечаянно ударил беременную женщину, так что случился выкидыш, если женщина умирала, то виновного тоже следовало предать смерти (Исх. 21:22-25). И если владелец бодливого вола не стерег его, и вол забодал человека до смерти, то и вола, и владельца предавали смерти (Исх. 21:28-32). Убийство ночного вора не считалось виной (Исх. 22:2). Очевидно, лишение человека жизни было разрешено на войне и при приведении в исполнение смертных приговоров. Если человеку наносилось увечье, но он оставался жив, действовал *lex talionis*, закон равного возмездия: «глаз за глаз, зуб за зуб» (Исх. 21:24; Лев. 24:19; Вт. 19:21; Мф. 5:38). Суть была в том, чтобы сделать закон более беспристрастным, устанавливая принцип соответствия наказания преступлению.

Седьмая заповедь запрещает прелюбодеяние (Исх. 20:14). В Лев. 20:10 и Вт. 22:22-24 за это предусмотрено побитие камнями. Блудодейство было незаконным, но о наказании за него не говорится (Лев. 19:29; Вт. 23:17). Если мужчина насилует необрученную девицу, он должен был жениться на ней (без права на развод) и заплатить ее отцу выкуп, но иного наказания не предусматривалось (Вт. 22:28-29). В случае обольщения результат был тем же, за исключением того, что о разводе ничего не сказано, и отец имел право получить выкуп (вено), даже если не соглашался на брак (Исх. 22:16-17). Кровосмешение запрещалось (Лев. 20:11, 12, 14, 17, 19-21; Вт. 27:20, 22-23) и в определенных случаях каралось смертью через сожжение (Лев. 20:11, 14). За половые отношения между двумя мужчинами или между человеком и животным полагалась смерть (Исх. 22:19; Лев. 18:22-23; 20:13, 15-16).

Восьмая заповедь касается воровства (Исх. 20:15). Закон требует возмещения ущерба в превышенном размере (Исх. 22:1-4, 7; Лев. 6:4-5). Если вору нечем было заплатить, его можно было продать в рабство для уплаты за украденное (Исх. 22:3). Работоторговцев, похищающих людей, надлежало предавать смерти (Исх. 21:16; Вт. 24:7).

Девятая заповедь запрещает лжесвидетельство (Исх. 20:16). Что бы ни умышлял сделать невинному лжесвидетель, тот же самый вред следовало причинить ему самому (Вт. 19:15-19).

Десятая заповедь говорит о жадности по отношению к чужому (Исх. 20:17). Наказание не отмечено.

Новый Завет. Что было в Ветхом Завете, то осталось и в Новом. Бог иногда наказывал людей непосредственно, как в случае упавших бездыханными Анания и Сапфиры (Деян. 5:1-11), но это бывало редко. В отличие от Израиля Церковь не является народом. Поэтому у нее нет свода законов о преступлении и наказании. Эти вопросы остаются для урегулирования светским властям, которые установлены от Бога (Рим. 13:1-7). Тем не менее Иисус дал указания о церковной дисциплине. Если один верующий согрешит против другого, обиженный должен обличить виновного. Если обидчик не раскается, пострадавшему надлежит взять с собой одного или двух свидетелей и снова прийти к нему. Если и это не поможет, следует выдвинуть обвинение в церкви, которая может затем изгнать грешника (Мф. 18:15-17). Церкви дано право «связывать» и «разрешать», то есть определять, что запрещено, а что дозволено (Мф. 16:18-19; 18:18). Иллюстрацию к теме церковной дисциплины в случае вопиющей безнравственности можно обнаружить в 1 Кор. 5:1-5. Павел наставляет церковное собрание предать нарушителя сатане для измождения плоти, чтобы дух его можно было спасти. Речь здесь может идти об отлучении (отлученный от Церкви попадает во владения сатаны) или о смертельной болезни, овладевшей телом грешника. В любом случае, целью здесь является скорее искупление, чем наказание. Существует надежда, что, будучи предан сатане, грешник покается и вернется в паству, а в крайнем случае дух его попадет на небеса, несмотря на гибель плоти. Еще одной иллюстрацией могут служить Анания и Сапфи-

ра. Хотя поразил их смертью, по-видимому, Бог, произошло это в то время, когда Петр руководил и осуществлял суд в качестве представителя Бога (Деян. 5:1-11).

Вечное наказание. В Ветхом Завете понятие вечного наказания появляется в Дан. 12:2, где сказано, что нечестивые тоже воскреснут, но на вечное поругание и посрамление. В то время как худшим наказанием, которое могут назначить земные суды, является смерть, Иисус учил Своих последователей бояться не тех, кто может убить тело, а Бога, Который может после этого свергнуть их в геенну (Лк. 12:4-5). В Ис. 66:24 говорится о неумирающем черве и неугасающем огне — эти же образы Иисус использует для предостережения о геенне (Мк. 9:42-48). Иисус также называет геенну «тьмой внешней», где «плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12). Господь описывает не только вечное наказание для нечестивых, но и вечную жизнь для праведных, указывая, что и то, и другое не имеет конца (Мф. 25:46). Другие места Нового Завета созвучны этим представлениям (2 Фес. 1:9; Отк. 20:10-15). Точно так же, как Библия прибегает к земным образам в качестве символов для небесных блаженств, описание ада в виде пламени может быть метафорой для адских мук. Тем не менее муки ада настолько же реальны, как и небесная радость, даже если воображаемая нами картина не совсем точна.

Уильям Б. Нельсон-мл.

См. также: ВЕЧНОЕ НАКАЗАНИЕ; СУД; ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ; НАСТАВЛЕНИЕ.

Литература: W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*.

НАЛОЖНИЦА (CONCUBINE)

Женщина-рабыня, которая замещала жену и мать. Еврейское слово, означающее наложницу (*pilegesh*), представляет собой заимствование несемитского происхождения, которым обозначалось изначально чуждое Израилу понятие. Вавилонское и ассирийское право регулирует институт главных и второстепенных жен более основательно, чем законы Ветхого Завета. Исх. 21:7-11 рассматривался в качестве установления, регулирующего некоторые аспекты института наложниц, но в неявном виде.

Наложницы упоминаются в основном в ранней истории Израиля — в патриархальные времена, в период судей и ранней монархии, хотя некоторые из поздних царей

тоже имели наложниц. Наложницы не достигали такого же статуса, как жены, однако с ними нельзя было обращаться неправильно (Исх. 21:7-10), и другие мужчины (Быт. 35:22) не могли сожительствовать с ними безнаказанно (Быт. 49:3-4). Родив сыновей, наложницы, по-видимому, приобретали более высокий статус (по крайней мере, в таких случаях упоминаются их имена — Быт. 21:10; 22:24; 30:3; 36:12).

Сыновья наложниц иногда рассматривались как сонаследники с сыновьями жен. Оформлялось ли это женой, причислявшей сына к собственным сыновьям, или требовалось решение отца об усыновлении? Скудность информации не позволяет дать точный ответ на этот вопрос. По меньшей мере, в одном случае потенциальное право на наследство у сына наложницы, по-видимому, представляет собой угрозу для главной жены и ее сына (Быт. 21:10). В конце концов, Авраам оставил все наследство Исааку, а сыновьям наложниц лишь дал подарки (Быт. 25:6).

Текст Суд. 19 — 20 подразумевает, что используемая для описания отношений в официальном браке терминология применяется и в случае наложниц. Мужчина называется *мужем* наложницы (Суд. 19:3; 20:4), а отец этой женщины — его *тестем* (Суд. 19:9). Судя по некоторым свидетельствам, царские жены (наложницы?) передавались в качестве наследства следующему царю (2 Цар. 12:8). Поэтому посягательство на царских наложниц (2 Цар. 16:21-22) или даже намерение жениться на прислужнице бывшего царя (3 Цар. 2:13-22) могли рассматриваться как попытка лишить престольной власти ее законного обладателя (3 Цар. 2:22).

Обычай принятия наложницы в качестве «жены» использовали, чтобы обеспечить себе наследников мужского пола в случае бесплодия у жены (ср. Быт. 16; 35; 36). Вдобавок благодаря этому обычаю создавалась система социального обеспечения для семей бедняков, которые могли продавать своих дочерей в трудные времена (Исх. 21:7-10; Суд. 19:1). Представляется вполне уместным предположение, что обычай держать наложниц сохранялся для удовлетворения сексуальных потребностей мужчин и/или укрепления международных политических союзов. Тем не менее из-за недостатка внутренних данных для такого вывода следует обратиться к параллельным сви-

детельствам на древнем Ближнем Востоке. То, что благодаря наложницам увеличивалось количество детей, обычно не должно было усложнять схему наследования, зато давало семье больше рабочих рук и повышало ее благосостояние.

Дэвид Х. Энджелхарт

См. также: БРАК.

НАМЕРЕНИЯ

(PURPOSE)

Евр. *yā'aš*, греч. *boulē*

Ветхий Завет. Глагольный корень еврейского слова, переводимого как «намерения», имеет смысл «давать совет, обдумывать, намереваться, решать». Из пяти текстов, где встречается соответствующее существительное, в четырех говорится о намерениях Бога и в одном — о помыслах человеческого сердца (Пр. 19:21; 20:5; Ис. 46:10-11; Иер. 32:19). Замысел Бога неизблемо стоит вовек (Пс. 32:11); Его совет состоится (Ис. 46:10). То, что Бог задумал, то, к чему Он стремится, то, что Он предопределил и намерен осуществить, то, что Ему угодно, — все это, вместе взятое, составляет основу богословия истории. Бог находится в центре истории как Тот, Кто вершит ее. Он действует в соответствии с целью. Ничто не может помешать Его замыслу. Его намерения последовательно определяют то, что Он совершает в мире.

Два ключевых текста в Книге Исаии раскрывают, каким образом Бог осуществит Свой замысел об избавлении Своего народа от тьмы и угнетения. В Ис. 9:6 говорится о «Чудном, Советнике», Который воцарится на Давидовом престоле и укрепит его судом и правдою. Ис. 11:1, 2 указывает на «отрасль от корня Иессеева», на Кого почтит «дух совета и крепости».

Новый Завет. В то время как Давид послужил изволению Божию в качестве правителя Израиля (Деян. 13:36), фарисеи и законники отвергли волю Божью о себе и отказались принять Иоанново крещение (Лк. 7:30).

По предвечному замыслу и предведению Божию состоялось то, что Иисус был предан на смерть в руки беззаконных (Деян. 2:23). Его могущество и Его воля предопределили это решающее и необходимое событие истории спасения (Деян. 4:28).

Ключевым текстом является Еф. 1:9-11. Павел разъясняет, что Бог устраивает все — соединяет все под главою Христом —

по изволению воли Своей. Промысел Божий целиком обусловлен Его замыслом.

Павел понимает, что роль верующих как народа Божиего — это не нечаянность и не случайность, а часть божественного замысла от начала времен (Рим. 8:28-29). Замысел Божий характеризуется здесь такими словами, как «предузнал» и «предопределил».

То благо, которое Бог предопределил во Христе, в настоящее время начало реализовываться и достигнет своей полноты, когда Он соединит все под главою Христом. До тех пор, однако, Бог призывает Свой народ жить святой жизнью, соответствующей Его замыслу и Его благодати, — благодати, дарованной до начала времен во Христе Иисусе, но раскрытой ныне в явлении Спасителя.

Уолтер М. Даннетт

См. также: ПРЕДВЕДЕНИЕ; ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ; ПОБУЖДЕНИЕ.

НАРОДЫ, ПЛЕМЕНА, ЯЗЫЧНИКИ

(NATIONS, THE)

Ветхий Завет. Английское слово *nations* используется в *New International Version* для перевода нескольких еврейских терминов. Наиболее распространенный из них — *gôyim*, слово, которое, как считается, происходит от *gêw*, что означает «тело» человека и метонимически подразумевает собирательное «тело» народа.

Священнописатели еврейской Библии применяли термин *народы* по отношению к различным этническим образованиям, однако иногда его употребление весьма специфично. В Быт. 10 Израиль включен в перечень более чем семидесяти народов. В трех местах (Вт. 7:1; Нав. 3:10; 24:11) упоминаются семь народов, которые многочисленней и сильнее Израиля: хеттеи, гергесеи, аморреи, хананеи, ферезеи, евеи и иевусеи.

Ноевы законы, упомянутые в Быт. 9:1-17, понимались как минимальные требования, равнообязательные для всех народов, евреев и неевреев. Наставление «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 9:1, 7), разрешение есть любое мясо, хотя и без крови «с душою ее» (Быт. 9:3-5), и указание «кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека» (Быт. 9:6) были применимы ко всем народам во все времена. Очевидно, однако, что ветхозаветные священнописатели в целом считали другие

народы неспособными выполнять даже эти смягченные требования. Приблизительно в половине всех случаев упоминания других народов в Ветхом Завете о них говорится в негативном аспекте. Другие народы считаются оскверняющими землю (Лев. 18:28), они уподоблены «каплям из ведра» и «пылинке на весах» (Ис. 40:15), расцениваются как источник рабов и рабынь (Лев. 25:44). Негативные характеристики другим народам часто даются в сравнении с Израилем.

Действия других народов расцениваются как злые, однако сравнение между нечестивыми народами и богоизбранным Израилем, почти формальное, приобретает в 2 Пар. 33:9 иронические черты. Здесь зло, совершаемое жителями Иерусалима, которых сбивает на ложный путь Манассия, хуже зла, совершенного народами, которых Господь истребил от лица Израиля. Злые пути этих народов рассматриваются как источник соблазна для Израиля с его истинной верой. Притягательность зла Бог использует, чтобы испытать веру Своего избранного народа (Вт. 12:30; 29:18).

«Народы» упоминаются в поэтических параллелях как синоним нечестивых (Пс. 9:18) и врагов (Ис. 64:2), это лишнее свидетельство той низкой оценки, которую заслуживали у библейских священнописателей их соседи. И все же, другие народы нередко выступают орудием Бога. В Суд. 2:21-23 Господь, гневаясь на Израиль, позволяет народам, которые не были изгнаны Иисусом Навиным, остаться, чтобы искушать Израиль и узнать: «станут ли они держаться пути Господня и ходить по нему, как держались отцы их, или нет?».

Для пророков неспособность Израиля и Иуды противостоять враждебным народам служит свидетельством Божиего суда над Своим народом, а не свидетельством превосходства чужеземцев самих по себе. В Ветхом Завете использование Богом других народов в качестве Своего орудия лишь подтверждает, что для библейских священнописателей и Израиль, и другие народы находятся под верховной властью Бога.

В Ветхом Завете отношение к другим этническим группам обычно негативно и редко бывает положительным, однако «народы» могут выступать нейтральными свидетелями славы Божьей (1 Пар. 16; Пс. 44:18; Мал. 1:11), Божиего гнева (Ис. 12:4) и деяний Раба, Который страдал добровольно (Ис. 52:15). А еще в нескольких текстах

говорится об окончательном обращении всех народов (см. Иер. 16:19).

В период между заветами, как явствует из апокрифических книг, сохранялась пропасть между Израилем и «народами». При Маккавеях это обособление достигло максимума. Осквернение храма Антиохом IV и соответствующая реакция иудеев обостряют борьбу между иудаизмом и эллинистическими влияниями.

Новый Завет. В Новом Завете греческое слово *ethnos* переведено в *New International Version* как *nation(s)*, «народ(ы)», тридцать шесть раз, как *pagan(s)*, «язычник(и), безбожник(и), идолопоклонник(и)», восемь раз, как *Gentiles*, «неевреи, язычники», восемьдесят четыре раза и один раз как *heathen*, «язычники», «нечестивцы». Данный греческий термин употребляется в положительном смысле примерно в половине случаев; еще в одной четверти случаев смысл негативный, и в оставшейся четверти — нейтральный. Когда слово *ethnos* переведено как *nations*, его контекстуальный смысл скорее негативен. В сорока одном проценте случаев перевода слова *ethnos* как *nations* его смысл негативен, только в двадцати восьми процентах случаев позитивен и в тридцати одном проценте случаев нейтрален. Слово *ethnos* в значении *nations* по-прежнему отражает негативное отношение, присущее еще ветхозаветному словопотреблению.

Другие родственные термины — это *hellēn*, «Еллины», и *akrobusia* («необрезанные»), и в *New International Version* оба они переведены как *Gentiles*, «неевреи». Слово *hellēn* в буквальном смысле означает «эллинисты» или «греки», и переведено таким образом двадцать два раза. В *New International Version* слова *telesphoreō* и *ethnikos* переведены как *pagans*, «язычники». Слово *hellēn* может подразумевать неевреев как в культурном, так и в религиозном смысле (см. Рим. 1:14; 1 Кор. 1:22). Все эти термины отражают разграничение между евреями и неевреями в Палестине I столетия.

Иисус признавал это различие. В начале Своего служения Он обращался главным образом к Своим соотечественникам-евреям. И все-таки, даже сравнив неевреев с «псами» (Мк. 7:27), Иисус изгнал беса из дочери гречанки. Последние слова в Его служении, Великое поручение в Мф. 28:16-20, показывают, что Его миссия распространяется на «все народы».

В трудах апостола Павла нашли свое отражение противоречия между евреями и неевреями в общинах первых христиан. В Деян. 15:29 определены минимальные требования для нееврейских христиан — воздерживаться от: 1) пищи, принесенной в жертву идолам; 2) поедания) крови; 3) мяса задушенных животных; 4) половой распущенности. Предполагают, что эти правила — просто изложение Ноевых законов из Быт. 9. Требования, предъявляемые к еврейским и нееврейским христианам, ставили раннюю Церковь перед проблемой. Среди прочего, эту проблему высвечивает спор, произошедший между Петром и Павлом по вопросу о необходимости обрезания для нееврейских христиан (Гал. 2). Однако в конечном итоге, «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал. 3:28-29).

С богословской точки зрения, Библия указывает на симбиотическое сосуществование Божиего народа и других народов. С другими народами связаны угроза и обетование. Другие народы всегда были многочисленной богоизбранного народа. Их образ жизни, нередко предполагающий недозволенный ритуальный секс, представлял собой угрозу для Божиего народа, искушаемого их прирожденной испорченностью. Обетование другим народам заключалось в том, что они могут быть искуплены согласно замыслу их Творца. Изначальное намерение Господа состояло в том, чтобы все народы были благословенны. Так, призвание Авраама Богом предвосхищало то время, когда все народы верою станут Авраамовыми детьми. Для других народов, как и для этнических потомков Авраама, личность и дела Иисуса были действительно Благой Вестью, выступая средством для примирения с Богом и друг с другом. Таким образом, предназначение церкви заключалось в том, чтобы выйти из Палестины и охватить весь мир, выполняя эту миссию.

Кейт Н. Шовилл

См. также: ПРИШЕЛЕЦ; БЛИЖНИЙ.

Литература: D.L.Christensen, *ABD*, pp. 1037-49; K.R.Joines, *Mercer Dictionary of the Bible*, pp. 666-67; H.C.Kee, *Understanding the New Testament*; D.A.Smith, *Mercer Dictionary of the Bible*, p. 325; F.Stagg, *Mercer Dictionary of the Bible*, pp. 324-25.

НАСИЛИЕ см. ЖЕСТОКОСТЬ

НАСЛАЖДЕНИЕ см. УДОВОЛЬСТВИЕ

НАСЛЕДСТВО, НАСЛЕДИЕ, УДЕЛ, ЖРЕБИЙ, ДОСТОЯНИЕ

(INHERITANCE)

Законное наследование, подразумевающее фактическую собственность и имущество, полученное после смерти члена семьи. В то время как еврейские обычаи наследования предполагали кровное родство, в греческих и римских законах предусматривалась также передача семейной собственности наследнику по усыновлению. В Писании понятие наследия обобщено так, чтобы включить в него обретение духовных благословений и обетований Божьих.

Ветхий Завет. В Ветхом Завете в изобилии используются метафоры наследия. Связанные с наследством термины встречаются свыше двухсот раз, чаще всего в Книгах Чисел, Второзакония, Иисуса Навина и в Псалтири. При том что еврейские законы наследования были довольно конкретными и полными (Чис. 27:8-11), почти все упоминания наследства в Ветхом Завете имеют богословский, а не юридический характер.

В богословском смысле «наследовать» означает «получить неотчуждаемый дар» с акцентом на особые взаимоотношения между дарителем и получателем. В отличие от юридического наследования, даритель — Бог — не умирает, но дарует материальные и духовные благословения Своему народу.

Средоточием ветхозаветных представлений о наследстве является Божье обетование Аврааму. Земля ханаанская была передана ему и его потомкам в вечное владение (Быт. 12:7). Каждой семье в Израиле был отведен свой наследственный удел в качестве неотчуждаемой собственности (Нав. 13 — 22) и дано повеление владеть этой землей (Суд. 1:3). В ходе библейской истории Израиля для обетованного наследования выделился остаток праведных, который унаследует мир в свое вечное владение (Пс. 2:8; Ис. 54:3; Дан. 7:14).

На обетовании Ханаана в качестве наследия для Израиля основаны другие аспекты этого понятия. Народ Израиля назван наследием, уделом Божиим (3 Цар. 8:51, 53; Пс. 77:71; Ис. 19:25; Зах. 2:12), которого Бог никогда не оставит (Пс. 93:14). И наоборот, Господь назван наследием Израиля (Пс. 15:5). Благодаря привилегированному положению Израиля в качестве богоиз-

бранного народа он находится в центре Божьего замысла о благословениях.

Период между заветами. В период между заветами реальное осуществление этих обетований выглядело весьма отдаленным из-за господства персов, греков и римлян. Вступление в земельное наследство было отложено на будущее, и в центре внимания литературы периода между заветами лежит наследование вечной жизни и грядущей вселенной. Средоточием обетованного наследства было в меньшей степени возвышение нации в настоящем и в большей — личное приобщение каждого к грядущей жизни с Богом. Эта идея была развита в раввинистической литературе, где участие в наследии или приобщение к грядущему царству изображалось как главное устремление евреев. Существовало заметное разделение между теми, кто унаследует будущий мир (искупленными), и остальными (осужденными). Ко времени Нового Завета стало обычным делом, если человек спрашивал у рабби: «Что я должен сделать, чтобы унаследовать вечную жизнь?» (ср. Мф. 19:16).

Новый Завет. Историческая и юридическая обстановка I столетия характеризовалась целым рядом традиций наследования. Иудейские, греко-эллинистические и римские законы о наследовании существенно различались по своему содержанию и реализации соответствующих традиций. Тем не менее как и в Ветхом Завете, почти все случаи употребления относящихся к наследству терминов в Новом Завете имеют богословскую окраску (за единственным исключением Лк. 12:13).

Кто наследники? В Новом Завете в употреблении слов, связанных с наследством, доминируют три основных персонажа: Авраам, Иисус и верующий. В центре внимания Нового Завета остается Авраам как центральная фигура метафоры наследия. Изначальное обетование Аврааму земли Ханаанской (Евр. 11:8) расширено так, что включает в себя «мир» (Рим. 4:13). В то время как факт наследования Авраама не теряет своего значения, акцент перемещается на средства, благодаря которым он получает наследие: Божье обетование и вера Авраама, но не дела закона (Рим. 4:14; Гал. 3:18).

Вторым из главных наследников является Иисус Христос. Его особое положение в качестве Сына Божьего уникальным обра-

зом делает Его Божиим наследником. Он назван наследником всего (Евр. 1:2, 4), и на Нем сосредоточены обетования Божьего Царства (Мф. 21:38).

И наконец, для верующего в Христа наследие выступает естественным итогом оправдания: «Он спас нас... чтобы, оправдавшись Его благодатию, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни» (Тит. 3:5-7). Поскольку все верующие — дети Божьи, они с необходимостью являются наследниками Божьими (Рим. 8:17; Гал. 4:7). Поэтому верующие естественным образом становятся сонаследниками с Авраамом и Христом (Гал. 3:29). Они, как и Авраам, получают наследие благодаря своей вере (Рим. 4:13-14) и соучаствуют в наследовании с Христом как сыновья (Рим. 8:17).

Что наследуется? Во всем Новом Завете в качестве восхитительного обетования для верующих выступает просто «наследие» (Деян. 20:32; 26:18; Еф. 1:14, 18; Кол. 3:24). В общем случае это обетование означает обретение спасения (Евр. 1:14). Более конкретно наследие верующих описывается как вечное и счастливое существование с Богом. Верующим обещано наследство «нетленное, чистое, неувядаемое, хранящееся на небесах» (1 Пет. 1:4). Наследование «грядущего мира» обеспечено для всех тех, кто принадлежит к Божьей семье.

Апостол Павел прибегает к метафоре наследия чаще, чем любой другой священнописатель в Новом Завете. Для него предметом наследования выступает Царство Божье. Он никогда не указывает точно, в чем состоит для верующего наследие Царства, но с убежденностью настаивает, что неверующие Царства не наследуют (1 Кор. 6:9-10; Гал. 5:21; Еф. 5:5).

Библия не оставляет сомнений, что наследование вечной жизни равнозначно приобщению к Царству. В день суда праведные унаследуют Царство (Мф. 25:34), а незаконные пойдут в муку вечную (Мф. 25:46). Окончателюность отделения тех, кто не принадлежит к семье Божьей, явственно видна в том, что они лишаются доли в Божьем наследии.

Представления о наследии верующих раскрывают всю важность принадлежности верующих в Христа к семье Божьей. Для человека нет положения выше и нет

большого богатства, чем сделаться благодаря вере в Христа наследником Божьим.

Уильям Э. Браун

См. также: ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ; ВОЗДАНИЕ.

Литература: Е. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*.

НАСТАВЛЕНИЕ, ДИСЦИПЛИНА, НАКАЗАНИЕ (DISCIPLINE)

Идея Божьего наказания, а в конечном счете и представления общества и его руководителей, следящих за дисциплиной, ведут происхождение от дисциплины домашней (Вт. 21:18-21; Пр. 22:15; 23:13). Бог изображается в виде Отца, Который наставляет Своих детей (то есть народ, реже — отдельных людей) поступать правильно, подвергая их физическому наказанию (Вт. 8:5; Пр. 3:11-12). Ключевыми понятиями являются *наказание/наказать* (Лев. 26:18; Пс. 93:12 {синод. *вразумлять*, *наставлять*}; Ос. 7:12), *наставление* (Лев. 26:23 {синод. *исправиться*}; Вт. 4:36 {синод. *научить*}; Пр. 12:1), *вразумлять* (Иов 5:17; Пр. 6:23 {синод. *назидательные поучения*)). Хотя Бог применяет наказание к народу в целом, на общество в лице его руководителей возлагается ответственность применять правовой кодекс по отношению к отдельным лицам. В этом кодексе почти исключительно рассматриваются лишь серьезные преступления, которые требуют «истребления» преступника (вместо обычного перевоспитания {например, Лев. 17:4}), и приводится мало подробностей, касающихся менее значительных преступлений и исправительных дисциплинарных мер. Более того, поскольку Израиль еще не воспринимает себя в современном (или хотя бы новозаветном) смысле в качестве религиозного сообщества, заключенного в рамки более широкого социума, трудно провести различие между религиозной дисциплиной как таковой и ветхозаветным правовым кодексом. Зачатки ответственности среди верующих можно усмотреть в нескольких направлениях: удаление из собрания всего нечистого в обрядовом смысле (Исх. 12:14-20; Лев. 17:3-9), критерии признания пророков (Вт. 13:1-5; 18:15-22), а также указания о наставлении некоторых людей (Пр. 5:12-13; 9:7; 10:10; 19:25).

Новый Завет и личное наказание. Представление о наказании как внутрисемейном вразумлении сохраняется в Новом За-

вете (Еф. 6:4; 2 Тим. 2:25; Евр. 12:5-11). Вдобавок и сама концепция выводится из представлений эллинистов о христианской жизни как своего рода «упражнениях» в праведности (1 Кор. 9:24-27; 1 Тим. 4:7-8; Евр. 5:14). Сродни этим понятиям повторяющееся обетование, что наставления, служения окружающим и испытываемые страдания готовят верующего к великой праведности и вознаграждению на небесах (1 Пет. 2:18-21; Рим. 5:3-5; 2 Кор. 5:16-18; 2 Тим. 3:16).

Система наказаний в иудаизме и в ранней Церкви. Для христианских групп в новозаветный период были свойственны конкретные дисциплинарные меры. Павел, например, позаимствовал, как представляется, ряд понятий у некоторых иудейских групп, наподобие фарисеев, с чьими дисциплинарными обычаями был знаком лично. Подобные дисциплинарные системы развивались в период между заветами в рамках реформаторского движения среди тех иудеев, которые разрабатывали способы установить и поддерживать разграничение между собой и внешним миром.

В кумранской секте была выработана изощренная система наказаний, предназначенная для того, чтобы сохранять чистоту общины и порядок в ней. В систему входили официальная процедура вразумления, кратковременные ограничения в питании и отлучение от обрядовых трапез, а также долговременное изгнание. Раввинистическая традиция предполагает, что среди фарисеев распространено было наложение «запрета», временного состояния социальной изоляции, которым наказывались отступления от законов о ритуальной чистоте либо еретические взгляды и которое предназначалось для возвращения нарушителя в полноправные члены общины. Право налагать на кого-либо подобный запрет первоначально было только у синедриона, но за некоторое время до разрушения храма им стали пользоваться группы книжников. Раввинистические источники не дают ясной картины по вопросу полного исключения из фарисейской общины в новозаветный период, однако разумно будет предположить, что лица, не раскаявшиеся после наложения запрета, а также еретики наподобие христиан подвергались более суровому осуждению. Павел лично пять раз испытал суровые наказания, назначенные ему в синагоге за ересь — «по сорока ударов

без одного» (2 Кор. 11:24). По-видимому, количество ударов было снижено против сорока, предписанных во Вт. 25:2-3, с целью избежать возможной несправедливости в наказании.

Лк. 17:3-4 может в зачатке представлять собой формулу, первоначально ограниченную межличностными отношениями, — формулу «выговор, покаяние, прощение», которая в развернутом виде, то есть применительно к сообществу, встречается в Мф. 18:15-17. Сообщество в лице его руководителей вмешивается в ситуацию, когда межличностные отношения заходят в тупик; такое средство общественного воздействия, как изгнание, является крайней мерой. Эта обманчиво простая формула сочетает в себе цель — искупление — и соответствующие предосторожности с жесткими решениями в процессе осуществления прав общины и представляется основной более поздней новозаветной практикой.

Дисциплинарные меры в новозаветных церквях. Нам не хватает данных, чтобы выявить систему церковной дисциплины в новозаветный период или хотя бы в основанных Павлом церквях. Тем не менее вполне возможно составить себе некоторое представление о дисциплинарной практике ранних христианских церквей, проанализировав ключевые места из писаний Павла на предмет выявления элементов процедуры, поведения виновных и предполагаемых результатов.

В Гал. 6:1-5 подразумевается, что первые шаги по исправлению ошибочного поведения должны быть личными, конфиденциальными и мягкими (ср. 2 Кор. 2:5-11; Еф. 4:29-32; Кол. 3:12-13; 1 Фес. 5:14-15). Этот акцент на смирении и готовности простить со стороны того, кто вразумляет, приводит на ум поучения Иисуса (Мф. 7:1-5; 18:21-35). Представление о строгом самоконтроле и стремлении добиться сердечного согласия, практически отсутствующее в кумранских и раввинистических источниках, чрезвычайно распространено в писаниях Павла. И действительно, дисциплинарная практика Павла решительно характеризуется исправительными, а не карательными мерами, и только при том условии, что они с начала до конца осуществляются с чисто-сердечным желанием добра оступившемуся.

Отдельные проступки или упрямство некоторых нарушителей требуют, чтобы дело

рассматривалось более широкими кругами верующих и их руководителями. Наставление «имейте на замечании» (2 Фес. 3:14) тех, кто не слушает увещаний, может быть понято как указание «вести записи» о таких людях (ср. «обращайте внимание {синод. *остерегайтесь*} на производящих разделение и соблазны», Рим. 16:17). Эта формальная мера, принятая в Кумране, могла оказаться приемлемой в случае более серьезных проступков, особенно если накопление свидетельств должно было повлечь за собой дальнейшие действия. Глаголы *обличать* и *наставлять* распространены терминами в пастырских посланиях, причем они могут относиться, скорее, к вероучительным разъяснениям со стороны руководителей общины (1 Тим. 5:20; 2 Тим. 2:25-26; 4:2; Тит. 1:9, 13; 2:15). Замечания или обличения со стороны руководителей общины могут представлять собой «свидетельства», необходимые в случае еретика в Тит. 3:10-11 {синод. «вразумления»} или пресвитера в 1 Тим. 5:19. Павел приравнивает свидетельство к предупреждению, когда пишет о своем предстоящем третьем визите к коринфянам (2 Кор. 13:1-2). Неясно, может ли предупреждение пониматься как свидетельство постфактум, но вполне вероятно, что это — намеренная гибкость процедуры, выработанная для того, чтобы избежать юридических сложностей кумранских сектантов и фарисеев. Это также помогает апостолу и его представителям без затруднений улаживать дело с незрелыми и зачастую любящими поспорить местными общинами.

Анализ ключевых мест не позволяет с уверенностью утверждать, что дисциплинарные меры в новозаветный период постепенно становились более централизованными и официальными. Скорее представляется, что нормой была передача дела в более высокие инстанции общинной иерархии пропорционально серьезности случая. Так, мы видим, что распространенные мелкие проступки исправляются всеми верующими в индивидуальном порядке (Гал. 6:1-5 и параллельные); предупреждения обычно выносятся общиной (Рим. 16:17; 2 Фес. 3:6-15); к раскольников и пресвитерам дисциплинарные меры принимаются представителями апостола (1 Тим. 5:19-22; 2 Тим. 2:25-26; Тит. 3:10-11), а наиболее серьезные случаи разбирает сам апостол (2 Кор. 13:1-2; 1 Тим. 1:19-20; возможно,

1 Кор. 5:3-5; ср. Деян. 5:1-11; 8:20-24). Надо признать, что свидетельства слишком редки, чтобы настаивать на определенной структуре. Возможно также, что, как и в случае с кумранской общиной, группа действовала через поместных руководителей, когда проблема заслуживала их внимания, а начальство, еще более авторитетное, наподобие Павла и его представителей, вмешивалось, если это считалось необходимым. Как и в случае последовательности «свидетельство — предупреждение», гибкая адаптация тогдашней иудейской практики соответствовала духу бурно развивающегося движения и эпизодическим уклонам его руководителей на местах.

Если заблуждающийся не внимал предупреждению (предупреждениям) или совершал более серьезный проступок, возникала необходимость в социальной изоляции. Выражения, употребляемые в Новом Завете при обозначении этой мысли, не позволяют уточнить, что имеется в виду. В Мф. 18:17 сообществу указано рассматривать нарушителя как «язычника или мытаря». В Рим. 16:17 верующие призваны «остерегаться производящих разделение и соблазны»; в 1 Кор. 5:11 и во 2 Фес. 3:14 сказано одинаково — «не сообщаться» с нарушителями; а 2 Фес. 3:6 наставляет «удаляться» от бесчинствующих. 1 Кор. 5:11 несколько конкретней, в нем верующим предписывается не принимать пищу вместе с нарушителями дисциплины (ср. 2 Ин. 1:10-11). Это напоминает фарисейский запрет, согласно которому нарушитель оказывался изолированным от всего общества, за исключением ближайших родственников. Как и в случае такого запрета, нарушитель чувствует себя пристыженным (2 Фес. 3:14), а затем, когда докажет свое раскаяние (неясно, каким образом), может вернуться «как брат» (2 Фес. 3:15; ср. 2 Кор. 2:5-11; Гал. 6:1).

В некоторых случаях кажется, что Павел заходит дальше мер, призванных не довести дело до окончательного исключения провинившегося из общины. В этом отношении ключевое место — 1 Кор. 5:1-5, где Павел, разбирая случай кровосмешения, велит предать этого человека сатане (то же выражение использовано в 1 Тим. 1:20). Известно, что ранняя Церковь полагала, что владения сатаны — повсюду, кроме сообщества верующих (2 Кор. 4:4; Гал. 1:4; Еф. 2:2), и здесь Павел подразумевает исключение из общины. То, что подобный при-

говор является исправительным, подтверждается следующим фактом: Павел в 1 Кор. 5:5 сопровождает его пожеланием, чтобы дух провинившегося был спасен «в день Господа»; сходным образом, в 1 Тим. 1:20 говорится: «Таковы Именей и Александр, которых я предал сатане, чтоб они научились не богоульствовать». Слова в 1 Кор. 5:5 — «во измождение плоти» — неоднозначны. Они почти наверняка обозначают физические мучения, но неясно, будет ли жизнь страдающего сохранена благодаря раскаянию.

Примеры поведения, приводившего к принятию дисциплинарных мер. Проблемой для Павла были уклоны в вероучении, в результате которых возникали разделения в сообществе (1 Кор. 1:10-11; 11:18-19; ср. Евр. 12:15); и дисциплинарные меры, упомянутые в Рим. 16:17 и во 2 Кор. 13:1-2, представляются ответом на раскол, вызванный иновериями (ср. Гал. 5:2-12). В пастырских посланиях эта забота доминирует, и 1 Тим. 1:20 недвусмысленно об этом говорит. Опасность ересей и возникающих в результате разделений вполне очевидна для здоровья местных общин и всего движения в целом. Однако не очень ясно, до какой степени могут быть терпимы заблуждения, не вызывающие раскол. О нравственных отклонениях речь идет в двух наиболее длинных отрывках — во 2 Фес. 3:6-15 и в 1 Кор. 5:1-13 (стих 1 Тим. 5:19-22 неоднозначен; ср. Иак. 5:19-20 и 1 Ин. 5:16-17). Обвинение, что в Фессалониках некоторые «ничего не делают», многими воспринимается как ссылка на бездействие в ожидании близкой парусии, но более вероятно, что указания Павла соответствуют типичной социальной ситуации в большом портовом городе, когда многие рабочие подолгу остаются без работы и зависят от работодателей. В рамках общины верующих, по-видимому, кое-кто начинал полагаться на христианскую доброту патронов, и системе угрожала опасность нахлебничества, взаимных обид и разделений (что, возможно, отражено в 1 Кор. 11:18-19). В 1 Кор. 5 Павла, очевидно, беспокоили *porneia* или грехи на половой почве (1 Кор. 5:1, 9, 11), но он также осуждает всех, кто грешит, «называясь братом» (ср. просто «брата» во 2 Фес. 3:15), тех, кто остается «лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником». То, что в 1 Кор. 6:9-10 этот перечень дополнен, при-

чем с особым акцентом на половых и имущественных преступлениях, подтверждает, что составлен он не произвольно, по образцам тогдашних моралистов, и вполне целенаправленно указывает на грехи коринфян. Разумеется, это не единственные правонарушения, требующие дисциплинарных мер (ср. Гал. 5:19-21), просто для коринфян они были особенно опасны. Хотя в перечне не уточняется глубина греха, он призывает к очень строгой нравственной ответственности. Причина такого этического ригоризма подразумевается ссылкой Павла на Вт. 17:7: «извергните развратного из среды вас» (1 Кор. 5:13). Противоположностью разврата для Павла выступает не обрядовая чистота, а святость в смысле исполненной Духом жизни каждого члена единого сообщества. Отклонения от святости замедляют рост всего тела или подействуют как старая закваска, которая «заквасит все тесто».

Результаты дисциплинарных мер в сообществе. По отношению к отдельному нарушителю новозаветная практика с очевидностью была предназначена для того, чтобы вызвать раскаяние в атмосфере поддержки и прощения. Что касается целых групп, то установлением ответственности ее членов с помощью дисциплинарных мер сохранялось нравственное здоровье всей общины. Все эти принципы хотя бы в некоторой степени присутствовали в тогдашней иудейской практике, которая, по-видимому, была перенята ранней Церковью, пусть и в менее систематизированной форме. Уникальным и потенциально очень сильным аспектом новозаветной системы наказаний является привнесение в дисциплинарную практику христианской любви. Флп. 2:1-5 хотя и не касается дисциплины непосредственно, сжато выражает именно те принципы, которые подразумеваются в разбросанных ссылках на эту тему. Побудительная сила любви, общение духа, смиренность — то есть чувствования Христовы — и являются тем, благодаря чему возможно пробудить в другом человеке ответственность. Итак, ключом к эффективности дисциплины является ее рефлексивная составляющая, взаимное сочувствие. Тот, кто вправе возлагать ответственность на других, сам обязан быть человеколюбивым. И если в сообществе верующих это так, тогда изоляция нарушителя будет убедительной мерой исправления; благодаря

власти сообщества убеждать и наказывать человек вернется к послушанию и общению. Способность сообщества проявлять любовь в преображенной Духом жизни представляет собой неотразимо привлекательную силу.

Томас Э. Шмидт

См. также: ЦЕРКОВЬ; ЭТИКА.

Литература: W. D. Davies and D. Allen, *Matthew 8-18*; G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*; G. Forkman, *The Limits of the Religious Community*; G. W. H. Lampe, *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, pp. 337-61; C. J. Roetzel, *Judgment in the Community*; C. A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*.

НАУМ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(NANUM, THEOLOGY OF)

Книга пророка Наума — та часть Библии, которую христиане зачастую предпочитают пропустить. Прежде всего, это одна из самых коротких книг малых пророков, и она остается в тени из-за книги пророка Михея, которая ей предшествует и содержит несколько широко известных мессианских пророчеств. Книга Наума может вызывать неприязнь и даже отвращение у христиан, знакомых с наставлениями Иисуса о том, чтобы подставлять другую щеку (Мф. 5:39) и возвращать меч в его место (Мф. 26:52). В конце концов, пророк открыто ликует по поводу падения Ниневии и гибели ее обитателей. Однако структура книги в полном согласии с ее содержанием стремится передать богословское откровение, не теряющее своего значения и способное подвигнуть современных христиан на более глубокую веру и послушание.

Книга Наума в контексте Ветхого Завета. Книга Наума не могла быть написана ранее 663 г. до Р. Х., потому что в ней упоминается падение Фив (Наум 3:8 {синод. «Но-Аммон»}), которое произошло в это время. Если воспринимать книгу как серьезное пророчество, то она обнародована была, вероятно, до 612 г. до Р. Х., когда Ниневия захватили вторгшиеся войска вавилонян и мидийцев. Возможно, для датировки имеет значение и то, что ассирийцы в Наум 1:12 названы «безопасными». Это определение может указывать на дату ранее 626 г. до Р. Х., когда уязвимость Ассирии для всех стала очевидной.

Итак, исторический контекст книги просматривается весьма отчетливо, по крайней мере, схематически. К середине VII столетия до Р. Х. Ассирия уже несколько веков доминировала на Ближнем Востоке. Не-

скрываемый гнев Наума вполне понятен на фоне жестокого угнетения ассирией Божьего народа, как, впрочем, и многих других.

Книга начинается с хвалебной песни, превозносящей Бога как божественного Воителя. Эта песнь во многом совпадает с победными песнями в Псалтири (Пс. 23; 67; 95; 97). Она восхваляет Господа, несущего суд Своим врагам (Наум 1:2-6) и спасение Своему народу (Наум 1:7-8). В этом месте книги враги Бога и Его народ еще не названы по имени, а описаны лишь в общих чертах.

Тема спасения и суда продолжается в следующем крупном разделе пророчества (Наум 1:9 — 2:2), где священнописатель выстраивает величественную череду пророчеств о суде и спасении. Те, кому предназначены спасение и суд, по-прежнему не названы (за исключением Иудеи в Наум 1:15 {синод. также «Ниневия» и «Ассур» в Наум 1:8, 14}), и во всем разделе превалируют местоимения второго лица. И пока действующие лица точно не названы, внимание читателя не ослабевает, а ощущение неопределенности придает повествованию драматизм. Пророчества спасения находим в Наум 1:12-13, 15; 2:2, а пророчества суда — в Наум 1:9-11, 14; 2:1. Эти перекликающиеся пророчества суда и спасения сменяются пророческим видением, в котором Наум описывает грядущее падение города глазами очевидца. Он видит вторгающиеся колесницы (Наум 2:4), идущие на приступ войска (Наум 2:5), разрушение городских ворот и дворца (Наум 2:6), а затем разграбление города (Наум 2:9).

Изображенное таким образом падение города сопровождается издевками и проклятиями, адресованными ниневитянам. Некогда гордый лев города остался ныне без добычи (Наум 2:11-13). Город сравнивается с блудницей, схваченной и подвергнутой публичному поруганию (Наум 3:4-6). Второй из этих метафорических насмешек предшествует проречение о ждущем Ниневию горе (Наум 3:1-3). Истоки этого пророчества кроются в похоронном обряде, однако в данном случае не выражено и тени сочувствия, словно и нет никакой утраты. Единственная цель — угрозы и проклятия. Ниневия полна убийства (Наум 3:1).

Метафорические насмешки сменяются насмешками историческими. Ниневия считает себя неуязвимой, но ведь так думали и Фивы, однако известно, что случилось с

этим бастионом египетского могущества (Наум 3:8-10).

В следующем разделе одно оскорбление следует за другим (Наум 3:11-15). Все укрепления Ниневии «подобны смоковнице со спелыми плодами», которые легко съесть, а воины ее — как женщины. Наум завершает длинную череду насмешек сравнением Ассирии с полчищами саранчи (Наум 3:15-17). В Библии саранча выступает орудием уничтожения и упоминается при описании опустошительных вторжений (см. Иоиш 1:2-12; 2:1-11). Здесь используется другая характерная особенность саранчи — ее полчища способны внезапно рассеяться и улететь.

Заканчивается книга погребальной песнью (Наум 3:18-19). Калейдоскоп отрывистых видений, военных бедствий и язвительных оскорблений уступает место траурной сдержанности. Как и пророчества о суде, эта погребальная песнь ведет свое происхождение от похоронного обряда. Однако на этих похоронах царит чувство облегчения и торжества, а не печаль и сострадание.

Наум несет своим современникам весть от Бога о Его взаимоотношениях с Его народом: Бог — это воитель, пришедший освободить Свой народ от гнета нечестивой Ассирии. В иных случаях Бог проявлял сострадание к жителям этого города, но сейчас настало время суда для врагов Бога и спасения для Его народа.

Книга Наума с точки зрения Нового Завета. Богословское значение данной книги для христианской церкви зачастую недооценивается. Ее пророчества выглядят слишком односторонними. Наум предрекает горестную судьбу ассирийцам, народу далекого прошлого. Актуальность книги для современности трудноуловима.

Пристальное изучение структуры книги возвращает нас к ее началу. Конкретные обращения к Иудее и Ассирии Наум предваряет величальной песнью, в которой Бог представлен небесным воителем, несущим спасение и суд (Наум 1:2-8). Такое изображение Бога актуально для всех эпох: Он — воитель, Который судит зло.

Таким образом, Книга Наума гармонично вписывается в развертывающуюся драму военных действий Бога: об этом Библия повествует, начиная от Книги Исход и до Откровения Иоанна. Ко временам Наума израильтяне уже хорошо знали о роли Бога как небесного воителя. Бог освободил их

праотцов от порабощения и свершил над египтянами суд при Чермном море. Он также обрушил праведный суд на Свой народ в дни юности Самуила и при пленении Северного царства.

Тема божественного воителя в Новом Завете продолжает мотивы, с которыми мы встречаемся в Ветхом Завете. В конце ветхозаветной эпохи пророки предвидят пришествие могучего и воинственного освободителя (Зах. 14), который избавит народ Израиля от его угнетателей. Иоанн Креститель говорит о близящемся пришествии такого Мессии: «Порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния, и не думайте говорить в себе: “отец у нас Авраам”; ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму; уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф. 3:7-10). Однако когда явился Иисус, Он не соответствовал ожиданиям Иоанна. Вместо того чтобы нести суд, немедленный и грозный, Иисус исцелял недужных и изгонял бесов. Позже, когда Иоанн находился в темнице, он начал сомневаться в тождественности Иисуса; поэтому Иоанн послал двух учеников спросить Иисуса (Мф. 11:1-19). Иисус в ответ продолжил исцеления и изгнания бесов. Своими действиями Иисус давал понять Иоанну, что Он — тот божественный Воитель, Которого ожидает Иоанн. Характер войны, однако, был много серьезнее и принципиальнее, чем представлял себе Иоанн. Иисус начал войну священную не против израильских врагов из плоти и крови, а против самого сатаны. Кульминацией этой войны стали распятие, воскресение и вознесение Иисуса (Еф. 4:7-13; Кол. 2:13-16), которые означали Его победу над сатаной.

Хотя на кресте была одержана победа, война не прекратится до конца времени. Так, Церковь даже сегодня борется с сатаной и злом. Как народу Ветхого Завета было наказано вести войну с хананеями, так нам заповедано противостоять дьяволу (Еф. 6:10-20).

Наум изображает Бога Воителем, Который сражается за Свой народ. Как и новозаветные христиане, мы знаем, что Иисус Христос укрепляет Церковь для борьбы даже в наши дни. Чтение Книги Наума наряду с Книгой Откровения напоминает нам, что Иисус Христос снова придет в конце

времени, чтобы положить конец всякому злу, духовному и земному (Отк. 19:11-21).

Тремпер Лонгман III

См. также: ИЗРАИЛЬ; ПРОРОК.

Литература: D.W. Baker, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: An Introduction and Commentary*; K. J. Cathcart, *Biblical Studies in Contemporary Thought: The Tenth Anniversary Commemorative Volume of Trinity College Bible Institute 1966-1975*, pp. 68-76; idem, *CBQ* 35 (1973): 179-87; T. H. Glasson, *ExpT* 81 (1969-70): 54-55; W. C. Graham, *AsJSL* 44 (1927-28): 37-48; D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*; W. Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle*; B. O. Long, *JBL* 95 (1976): 230-54; T. Longman III, *WTJ* 44 (1982): 290-307; idem, *JETS* 27 (1984): 267-74; idem, *Reformed Theological Journal* 1 (1985): 13-24; idem, *The Minor Prophets*, vol. 2; J. M. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Micah, Zephaniah, and Nahum*.

НАЧАЛЬНИК см. БЛЮСТИТЕЛЬ

НАЧЕРТАНИЕ ЗВЕРЯ

(MARK OF THE BEAST)

В Отк. 16:2; 19:20 упоминается «начертание зверя» как знак, отмечающий тех, кто поклоняется зверю, выходящему из моря (Отк. 13:1). Под этим зверем обычно понимают антихриста. Начертание зверя впервые упоминается в Отк. 13:16-17, где оно полагается на людей зверем, выходящим из земли (Отк. 13:11). Этот второй зверь — лжепророк (Отк. 19:20), который принуждает людей поклоняться антихристу и метит тех, кто поклонился, своим начертанием. Такое начертание эквивалентно имени или числу зверя (Отк. 13:17; ср. Отк. 14:11). Число же зверя названо как 666 (Отк. 13:18).

Термин *начертание* не выделен в Библии каким-то особым словоупотреблением, за исключением этой его связи со зверем. Греческое слово *charagma* чаще всего подразумевало оттиск — печать на документах или при чеканке. Хорошо известно, что словом *charagma* именовали государственную печать Римской империи, на протяжении I и II столетий по Р. Х. скреплявшую официальные документы. В Септуагинте термин этот не встречается, незначительно и его употребление отцами церкви. В Новом Завете единственный случай употребления слова *charagma* за пределами Откровения — это Деян. 17:29, где так названа резьба на камне, «получившем образ от искусства». Более распространенный термин для обозначения «метки» или «клейма» — слово *stigma*, имеющее формы глагола и существительного. В древнем мире клеймение и нанесение меток были распространены и даже связывались с религиозными об-

рядами. Практиковались религиозные татуировки (ср. Лукиан *Syr. Dea* 59; Геродот 2.113). В 3 Мак. 2:21 повествуется о случае, когда Птолемей Филогатор I (217 г. до Р. Х.) выжигал на теле иудеев символ греческого культа Диониса — лист плюща. «Знамение» Каина из Быт. 4:15 в Септуагинте переведено как *sêmeion*, что означает «знак, метка». В высказывании Павла о том, что он носит на теле «язвы» Господа Иисуса (Гал. 6:17), используется слово *stigma*, а не *charagma*.

Контекстуальный смысл клеймения тех, кто поклоняется зверю, может быть выявлен с учетом переключки данного мотива с мотивом печати на челах поклоняющихся Агнцу (Отк. 7:3; 14:1). Это противопоставление особо отмечено в Отк. 20:4, где замученные за свидетельство Иисуса оживают, чтобы царствовать с Христом. Итак, начертание и печать образно выделяют две категории людей, о которых идет речь в повествовании.

Трудность при истолковании смысла «начертания зверя» заключается в выявлении того, какого ответа ожидает Иоанн на свое предложение счесть «число зверя» в Отк. 13:18. Переход от числа к имени — это известная в древности задача, имеющая еврейское название *gematria* и греческое *isopsephia*. В древности во многих языках буквы алфавита использовались для обозначения чисел. Числовое значение букв было общеизвестным. К шифру такого рода прибегали, когда, говоря о чем-то, хотели скрыть имя человека, о котором шла речь. Распространенный пример в этой связи — надпись из Помпеи (79 г. по Р. Х.): «Я люблю ту, чье число 545». Только те, кто знал имя или хотя бы перечень возможных имен, могли разгадать эту загадку. В апокалиптических пророчествах Сивиллы упоминается число 888, числовой эквивалент имени *Iêsous* (греческое написание «Иисус»), — это зашифрованная ссылка на Христа, воплощенного Бога. Таким образом, Иоанн вправе был ожидать, что его читатели разгадают эту загадку, что предполагало общеизвестность лиц, которых могла подразумевать эта закодированная ссылка.

История толкования числа 666 как зашифрованного имени конкретного человека свелась к нескончаемым спекуляциям. Одним из наиболее вероятных кандидатов считается Нерон, римский император I сто-

летия по Р. Х. Редко встречающаяся форма его имени *Neron Caesar*, которая в написании на иврите выглядит как *nrwn qsr*, соответствует числу 666 (nun=50, resh=200, waw=6, nun=50, qof=100, samech=60 и resh=200, итого 666). Эта редкая форма имени Нерона действительно встречается в свитках из Кумрана на арамейском языке (ср. употребление Иоанном еврейских слов в Отк. 9:11; 16:16). Следует также отметить, что в греческих рукописях Нового Завета встречается вариант, в котором данное число читается как 616, а не как 666. Перевод нормативного имени *Nero Caesar* в еврейскую запись *nrw qsr* дает число 616. Более того, вера в то, что Нерон воскрес как антихрист, известна с I века по Р. Х. (ср. 5-ю книгу Сивиллы) до времен Августина, который упоминает о подобных верованиях в своем труде «О граде Божием».

Ириней, однако, писавший в том же столетии, что и апостол Иоанн, не упоминал о Нероне. Он предложил множество вариантов, в том числе *lateinos* (30 + 1 + 300 + 5 + 10 + 50 + 70 + 200 = 666), что означает «Латин», то есть римский властитель, а также *teitan*, римское имя, которым он был зачарован («Против ересей» 5.29-30). Некоторые современные ученые отмечают, что данное число можно с тем же успехом связать и с Вавилоном и Нимродом. С помощью изощренных вычислений этот список творческих дополнений в эпоху современных катаклизмов (например, во время Второй мировой войны главным кандидатом был Гитлер).

Не исключено, что Иоанн просто отвел этому числу роль символического обозначения для всего того, что воплощают собою зверь и поклоняющиеся ему: человечество в своем последнем восстании против Бога, Агнца и Его последователей. В Отк. 13:18 Иоанн разъясняет, что число 666 — число человеческое. Общеприняты представления о числе 7 как символе законченности или совершенства. Число 6, которому до семерки не хватает единицы, вполне может символизировать лишенное совершенства человечество. Ириней отмечает, что воздвигнутый Навуходоносором идол имел 60 локтей в высоту и 6 локтей в поперечнике. Число 666 вполне может символизировать несовершенство человека, а утроение цифры может даже подразумевать нечестивое единство дракона, антихриста и лжепророка. Принадлежность тех, кто поклоняется

Агнцу, и тех, кто поклоняется зверю, для наблюдателя, будь то в I столетии или в эсхатологическом будущем, самоочевидна. Такое видение призывало Иоанна и его читателей различать дух человеческой греховности, который сопутствует антихристу, а не расшифровывать его личину.

Гэри Т. Медорз

См. также: ЧИСЛА: СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ; ОТКРОВЕНИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*; I. T. Beckwith, *The Apocalypse of John*; M. E. Boring, *Revelation*; G. A. Deissmann, *Bible Studies*; G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*; J. Massyngberde Ford, *Revelation*; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*; H. B. Swete, *Commentary on Revelation*; J. Swete, *Revelation*.

НЕБО, НЕБЕСА, НЕБЕСНОЕ

(HEAVEN, HEAVENS, HEAVENLIES)

Небо есть сотворенная реальность вне земли. Под «небом и землей» (Быт. 1:1) подразумевается все творение, то, что мы называем вселенной. Бог не нуждается в небе для Своего существования. Он — самосущий и бесконечный. Местоположение — это адаптация Бога для Его конечных созданий. Бог трансцендентен не только по отношению к земле, но и по отношению к небесам тоже.

Слово *небо* обозначает два взаимосвязанных и обширных понятия — физическую реальность вне земли и духовную реальность, в которой обитает Бог. Это слово нередко встречается во множественном числе. Почти единственное обозначение неба в Ветхом Завете, *šāmayîm*, усилено множественным числом и буквально переводилось бы как «высоты» или «высокие места». Яхве, следовательно, — «Бог Всевышний» (Быт. 14:18-20; Пс. 17:14). Из двукрат восьми десяти четырех случаев употребления новозаветного соответствия этого слова, *ouranos* (буквально: «то, что поднято»), около трети — во множественном числе.

Небо в физическом смысле. Древние различали две области физического неба, воспринимаемого чувствами. Ближайшим небом была прилегающая атмосфера, где летают «птицы небесные» (3 Цар. 21:10). В этом атмосферном небе имеют место погодные явления, в том числе дождь (Вт. 11:11; Деян. 14:17), снег (Ис. 55:10), роса (Дан. 4:20), иней (Иов 38:29), ветер (Пс. 134:7), облачность (Пс. 146:8), гром (1 Цар. 2:10) и град (Иов 38:22). За атмосферным небом находится горнее небо, называемое также «небосводом» или «твердь» (Быт. 1:8). На

этом небе располагаются небесные светила — звезды, подчиняющиеся своим «установкам» (Иер. 33:25; Наум 3:16), а также солнце и луна (Быт. 1:14-16). Незыблемость горного неба породила описывающие его фигуры речи. Так, например, оно имеет окна (4 Цар. 7:2), основания (2 Цар. 22:8), врата (Быт. 28:17), границы (Вт. 4:32) и край (Неем. 1:9); оно подобно ткани или шатру (Ис. 40:22).

Бог использует атмосферное и горнее небо при раскрытии Себя людям. Во-первых, небо свидетельствует, что прославленный Бог существует. «Небеса проповедают славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18:2; Рим. 1:19-20). Более того, смена времен года, благодаря которой появляется поддерживающая жизнь пища, свидетельствует перед верующими о Боге.

Во-вторых, на небе находятся знаки, подтверждающие обетования Бога. Радуга означает, что Бог больше никогда не будет уничтожать мир в потопе (Быт. 9:12-16). Бесчисленность звезд — наглядный пример того, как изобильно будет исполнение завета Бога с Авраамом (Быт. 22:17; Исх. 32:13; Вт. 1:10; 1 Пар. 27:23; Неем. 9:23).

В-третьих, с небес исходят знамения Божьи. С неба низвергается огонь, как для суда (Быт. 19:24), так и в знак благоугодности жертвы (1 Пар. 21:26; 3 Цар. 18:38-39). Бог дает израильтянам «хлеб с неба» во время их скитаний в пустыне (Исх. 16:4). Бог останавливает движение солнца (Нав. 10:12-13) и использует звезду, чтобы указать на пришествие Мессии (Мф. 2:2). Иногда Он может громко взывать с неба (Быт. 21:17; 22:11, 15; Деян. 11:9). Верующие ждут возвращения Христа, грядущего на облаках небесных (Мк. 14:62; Деян. 1:11; 1 Фес. 4:16-17).

В-четвертых, огромность и недоступность неба служит явственным напоминанием о трансцендентности Бога; однако потусторонность Бога — это аспект духовный, а не пространственный. Когда Соломон молится при освящении храма, он признает: «Небо и небо небес не вмещают Тебя» (3 Цар. 8:27).

Обитель Бога. Чаще всего «небо» обозначает обитель Бога. Небо — это место, где слава Божья проявляется с первоначальной ясностью. Поэтому термин *слава* широко используется в качестве синонима для «неба» (Рим. 8:18). Действительно, слава Божья выше небес (Пс. 112:4; 147:13), по-

скольку это сумма Его атрибутов, проявляющихся везде, где бы Он ни присутствовал (Исх. 13:21-22; Пс. 107:5; 2 Кор. 3:7-18); и «во храме Его все возвещает о *Его* славе» (Пс. 28:9). В различных образных выражениях небесная обитель Бога названа «небом небес» (3 Цар. 8:27), «сводом» (Ам. 9:6) и «горними чертогами на небесах» (Ам. 9:6). Павел говорит о восхождении до «третьего неба» (2 Кор. 12:2). Хотя он не объясняет, каковы первые два, напрашивается предположение, что речь могла бы идти об атмосферном и горнем небе.

Небесная перспектива. Бог приглашает человечество усвоить Его небесную перспективу. Все благословения, как естественные, так и сверхъестественные, нисходят от Бога (Иак. 1:17; см. Ин. 3:27), Который сотворил Вселенную и поддерживает ее (Рим. 11:36). Израиль правильно считает дождь небесным Божиим даром (Вт. 28:12). Сходным образом, засуха — знак Божьего неудовольствия (Вт. 28:23-24).

Необходимо уточнить, до какой степени земные благословения связаны с небесным благоволением. Иов, например, страдал от многих бед, не имеющих отношения к его вере и послушанию. Однако через страдания Иова Бог осуществлял под небом Свой суверенный и праведный замысел. Иисус учит, что тяготы жизни на земле ничтожно кратки по сравнению с благословениями на небесах. Например, когда верующие подвергаются гонениям со стороны неправедных, они должны радоваться, зная, как велика их награда *на небесах* (Мф. 5:12). Тем не менее, «Отец наш, сущий на небесах» ежедневно дает нам хлеб (Мф. 6:11) и «блага просящим у Него» (Мф. 7:11).

А что же те, кто не усвоил небесную перспективу? Екклесиаст, с его мотивом суетности жизни «под солнцем» (то есть с чисто земной перспективой), призывает читателя помнить, что «Бог на небе, а ты на земле» (Ек. 5:1). Иисус торжественно предостерегает: «Не всякий, говорящий Мне: „Господи! Господи!“, войдет в Царство Небесное» (Мф. 7:21). (Выражение «Царство Небесное», встречающееся только в Евангелии от Матфея, — это парафраз, иносказательный оборот для «Царства Божьего» [см. Мф. 19:23-24, где они взаимозаменяемы], возникший из-за сдержанности евреев при упоминании ими святого имени Божьего.) Павел также предупреждает, что лицепритие запрещено даже во взаимоотношении

ях хозяина и раба, поскольку и над рабами, и над хозяевами «есть на небесах Господь, у Которого нет лицеприятия» (Еф. 6:9).

От тех, кто взыскует наследства на небесах, требуется найти правильное соотношение земного и небесного. Иисус связывает вхождение в Царство Небесное с покаянием (Мф. 4:17), смирением (Мф. 5:3; 18:1-4), свидетельством (Мф. 5:10, 16; 10:32; 16:19), послушанием (Мф. 5:19), праведностью (Мф. 5:20), состраданием (Мф. 18:10, 14; 23:13) и служением (Мф. 19:23). Соответственно, верующие собирают себе сокровища (Мф. 6:20), как мудрые управители распоряжаясь малым и бrenным на земле, чтобы обеспечить себе изобильное и непреходящее на небе (Лк. 16:1-13). Либо земные, либо небесные ценности должны делаться главными. Итак, все, кто молится «да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10), должны жить, придерживаясь таких небожительских воззрений.

Христос и небо. Величайший земной свидетель небесной славы есть Иисус Христос (Ин. 1:14, 18). Как храм был местом обитания Бога среди Израиля, так Воплощенный есть еще более великая обитель Бога. Сын единственно предсуществовал с Отцом в славе (Ин. 17:5), «сошел с небес» (Ин. 6:38) как «истинный хлеб с небес» (Ин. 6:32; см. 6:41, 50, 51, 58), взшел на небо (1 Пет. 3:22) и восшел превыше всех небес (Еф. 4:10). Сущностное единство Христа с Отцом подтверждается тем, что ветхозаветные представления о Яхве, наполняющем небо и землю (Иер. 23:24), распространяются на Христа (Еф. 1:23; 4:10; Кол. 1:16, 20).

Автор Послания к евреям подробно описывает личность и дела Христа в их небесной перспективе. Творец неба и земли (Евр. 1:10), Сын ныне восседает одесную Божьего престола на небесах (Евр. 1:3), ходатайствуя за верующих (Евр. 4:14-16). Христу должно поклоняться, потому что Бог превознес Его «выше небес» (Евр. 7:26; см. Флп. 2:9-11). Его искупительный труд в высшей степени действителен, потому что, в отличие от первосвященников по прежнему чину, служивших в рукотворном подобии небесного храма, лишь Христос достоин войти в самое небо и предстать пред лицо Божье (Евр. 9:23-24). Верующие ныне имеют «дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа» (Евр. 10:19).

Второе пришествие — это *terminus ad quem* (лат.) — самый поздний срок, крайний пункт заступнического труда Христа на небесах (Деян. 3:21). Верующие с волнением ожидают пришествия Христа «с небес» (1 Фес. 1:10; 4:16), при котором неверующие подвергнутся суду (2 Фес. 1:7-8). Иоанн, предвидя «тот день», говорит, что тогда будет «отверсто небо» (Отк. 19:11). Образ отверзшихся небес встречается в откровении, данном Иезекиилю (Иез. 1:1), в описании явлений, сопровождавших крещение Господа (Мк. 1:10), в Стефановом видении Христа (Деян. 7:56) и в Иоанновом видении Апокалипсиса (Отк. 4:1). Но лишь благодаря Христу (Ин. 1:51) и его делам (Отк. 11:19; 15:5) небеса открыты окончательно. Естественно, что открытие небес будет сопровождаться всевозможными небесными явлениями. Израильтян страшило, когда небо было заключено и не пропускало материальные благословения Божьего провидения (Вт. 11:17; 2 Пар. 7:13; Лк. 4:25). Насколько же ужасней оказаться перед затворенными дверьми Царства Небесного, где течет вода жизни (Мф. 23:13; 25:10)!

Дух и небо. Излияние Святого Духа напрямую связано с восхождением Иисуса на небо (Деян. 2:33). Дух был послан с небес (1 Пет. 1:12). Это небесный дар (Деян. 2:38), предвосхищение небесного благословения (Ин. 7:37-39). Это также залог наследия, ожидающего верующих (Еф. 1:13-14). Автор Послания к евреям указывает на связь между «даром небесным», Святым Духом и силами будущего века (Евр. 6:4-5). Когда Петр вспоминает при излиянии Духа пророчество из Иоиль 2:18-32 (Деян. 2:17-21), он говорит, что приблизилось осуществление эсхатологического чаяния небес. «Последние дни» уже начались.

Верующие и небо. У верующих есть небесный статус, нынешний и будущий. В настоящее время верующие имеют жительство на небесах (Флп. 3:20-21), они — участники в небесном звании (Евр. 3:1), их имена написаны на небесах (Лк. 10:20). Они жаждут облечься в воскресшее тело, которое «от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный» (2 Кор. 5:1). Это тело будет подобно телу Христову. Восстановление образа Божьего в человеческих существах — от образа перстного к образу небесному — будет завершено (1 Кор. 15:45-49). Вечное наследие обетованных Богом грядущих благословений нетленно, потому что

хранится на небесах (1 Пет. 1:4) и потому что верующие — сонаследники Христу, Который уже прославлен на небесах (Рим. 8:17).

Небесное будущее, которое предвидят все верующие, — это исполнение Божьего замысла о сотворении Вселенной. В нем будет совершаться поклонение, подобное тому, что описано в Книге Откровение (Отк. 7:10; 11:16-18; 15:2-4). Поклонение будет включать в себя перечисление славных дел Бога (Отк. 19:1-2). В дополнение к восхвалению достоинств частью этого поклонения будет также служение — неутонченный реестр дел, совершаемых в послушании Богу и для Бога (Отк. 22:6). Верующие должны совершать такое служение Богу уже сейчас (Рим. 12:1). В противоположность нынешним страданиям Бог обещает верующим, что они воцарятся с Христом в небесной славе (2 Тим. 2:12; см. Мф. 19:28; Отк. 20:4, 6). На небесах верующие будут иметь общение с Богом и друг с другом, достигнув совершенства (Евр. 12:22-23).

На небесах. Павел подчеркивает единство верующих с Христом. Поскольку верующие — «во Христе», а Христос — на небе, верующие пребывают «на небесах» (*en tois epouraniois*). Соответственно, Бог благословляет верующего «во Христе всяким духовным благословением в небесах» (Еф. 1:3). В точности такое выражение встречается в Новом Завете только пять раз и только в Послании к ефесянам (Еф. 1:3; 1:20; 2:6; 3:10; 6:9). Небесные благословения верующих обусловлены пребыванием Христа на небесах (Еф. 1:20) и тем духовным единением, которое дано каждому верующему «во Христе» (Еф. 2:6). Бог не просто направляет служение Христа на верующих. Верующих Он видит во Христе, где бы Он ни был — а Он сейчас на небесах. Верующие наставляются усвоить себе на земле такой образ жизни, чтобы умереть для греха и жить для праведности (Рим. 6:2-4), чтобы настроиться на ту небесную реальность, которая скоро будет раскрыта во Христе (Кол. 4:1-4). Иными словами, верующие должны жить в соответствии с тем, кем они в действительности являются и где они находятся.

Павел, однако, указывает, что «на небесах» располагаются также владения духовных сил. Павел, вероятно, говорит о сатане и его бесовском воинстве, называя их «начальствами», «властями» и «духами злобы» (Еф. 3:10; 6:12). Хотя окончательное

их поражение предопределено (Еф. 1:19-23), верующие призваны вести эсхатологический образ жизни, облакаясь в небесное всеоружие, присущее тем, кто «укрепляется Господом» (Еф. 6:10). Битвы за жизнь выигрываются на земле небесным оружием, а не земным.

Окончательное осуществление. При окончательном осуществлении Бог сотворит «новое небо и новую землю» (Ис. 65:17; 66:22; Отк. 21:1). Оно «новое» (*kainos*) по своей природе, а не просто по времени. Может вызвать удивление, почему необходимо новое небо. Одна из возможностей заключается в том, что небеса оказались поражены грехом, постольку поскольку они были местом деятельности ангелов зла и злых сил (Мф. 24:29; Еф. 6:12). «Новое небо и новая земля» появятся после суда над сатаной (Отк. 20:7-10) и после суда с великого белого престола (Отк. 20:11-15), которые будут происходить на небесах с тем, чтобы никогда не повториться. Кроме того, «новый Иерусалим», который, как увидел Иоанн, нисходил «от Бога с неба» (Отк. 21:2, 10), — это новая отличительная особенность неба, устроенного в совершенстве, чтобы распространять Божью славу (Отк. 21:11).

Резкое различие между небом и землей исчезнет, когда Бог все обновит. Существенной особенностью нового Иерусалима является присутствие Бога среди Его народа (Отк. 21:3; 22:4). Небезынтересно, что в нем не будет храма, «ибо Господь Бог Вседержитель — храм Его, и Агнец» (Отк. 21:22). Лишь легкий намек на его величие дают описывающие его образные выражения (Отк. 21:11 — 22:5). Все, что сейчас не соответствует этой картине неба, в будущем исчезнет (Отк. 21:4).

Ангелы, сатана и небо. Выражение «воинство небесное» может относиться к звездам (Неем. 9:6; Ис. 24:21; 34:4; Мф. 24:29), но чаще оно в Писании означает ангелов (3 Цар. 22:19; Лк. 2:13). Бог предостерегает против поклонения небесному воинству (4 Цар. 23:5; Иер. 19:13; Деян. 7:42), равно как и воинству ангельскому (Кол. 2:18). Когда речь идет об ангелах, выражению придается большая воинственность (Нав. 5:14-15; Дан. 4:32). Бог иногда использует ангелов небесных для выполнения Своих поручений. Особенно много обязанностей у них будет при возвращении Христа (Мф. 24:31; 2 Фес. 1:7-8; Отк. 8:2 — 10:1). Кто может

сказать, много ли обязанностей исполняют ангелы на земле сегодня? Ответ может заключаться в видении Иакова, видевшего лестницу от земли до неба, по которой восходят и нисходят ангелы (Быт. 28:12). Тем не менее обитель ангелов — небо (Мк. 12:25; 13:32; Лк. 2:15), где они поклоняются Богу (Мф. 18:10). Небесное воинство радуется, когда грешник раскаивается (Лк. 15:10; ср. Лк. 15:7).

Сатана — это падший ангел, который, очевидно, имел доступ пред лицо Бога на небесах (Иов 1:6-7). Если в Отк. 12:7-12 говорится о прошлом, когда совершалось служение Христа, то сатана и его ангелы зла «низвержены» были с небес, когда Христос приобрел небесную славу (см. Лк. 10:17-20). Ныне владения сатаны более ограничены. Он — «князь, господствующий в воздухе» (Еф. 2:2), последовательно спускающийся все ниже и ниже, пока не будет ввержен в озеро огненное (Отк. 20:10).

Брэдфорд А. Муллен

См. также: ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ; ПРОСЛАВЛЕНИЕ.

Литература: J. Gilmore, *Probing Heaven: Key Questions in the Hereafter*; K. Schilder, *Heaven, What Is It?*; C. R. Schonhooven, *The Wrath of Heaven*; U. E. Simon, *Heaven in the Christian Tradition*; W. M. Smith, *The Biblical Doctrine of Heaven*; P. Toon, *Heaven and Hell: A Biblical and Theological Overview*; A. E. Travis, *Where on Earth Is Heaven?*

НЕВЕДЕНИЕ, НЕПРЕДНАМЕРЕННАЯ ОШИБКА, НЕВЕЖЕСТВО

(IGNORANT, IGNORANCE)

Ветхий Завет. Хотя понятие *неведения, непреднамеренности* часто встречается в разнообразных эквивалентных формах, само слово *ignorance* употребляется редко (в RSV только дважды: Пс. 72:22; Иез. 45:20 {синод. «по простоте»}). Иез. 45:20, где упомянуты согрешающие «умышленно и по простоте», параллелен тем местам из Лев. 4 — 5 и Чис. 15, в которых проводится различие между ненамеренным и намеренным («дерзкою рукою») грехом. Из контекста здесь яствует, что нечаянные грехи объясняются не только неведением, но также небрежением и склонностью человека к ошибкам. Невежество характеризует не столько сам грех, сколько обстоятельства, при которых он был совершен. Хотя невежество не избавляет от вины, оно уменьшает ее, поскольку в отличие от грехов, совершенных «дерзкою рукою», за грех, вызванный невежеством, можно было принести очистительную жертву (Чис. 15:27-31).

Новый Завет. Здесь это слово тоже является нечасто (тринадцать раз в RSV), но само понятие важно и упоминается повсеместно. Как и в Ветхом Завете, неведение уменьшает грех. Петр, хотя и не снимает вины с тех, кто распял Иисуса, по-видимому, отчасти ее смягчает, указывая, что они «сделали это по неведению» (Деян. 3:17). Так и Павел поясняет, что был помилован, поскольку гонения на церковь осуществлял «по неведению» (1 Тим. 1:13). Иисус молит о прощении Своих мучителей, утверждая, что они не ведают, что творят (Лк. 23:34). Названный великим первосвященником, Иисус, согласно Евр. 5:2, снисходит невежеством.

В других местах, однако, указывается, что невежество может быть признано виной без каких-либо смягчающих обстоятельств. К предумышленному невежеству, связанному с нарочитой слепотой (Рим. 1:18-23) и ожесточением сердца (Еф. 4:18), Павел относится без снисхождения.

Неведение, нуждающееся в милосердии и прощении, является, следовательно, не столько состоянием необразованного человека, сколько свойством грешника; это в меньшей степени проблема ума и интеллекта и в большей — нравственности. Точно так же, как библейская мудрость не сводится к интеллектуальному совершенству, неведение есть дефект не ума, а духа. Именно из-за подобного неведения (нежелания прощать) люди могут быть одурачены умыслами сатаны (2 Кор. 2:11).

Неведение упоминается для характеристики языческого мира, не получившего особого Божьего откровения (Деян. 17:23-30; 1 Пет. 1:14 — ср. Прем. 14:22: «заблуждаться в познании о Боге... живя в великой борьбе невежества, такое великое зло называют миром»). Итак, необходимо не столько просвещение, сколько проповедь Благой Вести (Рим. 1:16-17). Сходным образом, в керигме, апостольской проповеди, нуждаются законники, которые по невежеству верят, что могут «поставить собственную праведность» (Рим. 10:3). Но даже раскрытое и услышанное Слово может быть искажено невеждами (2 Пет. 3:16).

В нескольких случаях под невежеством подразумевается просто отсутствие сведений (2 Кор. 1:8; 1 Фес. 4:13) или специальной подготовки (Деян. 4:13).

Карл Шульц

Литература: R. Bultmann, *TDNT*, 1:116-19; J. Daane, *ZPEB*, 3:251-52; D. K. McKim, *ISBE*, 2:801; A. Richardson, *A Theological Word Book of the Bible*.

НЕВЕЖДА, ГЛУПЫЙ, БЕЗУМСТВО, БЕЗУМНЫЙ, НЕРАЗУМНЫЙ

(FOOL, FOOLISHNESS, FOLLY)

Ветхий Завет. Понятию *глупец* на иврите соответствуют несколько слов, охватывающих своими смысловыми оттенками весь диапазон: от человека неискушенного, но поддающегося вразумлению (Пр. 14:15 — *pēti*, происходящее от еврейского корня со значением «открытый», то есть восприимчивый), до безнадёжного и неисправимого тупицы, на которого не стоит тратить усилий по причине их тщетности (Пр. 26:3 — *kēsil*). В большинстве случаев контекст помогает читателю определить, какому из множества значений отдать предпочтение.

В особенности часто еврейские слова, обозначающие глупость, встречаются в литературе о мудрости, где неразумные постоянно противопоставляются мудрым. Глупец страдает не столько от тупости (за исключением случаев, когда такое прочтение требуется по контексту), сколько от безнравственности и пагубных заблуждений. Проблемы глупца имеют характер не интеллектуальный, а практический и духовный. Фактически, термины *мудрый* и *глупый* используются учителями мудрости в значении, соответственно, «праведник» и «грешник». Эта характерная черта ярко выражена в состязании между Мудростью и Глупостью за любовь и преданность юноши. Глупость — соблазнительница, которая стремится переманить юношу от жены юности его (Пр. 5:18). Она олицетворяет собою нечто большее, нежели тупость. Она безнравственна и распутна (Пр. 6:23-35; 7:6-27; 9:13-18). Глупец — неискушенный человек, который уступает ее любовным заигрываниям.

Более глубокому проникновению в природу глупости способствует еврейское слово *nābāl*. Это слово используется в Пс. 13:1, где безумец заявляет: «Нет Бога». Глупец не просто безнравствен, он еще и безбожен. Его разум закрыт для Бога (как был закрыт для доводов разум Навала в 1 Цар. 25:25). Он проводит жизнь, не зная Бога, и поэтому творит разврат и непотребство (Пс. 13:1, 3). Он не боится Господа и поэтому не имеет представления о мудрости (Пр. 1:29). То же самое еврейское слово употребляется и по отношению к народам. Мудрость изобража-

ется в виде дара Бога, выраженного в Торе. Пребывать без нее — как то делают языческие народы (Вт. 32:21), или игнорировать ее, как то делает Израиль (Вт. 32:6), — значит оставаться глупцами.

Новый Завет. Греческих терминов, обозначающих глупость, заметно меньше, и они по сути негативны, указывая на то, что глупец лишен смысла и разума. Всю серьезность обвинения в неразумии можно усмотреть благодаря предупреждению Иисуса о том, что назвать человека безумным означает подвергнуть себя опасности геенны огненной (Мф. 5:22). Слово *безумец* гораздо оскорбительнее других бранных слов. Очевидно, быть безумцем в таком библейском смысле — дело весьма серьезное.

Павел нередко делает иронические замечания о глупости, особенно в 1 и 2 Коринфянам. Он осуждает мудрость мира, которая находит деяния Бога в Иисусе бессмысленными и постыдными. Человеческое разумение ошибочно принимает Божью мудрость за глупость, а Божью силу — за слабость, поскольку дела Бога не подвластны человеческому рассудку и его ожиданиям. Действительно, с мирской точки зрения Бог избирает немудрое и призывает безумцев (1 Кор. 1:27-28).

Павел характеризует свое самооправдание во 2 Коринфянам как неразумное. Обстоятельства вынуждают его прибегать к мирским способам опровержения выдвинутых против него обвинений (2 Кор. 11:1-6). Он вынужден тушить огонь пламенем. Далее, он признает, что для мира он является безумцем, потому что страдает ради Благой Вести (1 Кор. 4:10).

В других местах Нового Завета глупость понимается в более традиционном смысле. Верующие призываются не быть неразумными (Еф. 5:15-16) и безошибочно отличать земную мудрость от небесной (Иак. 3:13-18).

Это негативное отношение к глупости становится понятным, если ознакомиться с ее последствиями. Среди них встречаем: упование на земные богатства (Лк. 12:20); неспособность уразуметь, что служение Христа — это приход божественного жениха к Своей невесте (Мф. 25:1-13); отвержение евангельской благодати ради законничества (Гал. 3:1-3); поклонение творениям, а не Творцу (Рим. 1:18-23); искажение Божьих заповедей бессмысленными тонкостями (Мф. 16:22). Возможно, еще значи-

тельное всего вышеперечисленного неспособность действовать по слову Иисуса, выстраивая дом на непрочном основании (Мф. 7:26-27) и неспособность уверовать в Благую Весть о воскресении Христа (Лк. 24:25 — здесь несмысленные названы «медлительными сердцем»; ветхозаветное выражение — «без сердца», без понимания). Верующие не должны быть нерассудительны — им следует познавать, «что есть воля Божия» (Еф. 5:17).

Карл Шулц

См. также: НЕВЕДЕНИЕ

Литература: R. L. Harris et al., *TWOT*; D. Kidner, *Proverbs*; A. Richardson, *A Theological Word Book of the Bible*.

НЕВИНОВНОСТЬ см. НЕПОРОЧНОСТЬ

НЕГОДОВАНИЕ см. ГНЕВ

НЕЕМИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(NEMIAH, THEOLOGY OF)

Доктрина Бога. Бог с самого начала представлен как Бог небесный (Неем. 1:4-5). Бог — великий, могучий, сильный и страшный (Неем. 1:5; 6:16; 9:32). Только Тот, Чье имя — Яхве, достоин называться Богом (Неем. 9:6). Воинства небесные поклоняются своему Творцу, Который их создал и дал жизнь всему на небе, земле и в море (Неем. 9:6). Этот великий Господь превьше всякого славословия (Неем. 9:5).

Бог также установил завет с человеком. Он избрал Аврама, вывел его из Ура Халдейского и дал ему имя «Авраам» (Неем. 9:7). Бог способен был заглянуть в сердце этого человека и увидеть его веру. Бог дает ему Свои обетования и исполняет их (Неем. 9:8). Яхве верен, и можно не сомневаться, что Он сделает то, о чем говорил (Неем. 9:32). Он хранит Свой завет и милость к тем, кто любит Его и соблюдает Его заповеди (Неем. 1:5). Он исполняет Свои обетования, потому что праведен (Неем. 9:8).

Яхве — это искупитель, выведший Свой народ из Египта силою Своею великою и рукою Своею могущественною (Неем. 1:10). Увидев бедствия израильтян, Он освободил их, являя знамения и чудеса (Неем. 9:9). Он стал их законодателем у горы Синай и их защитником и зиждителем во время скитаний в пустыне.

Яхве — не только Бог истории искупления, Он также Бог, благодетель Неемии (Неем. 2:18). Неемия признает, что все мысли о восстановлении храма вложил ему в

сердце Бог (Неем. 2:12). Осуществление этих замыслов происходило с помощью его Бога (Неем. 4:14).

Данная книга в особенности выявляет такие черты природы Бога, как Его доброта, милосердие и благость. Остаток праведных основывает свои надежды выжить на древнем «исповедании милосердия» в Исх. 34:6. Их Господь — это Бог, любящий прощать, благий и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый (Неем. 9:17). Поэтому Он не оставил Израиль после истории с золотым тельцом (Исх. 32). Он был многомилостив к израильтянам во время их скитаний в пустыне, обеспечивая все их нужды (Неем. 9:17-21).

Для горстки вернувшихся из плена милость Божья была не только историческим событием, но и настоящим, реальностью. На ней они основывали свои надежды сохраниться как народ. Однако, будучи милосердным, Бог также верен и праведен. Все, что постигло непокорный народ, было праведно и совершено по правде (Неем. 9:33).

Народ Божий. Для врагов своих это были «жалкие Иудеи» (Неем. 4:2). Они жили в жестокой нужде, становясь рабами на своей собственной земле (Неем. 9:36). Персидские цари владели их телами (Неем. 9:37). Даже родные братья и те угрожали превратить их в рабов (Неем. 5:1-5). И все-таки, в то же самое время они были тем народом, который Яхве искупил силою Своею великою и рукою Своею могущественною (Неем. 1:10).

Несмотря на все беды и невзгоды у народа «доставало усердия работать» (Неем. 4:6). Почти единодушно они «укрепили руки свои на благое дело» (Неем. 2:18). Хотя нашлись некоторые из знати, брезговавшие работать на строительстве стены, сказано, что дочери работали вместе с отцами (Неем. 3:5, 12). С мечом в одной руке и инструментами в другой люди работали от зари до появления звезд (Неем. 4:17, 21).

В прошлом их отцы держались надменно, не хотели повиноваться, не помнили чудных дел Божиих (Неем. 9:16-17). Они презрели закон и убивали пророков (Неем. 9:26). Их сыновья оплакивали и исповедовали их грехи. Как один человек они стояли, проливая потоки слез под слова Торы (Неем. 8 — 9).

Свыше сотни имен упомянуто в числе приложивших печати к подписям на новом

завете (Неем. 10:1-27). Исполнившись познания и разумения, они сознательно обязались ходить по путям Закона Божиего. Они отказались от браков с иноплеменными женами и от работы в день субботний. Несмотря на свою бедность они обязались давать земле отдых в каждый седьмой год и отпускать рабов и прощать долги в год юбилеев. Они письменно обещали соблюдать свои финансовые обязательства перед домом Божиим и Его служителями. Хотя их средства к существованию скудны, они не будут забывать о доме Божием (Неем. 10:32-39).

Писание. На горе Синай Яхве дал израильтянам заповеди, уставы и закон (Неем. 9:14). Он также дал им Своего Духа благого, чтобы наставлять их (Неем. 9:20). Их правила веры и обрядности были шире, нежели закон Моисеев. Особенности их традиции молитвы и поклонения Богу восходят к заповедям Давида и Соломона. Давид, как и Моисей, был человеком Божиим. Его установления считались обязательными (Неем. 12:24, 46). Сведения, приведенные в исторических книгах, тоже считались обязательными в ситуациях нравственного выбора (Неем. 13:26).

В самом начале книги указывается, что закон предрекал рассеяние иудеев, а также их возвращение (Неем. 1:8-9). Закон — нечто большее, нежели историческая книга. Это то, ради чего народ Божий обособлен, и то, как он поступает в своей жизни (Неем. 10:29-30). Книга закона не есть нечто, ограничивающееся поклонением Богу в храме.

Чтение закона происходило на городской площади у Водяных ворот. Эти врата выходили к источнику Гион, откуда город брал питьевую воду. Чтения были открыты в первый день седьмого месяца. Этому дню суждено было стать началом нового гражданского года. Тем самым подчеркивалось, что Тора должна быть важнее, чем мирская жизнь, и даже важнее, чем религиозная обрядность (Неем. 8:1-2).

Было построено деревянное возвышение, на котором одновременно могли стоять пятнадцать человек. Это сооружение предназначалось для чтения с него Слова (Неем. 8:4-5). Оно напоминало людям, что Тора в их жизни превыше всего.

Совершать эти чтения потребовал сам народ. Когда книга закона была открыта, весь народ встал. Писание читали от раннего утра до полудня для мужчин, женщин и детей, которые могли понимать (Неем. 8:3-5).

Тринадцать левитов в толпе помогали людям понимать закон (Неем. 8:7).

Закон был воспринят с благоговением. Народ кланялся и плакал, пока его читали (Неем. 8:9). Однако закону не поклонялись. Лишь Яхве был достоин таких почестей. Руководители напомнили народу, что священный праздник и мрачность несовместимы. Так как все люди печалились и плакали, их призвали возрадоваться и посылать друг другу подарки (Неем. 8:9-10). Они должны были осознать, что их сила — в радости пред Господом. Они праздновали с великим веселием, потому что «поняли слова, которые сказали им» (Неем. 8:12). Это событие, возможно, легло в основу Симха Тора («радость Торы»), особого дня, празднуемого в современных синагогах примерно в это же время года.

Молитвы. В Книге Неемии содержатся, вероятно, самая короткая молитва в Библии и одна из самых длинных. Самая короткая молитва находится в стихе Неем. 2:4, обрамленная вопросом царя о том, чего Неемия хочет от него, и ответом Неемии. Самая длинная молитва занимает большую часть Неем. 9.

Эта молитва следует за праздниками кушчей и Йом-Киппур. Тот факт, что она не совершалась в один из предписанных священных дней, свидетельствует, что посвящение не должно ограничиваться специально предписанными датами. Народ отделил себя для Господа от инородных. Четверть дня израильтяне читали закон и еще четверть дня исповедовались в грехах (Неем. 9:3).

В греческом тексте Септуагинты говорится, что это молитва Ездры, однако в Неем. 9:6 не указано, кто молится. Вся молитва представляет собой всенародную исповедь в грехах и призыв к милости для угнетенных и презираемых. Она является центральным стержнем книги.

В Книге Неемии встречается тринадцать молитв. Молитвой она и начинается, и кончается (Неем. 1:4-11; 13:31). Приведенная в Неем. 1 мольба является итогом многих дней поста и молитв о разрушенном Иерусалиме. Неемия молился об этом священном городе днем и ночью. Этот Божий человек отождествляет себя с грехами своего народа, в которых исповедуется. И он сам, и дом его отца действовали преступно (Неем. 1:7). Он призывает Бога вспомнить слова Вт. 30:4, где обещано собрать рассеян-

ный народ в ответ на его покаяние. Неемия завершает свою молитву просьбой о благопоспешии и милости у царя. Поистине, это одна из величайших в Библии заступнических молитв.

При описании многих драматических моментов приведены короткие молитвы Неемии. При вести о заговоре израильтяне молятся и выставляют стражу (Неем. 4:7-14). После пяти попыток заманить его в западную Неемия произносит краткую молитву на еврейском языке: «укрепи руки мои» (Неем. 6:9 {синод. «но я тем более укрепил руки мои»}). Неемия постоянно призывает Бога вспомнить сделанное им во благо народа во время своего правления. Возможно, после Христа — это самый молитвенно настроенный человек в Библии. Он знает, что бывает время для долгих проникновенных молитв, и время для тяжких трудов и краткой молитвы шепотом.

Этика. Прежде чем оканчивать постройку стены, следовало решить этические проблемы. Богатые еврейские землевладельцы давали займы с высокими процентами, и их собратья попадали к ним в кабалу. Неемия решительно осуждает знатнейших и начальствующих за то зло, которое они творят. К их чести, они в ответ простили долги (Неем. 5:1-12).

Неемия отнюдь не бездушный законник, рабски следующий букве закона. Он постоянно идет на жертвы ради благополучия народа. Он понимает, что закон зиждется как на любви к Богу, так и на любви к ближнему. Неемия пренебрегает своим законным правом областеначальника потребовать с народа оброк на свои правительственные надобности. Он не третирует народ, а напротив, из собственных средств оплачивает расходы на угощение (Неем. 5:15-18). Он не считает, что общестроительные работы ниже его начальнического достоинства, и усердно участвует в работах на стене (Неем. 5:16).

Когда Неемия обнаружил, что левиты и певцы вынуждены были оставить свою службу, так как не получали десятину, он быстро реорганизовал финансовую политику в стране. Он приставил верных людей к сбору и распределению десятины (Неем. 13:10-14). Для контроля при сборе левитам десятины должен был присутствовать первосвященник (Неем. 10:38).

Узнав, что Товии для личных нужд отведена бывшая кладовая храма, Неемия лич-

но выбросил на улицу его домашние вещи (Неем. 13:4-9). Помещение было незамедлительно очищено и вновь приспособлено для храмовых нужд. Никакие проявления коррупции и самовластия не допускались.

Людям, которые нарушали день субботний, сначала выговорили (Неем. 13:15 {синод. «выговорил»}), затем выговорили строго (Неем. 13:17). После этого стали закрывать ворота и применять силу (Неем. 13:18-21). Когда речь заходила о сохранении библейской Моисеевой веры, Неемия не всегда был кроток. Иногда он прибегал к физической силе (Неем. 13:25). Тех, кто был виновен в нарушении законов о браке с иноплемениками, Неемия бил и даже рвал у них волосы. В книге эти крайние проявления негодования просто описаны, но оценки им не дано.

Подобные браки грозили подорвать самую сущность национального единства Израиля. Дело доходило до того, что дети, рождавшиеся в таких семьях, не умели говорить по-еврейски и поэтому не могли понимать закон, необходимый для их выживания (Неем. 13:24). Неемия, благодаря своему знанию Писания, осознал, что те же причины лежали в основе греха Соломона и довели страну до бедствия (Неем. 13:26). Стиль руководства Неемии отличался от стиля Ездры, который в сходной ситуации рвал волосы у себя на голове (Езд. 9:3). Следует помнить, что Неемия боролся за духовное и мирское выживание своего народа.

Город Иерусалим. Иерусалим является важнейшим городом. Здесь находятся могилы предков Неемии. Это также город, избранный Богом для водворения имени Его (Неем. 1:9). Иерусалим должен быть святым городом. Первыми приступили к строительству священники. Построив стены и ворота, они их осветили (Неем. 3:1). Для охраны ворот поставили стражников. Немаловажно было, кто станет жить в городе и входить в него. Чтобы определить, кому из народа жить в Иерусалиме, бросили жребий. Те, кому выпало поселиться в Иерусалиме, получили благословение от остального народа (Неем. 11:1-19). Их имена и их численность были старательно записаны.

При освящении стен была совершена религиозная служба, сопровождавшаяся великой радостью и ликованием. Два больших хора возглавляли два шествия, двигавшиеся с разных сторон от южной оконечности города к храму на севере (Неем. 12:31-

43). Шествие окончилось великими жертвоприношениями и празднествами. Веселие было таким громким, что слышно было издалека (Неем. 12:43).

Это освящение городских стен напоминает освящение жертвенника в Езд. 3:8-13. Благочестие не должно ограничиваться местом близ жертвенника, но распространяться на всю территорию внутри городских стен. Строительство этих стен было великим свершением, направляемым рукой Бога.

Цари и земные правители. В книге признается, что цари и начальники израильтян посланы им Богом (Неем. 9:34-35) и что Бог сохраняет право отнять у них благословение царствования, которое Он им дал. Народ Израиля должен быть святым сообществом. Чужеземные властители не имеют в нем ни части, ни права, ни памяти (Неем. 2:20). Как бы они ни старались, они не могут остановить работы, потому что Бог расстраивает их планы (Неем. 4:15). Они окончательно утратили свою самонадеянность, когда с Божьей помощью работы были завершены (Неем. 6:16).

Пол Фергюсон

См. также: ИЗРАИЛЬ; ИЕРУСАЛИМ.

Литература: J. Bright, *History of Israel*; B. Childs, *Introduction of the Old Testament as Scripture*; F. C. Fensham, *Ezra and Nehemiah*; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*; J. Myers, *Ezra-Nehemiah*; H. G. Williamson, *Ezra-Nehemiah*.

НЕКРОМАНТИЯ, ВЫЗЫВАНИЕ МЕРТВЫХ (NECROMANCY)

Разновидность волхвования, при которой человек взывает к мертвым, чтобы получить сообщение и стать более осведомленным. Угаритские тексты середины II тысячелетия до Р. Х. свидетельствуют о вере в вызывание духов предков и даже показывают, что к умершему предку могли относиться, как к богу. Данные археологических раскопок захоронений в Угарите подтверждают возможность совершения над покойниками возлияний и окропление их напитками. Хотя свидетельства разрознены, они, по-видимому, доказывают, что некромантия на древнем Ближнем Востоке существовала.

Ветхий Завет категорически запрещает некромантию. Израильтяне не должны были обращаться к «вызывающим мертвых» (Лев. 19:31), это грозило им утратой причастности к сообществу завета (Лев. 20:6). Самих вызывателей мертвых следовало пре-

давать смерти (Лев. 20:27). Под действие этих установлений попадали и те, кто обращался к духам и привидениям или спрашивал у мертвых совета (Вт. 18:11).

Хотя очевидно, что пришел этот внушающий отвращение обычай от соседей Израиля (Вт. 18:9; Ис. 19:3), не ясно, действительно ли Израиль его перенял (см. Пс. 105:28). Библейские свидетельства предполагают, что этот обычай никак не удавалось искоренить. Чего ради стали бы пророки иронизировать над этими действиями, если бы их не существовало (Ис. 8:19-20)? Перечень идолопоклоннических обрядов и колдовских ритуалов, осуждаемых пророками, определенно включает в себя некромантию (Ис. 56:9 — 57:13; особенно Ис. 57:6). Отрезание плоти покойника (Иер. 16:4) и некоторые погребальные обряды (Иез. 43:7-9), осуждаемые пророками, могут быть связаны с ритуалами некромантии.

Об одном явном случае некромантии библейское повествование упоминает: это история Саула и волшебницы из Аэндора (1 Цар. 28). Саул взывает к Господу, когда филистимляне, угрожая ему, стали станом в Сонаме. Саул не смог получить ответа ни через урим и туммим, ни во сне, ни через пророков (1 Цар. 28:6). В конце концов он обратился к женщине, известной его царедворцам как «волшебница». Саул, переодетый, ночью направился к ней в Аэндор и попросил волшебницу «вывести» ему Самуила, по-видимому, из шеола. Когда «муж престарелый» появляется, волшебница осознает, что ее переодетый проситель не кто иной как царь Саул. Ее описание пришельца из обители мертвых как «бога» (*'ēlōhîm*) дает представление о ее богословии смерти. Благодаря деталям этой истории можно уяснить себе некоторые особенности обряда некромантии. Обряд происходит ночью, его участники постятся (1 Цар. 28:20), осуществляет его посредник, обращающийся за помощью к мертвым. Самуил, вышедший «муж престарелый», дает ответ от Господа на мучающий Саула вопрос, ответ, уже раскрытый в пророчестве для Саула в 1 Цар. 15. Таким образом, в Израиле имеет место случай некромантии. По сути дела, тем самым подтверждается Божья воля относительно Саула.

Какие-то отголоски некромантии можно усмотреть и в других повествовательных текстах. Память об «имени» Авессаломы предполагает связь с мертвыми (2 Цар.

18:18). Кости Елисея возвращают жизнь покойнику (4 Цар. 13:20-21). В число злых дел Манассии входит и обращение к вызывателям мертвецов (4 Цар. 21:6). Реформы Иосии направлены против всех проявлений мерзости, включая некромантию (4 Цар. 23:24).

В Новом Завете некромантия может подразумеваться, когда многие верят, что служение Иисуса совершается силою воскресшего Иоанна Крестителя (Мк. 6:14-16). Ссылки на нисхождение Иисуса после распятия в обитель мертвых тоже можно понимать таким образом, хотя не исключено, что они имеют другой смысл (1 Пет. 3:18-19; Еф. 4:9-10).

Запрещение обращаться к чародеям, вызывающим мертвых, имеет целью разъяснить, какие средства для общения с человечеством угодны Богу. Никакие другие источники не должны занимать место Бога для ищущего наставлений человека. Это могло бы привести к ложному поклонению. В первой заповеди сказано ясно: «да не будет у тебя других богов пред лицем Моим».

Дж. Майкл Хейган

См. также: ВОРОЖБА; ИДОЛ; БОГИ.

Литература: Т. J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*; R. de Vaux, *Ancient Israel*.

НЕМОЩЬ

(WEAKNESS)

Хотя в Евангелии слово *немошь* зачастую употребляется для обозначения многих недугов, исцеленных Иисусом, понятие немощи в физическом смысле в Писании встречается редко. По существу, евангельское богословие Воплощения указывает на более важный духовный принцип. То, что Слово стало плотью, означает, что сила Божья самым явственным образом засвидетельствована человеческой слабостью (1 Кор. 1:25; 2 Кор. 13:4; Евр. 5:2).

Сочетанием божественной сущности с человеческими страданиями отмечена вся жизнь Христа, начиная с Его рождения и кончая распятием и воскресением. В самом деле, распятие и воскресение служат выражением парадокса, связанного с проявлением Божьей силы в человеческих страданиях и немощи. Однако проявление этого парадокса в жизни Иисуса предстает исполнением пророчества Исаии о Рабе, Который страдал добровольно, и лежит в основе Искупления (Ис. 52:13 — 53:12; Евр. 4:15).

Для Павла этот принцип силы в немощи служит парадигмой, образцом для жизни и

служения. Человечество немощно по своей природе. И все же немощь — та самая грань, на которой Бог раскрывает Свою силу и благодать (1 Кор. 1:27; 2 Кор. 12:9). Немощь человеческая не является бременем только потому, что дает проявиться силе Божьей (2 Кор. 12:10). Немощь способствует зависимости от Бога, воспитывает восприятие благодати и указывает на всю славу и благодать Бога (2 Кор. 12:7-12). Поэтому Павел готов хвалиться своей немощью и считает ее признаком подлинного апостольского призвания (2 Кор. 11:30).

Духовный союз верующих со Христом позволяет им приобрести не только к немощи и к мукам распятия, но и к силе и славе воскресения (Рим. 6:1-5; 2 Кор. 13:4).

Уильям А. Симмонс

См. также: СИЛА И НЕМОЩЬ.

Литература: R. Bauckham, *Themelios* 7 (1982):4-6; D. A. Black, *Paul, Apostle of Weakness*; T. Y. Mullins, *JBL* 76 (1957): 299-303; G. G. O'Collins, *CBQ* 33 (1971): 528-37.

НЕНАВИСТЬ

(HATE, HATRED)

Ненависть проистекает из стойкой неприязни или из желания зла по отношению к человеку или предмету. Человек может чувствовать внутреннее сопротивление, отвращение или презрение при мысли о контакте с предметом или другим человеком. Любовь и ненависть зачастую являются противоположностями. Мудрость говорит, что есть «время любить, и время ненавидеть» (Ек. 3:8). По библейским представлениям, выражать или испытывать ненависть способно все сущее.

Библия утверждает, что Бог ненавидит внешнюю набожность (Ис. 1:14; Ам. 5:21), лицемерие и ложь (Зах. 8:17), злодеяния (Ис. 61:8), расторжение брака (Мал. 2:16), вероломство (Мал. 2:16), идолопоклонничество (Ос. 9:15) и то, как обращаются с Его пророками (Иер. 44:4). Богословие, объясняющее Божью ненависть, основано на двух сущностных качествах Бога: на Его святости и праведности. В качестве божественного существа, руководствующегося определенными нормами Бог ненавидит всех, кто относится к этим нормам с отвращением, презрением или неуважением. В свою очередь, люди могут возненавидеть Бога (Пс. 138:21-22). Человек может также избрать для себя следование Божьему пути и возненавидеть всех, ненавидящих Господа и Его нормы (Пс. 138:22).

Библия отмечает, что люди могут ненавидеть наставления (Пс. 49:17), мир (Пс. 119:6) и знание (Пр. 1:22). В этом смысле слово *ненависть* включает в себя значение «нежелания». Характеризуемый таким образом человек расценивается негативно и нередко именуется безумцем. Некоторые люди ненавидят все, что есть доброго (Мих. 3:2). Они считаются «злыми». Они могут ненавидеть также Божий народ. Псалмопевец говорит нам про «страдание мое от ненавидящих меня» (Пс. 9:14). Стойкая неприязнь возникает из-за множества причин, обобщаемых одним словом — *ненависть*. Иисус предрекает, что верующих будут ненавидеть, и говорит о блаженстве тех, кого возненавидят по этой причине (Лк. 6:22). Фактически, один из признаков истинного ученика связан с ненавистью к нему (Лк. 14:26). Разумеется, этот мир ненавидит прежде всего Иисуса (Ин. 7:7). Истинные ученики сохраняют любовное отношение к тем, кто ненавидит их (Лк. 6:27). Такая ненависть к Божьему народу представляется непреложным фактом жизни (Пс. 24:19; 34:19; 40:8; 82:3; Пр. 9:8). Бог иногда может способствовать тому, чтобы возбуждать у людей ненависть к Своему народу (Пс. 104:25). Это лишь подтверждает, насколько все в той или иной степени соответствует Божьему замыслу.

Ответ Божьего народа должен нести в себе отношение Бога ко злу. Мы должны ненавидеть злонамеренных (Пс. 25:5), идолопоклонников (Пс. 30:7), пути лжи (Пс. 118:104), ложь (Пс. 118:163) и все злое (Пс. 96:10; Пр. 8:13; Ам. 5:15).

Ненависть между людьми может возникать и при самых обычных взаимоотношениях. Муж может ненавидеть свою жену (Быт. 29:31, 33). Иосифа ненавидели его братья (Быт. 37:4). Похоть Амнона превратилась в ненависть после того, как он изнасиловал свою сестру Фамарь (2 Цар. 13:15). Родители могут ненавидеть сына (Пр. 13:24). Ненависть могут вызывать ближние, целые народы и классы людей, например, бедняки (Вт. 19:11; Пр. 19:7; Ис. 66:5). Ненависть оказывается чувствительным инструментом для обнаружения зла в этом мире. Ее безобразный лик может проглядывать отовсюду. Любая неприязнь человека к другим людям выражает собою ненависть.

Дж. Майкл Хейган

Литература: G. Van Groningen, TWOT, 2:880.

НЕОТСТУПНОСТЬ, ПОСТОЯНСТВО, ТЕРПЕНИЕ

(PERSEVERANCE)

В переводе NIV насчитывается тринадцать случаев употребления термина *perseverance* {«неотступность»}, и все они относятся к Новому Завету. Глагольные формы встречаются в совокупности восемь раз. С помощью существительного всегда переведено греческое слово *hypomonē*; глаголами переводятся несколько греческих глаголов (*hypomēnō*, *epimēnō* и *kartereō*).

Корневое слово для *hypomonē*, глагол *tenō*, часто используется, когда речь идет о постоянстве Бога в противовес переменчивости человеческих существ и мира. В слове *hypomonē* заключена идея активного сопротивления, твердости перед нажимом, стойкости в испытаниях.

В Септуагинте это слово указывает либо на уверенность, либо на твердые упования («ожидания») относительно могущества и верности Бога, Который избавит Свой народ (Пс. 36:9; Ис. 51:5; Мих. 7:7; Соф. 3:8). Оно тесно связано с представлениями о надежде (Пс. 5:12; 7:2; 14:1; 15:8 {синод. «упование»}).

При переходе к иудаизму слово *hypomonē* приобретает смысловые оттенки внутреннего труда, великой добродетели праведных евреев. Авраам устоял при десяти искушениях (Юбил. 17 — 18); Исаак, Ной и пророки были неотступны (4 Мак. 13:12; 15:31; 16:21; мать и семеро ее сыновей выдержали жестокости тирана (4 Мак. 16:1; 17:7) и победили его (4 Мак. 1:11). Все это было совершено «во имя Божие» (4 Мак. 16:19).

В Новом Завете основной смысл слова *hypomonē* — неотступность и терпение. На первый план выходят вера и надежда, и мало что остается от ветхозаветных мотивов «упования» и «ожидания». Человек должен претерпеть, чтобы лично приобщиться к окончательному Божию спасению. В некоторых текстах терпение связывается с совершением добрых дел (2 Кор. 12:12), в других речь идет о более пассивном аспекте терпения при страданиях (2 Фес. 1:4). Такая позиция — Павел хвалится терпением переносящих гонения верующих — составляет резкий контраст с этикой греческого мира, где подобное поведение считалось унижительным.

В Новом Завете существуют две основные линии учения о неотступности: 1) выска-

звания «в изъявительном наклонении», доктринального типа, в которых в основном описываются природа и факт существования этой добродетели в жизни верующих; 2) высказывания в повелительном наклонении, наставительные, в которых подчеркивается необходимость терпения и сказано о воздаянии за неотступность. Единственным исключением из этого общего правила является отрывок, в котором Павел говорит о терпении Христа (2 Фес. 3:5 {«терпение Христово»}). Многие ученые рассматривают здесь конструкцию с родительным падежом в качестве подлежащего, означающего, что Христос служит образцом терпения для верующих. Такое прочтение хорошо согласуется с частыми в Новом Завете упоминаниями Христа в качестве примера для Его последователей (1 Пет. 2:21; 1 Ин. 2:6).

Высказывания в изъявительном наклонении, описательные, встречаются в посланиях Павла и Иакова, в Послании к евреям и в Книге Откровение. В них говорится о неотступности со стороны самого Павла (2 Кор. 12:12), обращенных им язычников (2 Фес. 1:4), Иова (Иак. 5:11), Моисея (Евр. 11:27) и верующих в Ефесе и Фиатире (Отк. 2:2-3, 19).

Жизнь Павла изобиловала тяготами и мучениями (см. 2 Кор. 11:23-33), что было связано с его апостольским служением. Об этом сказано в слове Господнем к новообращенному Павлу через Ананию: «Я покажу ему, сколько он должен пострадать за имя Мое» (Деян. 9:16). В качестве апостола, как в синагогах, так и перед язычниками, Павел был неотступен, и Божии дела проявились через него всяческими знаменами, чудесами и силами.

Обращенные Павлом язычники в Фессалониках претерпевали гонения и испытания, жизнь их была отмечена неотступностью и верой. Они страдали от руки своих единоплеменников (1 Фес. 2:14), испытывали многие скорби (1 Фес. 3:3). Павел опасался, что искустель может искусить их (1 Фес. 3:5). Однако фессалоникийцы были неотступны в вере (1 Фес. 3:7) и достойны Царства Божиего, ради которого страдали (2 Фес. 1:5).

Иаков, желая привести пример неотступности, обращается к Иову. В то время как пророки служили примерами долготерпения (*makrothymia*, Иак. 5:10, термин, означающий «терпение», «выдержка»), в жи-

зни Иова прежде всего проявилась неотступность. И в самых тяжелых обстоятельствах он оставался тверд. Иаков приходит к выводу, что «Господь весьма милосерд и сострадателен» (Иак. 5:11), основываясь, возможно, на окончании истории Иова (Иов 42:10, 12), где описываются благословения Господа Иову.

Согласно Посланию к евреям, Моисей оставался неотступен перед гневом египетского царя, ибо был тверд, «как бы видя Невидимого» (Евр. 11:27). «Невидимого» человек видит «верою» — это выражение употребляется три раза при описании деяний Моисея (Евр. 11:24, 27, 28).

И наконец, в двух обращениях к церквям в Азии воскресший Господь заверяет верующих, что Он знает об их терпении (Отк. 2:2-3, 19). Перед лицом угрозы здоровому учению и во всех тяготах они остаются непоколебимы. Первое означает нажим извне; второе сводится к внутренней стойкости в испытаниях, каков бы ни был их источник.

Высказывания «в повелительном наклонении», наставительные, встречаются один раз в Евангелии (Лк. 8:15), в посланиях Павла (Рим. 5:3-4; 1 Тим. 4:16), Иакова (Иак. 1:3-4, 12), Петра (2 Пет. 1:6) и в Послании к евреям (Евр. 10:36; 12:1).

В притче о сеятеле те, кто услышал слово и приносит плод, противопоставлены второму и третьему собирательным образам этой притчи, тем, кто отпал и во время искушения, поскольку не были тверды в испытаниях и отступились от веры, не смогли принести плод (Лк. 8:13-14). Итак, притча Иисуса призывает верующих приносить плод в терпении.

В единственном случае употребления Павлом слова *hypomonē* (Рим. 5:3-4) он показывает всю важность перехода от оправдания (Рим. 5:1) к предвосхищаемой славе Божьей (Рим. 5:2). В промежутке верующих ждут страдания, но они порождают терпение, которое, в свою очередь, порождает опытность. Однако может возникнуть вопрос, как это происходит? Не восстанут ли многие из-за этих страданий и даже — не проклянут ли Бога? Надо видеть конец пути, то, чем в конечном итоге обернутся эти страдания.

Тимофея Павел призывает проявлять постоянство (*epimenō*) при исполнении своих обязанностей церковного руководителя (1 Тим. 4:16). Благодаря этому постоянству

будет высока личная репутация Тимофея (ср. 1 Кор. 9:27), а люди, которым он проповедует, приобретут спасение.

Сходен со словами Павла в Послании к римлянам (Рим. 5:3) текст Иак. 1:3-4. Испытание, доказавшее подлинную стойкость, «производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте». Однако важным добавлением у Иакова является обещание «венца жизни» для тех, кто, перенеся испытание, доказал свою любовь к Богу (Иак. 1:12). Те, кто неотступен, тем самым проявляют свою уверенность в доброте и заботе Бога, сознание того, что Бог любит их. Это важный стимул, побуждающий к стойкости в испытаниях.

Перечень, в котором «терпение» упомянуто во 2 Пет. 1:5-7, более обширен. Эта литературная форма, которая иногда называется *climax* или *gradatio* («нарастание»), была распространена у стоиков и в популярной греческой философии, встречается она и в раннехристианских писаниях, хотя, если обратиться к новозаветным перечням добродетелей, найти ее можно еще только в Рим. 5:3-5. Здесь призыв к терпению помещен между описанием Божиих даров жизни (2 Пет. 1:3-4) и предвосхищением свободного входа в вечное Царство Христа (2 Пет. 1:11). Именно благодаря тому, что даровал им Бог, верующие могут проявить свою веру, упражняясь в добродетелях. В перечне каждая предыдущая добродетель служит средством для порождения следующей.

Священнописатель Послания к евреям подчеркивает необходимость терпения для того, чтобы «получить обещанное [Богом]» (Евр. 10:36). Фраза «терпение нужно вам» указывает на нравственное усилие, требуемое для исполнения воли Божьей, чтобы верующий был достоин получить обещанное Богом спасение (см. Евр. 11:39). В Евр. 12:1 священнописатель призывает читателей свергнуть с себя все, что помешает проходить предлежащее поприще, и в терпении взирать на Иисуса. Иисус — высший образец терпения и главный стимул для него.

Поскольку Бог дает дар жизни по благодати верою, от верующих требуется долготерпение. Духовное взросление заложено в самой природе спасения (1 Пет. 2:2). Божья благодать продолжает укреплять и поддерживать верующих. Веру следует углублять

и развивать. Надежда указывает на грядущую эсхатологическую кульминацию спасения. То, что Бог приготовил в наследие верующим, станет доступно. Тем, кто постоянен, Он даст жизнь вечную (Рим. 2:7).

Уолтер М. Даннетт

См. также: УВЕРЕННОСТЬ; УСТОЯНИЕ.

Литература: F. Hauck, TDNT, 4:581-87; A. S. Martin, DAC, 2:186-90; J. M. Gundry Volf, *Paul and Perseverance*.

НЕПОРОЧНОСТЬ, НЕВИНОВНОСТЬ (BLAMELESS)

Ветхий Завет. Представление о непорочности включает в себя две различных, однако не противоположных идеи. Первая связана с жертвенными животными, которые должны быть «без порока» (Лев. 1:3; 3:1, 6; Чис. 6:14). Только физически совершенные животные достойны принесения в жертву Господу. Жертвоприношение животных ущербных, с недостатками, являлось нарушением библейского закона и проявлением дерзкого неуважения к Богу (Мал. 1:6-14).

Из этого религиозно-обрядового понятия возникает представление о нравственной непорочности человека. Непорочны те, кто не может быть обвинен в деяниях, неправедных перед людьми или перед Богом (Пс. 14:2; 17:24). Давид молится: «И от умышленных [грехов] удержи раба Твоего... Тогда я буду непорочен» (Пс. 18:14). Давид ищет непорочности в нравственном, а не в физическом смысле.

Новый Завет. В Новом Завете представление о нравственной непорочности получает свое развитие; используется оно почти исключительно в характеристиках Христа и Его последователей. Применительно к делам Иисуса Христа используется терминология жертвоприношений, Он описывается как «непорочный и чистый агнец» (1 Пет. 1:19), Который «Духом Святым принес Себя непорочного Богу» (Евр. 9:14). Непорочность Христа видна в Его непрекращающемся служении Первосвященника верующих: «Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и вознесенный выше небес» (Евр. 7:26).

Применительно к христианам свойство непорочности есть одновременно преимущество их положения спасенных и нравственное достоинство, к которому следует стремиться. Всякий человек заслуживает осуждения в глазах Бога. Однако непороч-

ность христиан входит в замысел Бога, Который «избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф. 1:4). Любовь и самопожертвование Христа ради Церкви были так велики, что Он мог представить ее Себе «не имеющую пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5:27).

Это обусловленная самим положением верующих непорочность достигается не личными заслугами, она обретается благодаря смерти и воскресению Христа (Кол. 1:22). Власть и поддержка Бога обеспечивают, чтобы верующие оставались в непорочности до дня последнего суда (Иуд. 1:24; 1 Кор. 1:8). В этих местах явственно прослеживается такой юридический смысл, как освобождение от преследования. Один только Бог имеет власть и право обвинять верующих и выносить им приговор, но по Своей власти и по Своей благодати Он очищает верующих, чтобы они были в Его глазах непорочны.

Учитывая это положение верующих, они призваны жить так, чтобы обрести свойство непорочности. В данном случае очевидно, что непорочностью считается общественная репутация как следствие личных нравственных качеств. Христиане должны «потщиться явиться пред Ним неоскверненными и непорочными в мире» (2 Пет. 3:14). В силу своей разборчивости и умения не давать повода для критики верующие могут стать «чистыми» и «непорочными» в век, отмеченный развращенностью (Флп. 1:10; 2:14-15).

Важность непорочности для Церкви проявляется в требованиях к пастырям Церкви, которые должны быть непорочны и безупречны (1 Тим. 3:10; Тит. 1:6). Писание конкретизирует область, в которой христианин должен вести себя безупречно, включая в нее благочестивое служение (Иак. 1:27) и супружеское ложе (Евр. 13:4). Итак, непорочность должна характеризовать личную и общественную жизнь верующего, являющуюся отражением преобразующих деяний Божьей благодати во спасение.

Уильям Э. Браун

Литература: R. Earle, *Word Meanings in the New Testament*; W. E. Vine, M. F. Unger, and W. White, Jr., *Vine's Expository Dictionary of Biblical Words*.

НЕПРАВДА *см.* ЛОЖЬ

НЕПРЕДНАМЕРЕННАЯ ОШИБКА *см.* НЕВЕДЕНИЕ

НЕРАЗУМНЫЙ *см.* НЕВЕЖДА

НЕТЛЕНИЕ *см.* БЕССМЕРТИЕ

НЕЧИСТЫЙ *см.* ЧИСТЫЙ

НИЩЕТА *см.* БЕДНОСТЬ

НОВАЯ ЖИЗНЬ
(NEW LIFE)

Бог дал Своему народу спасение в Иисусе Христе, дар, который во всей Библии обозначен как новая жизнь. Чтобы выразить понятие новизны, Новый Завет использует два слова. Первое, *neos*, относится к новому по хронологии. Оно часто употребляется в ссылках на новую жизнь во Христе (Кол. 3:10). Более распространенный и более точный термин — *kainos*. Это слово и родственные ему обозначают то, что ново по своей природе, отличается от обычного, лучше и значительнее старого. В сочетании с *zōē* слово *kainos* указывает на сущность того, что Бог совершает через Иисуса Христа: Он дает Своим детям новую жизнь.

Верующие начинают новую жизнь, когда возрождаются Духом (1 Пет. 1:3). Это возрождение приводит христиан на путь веры, благодаря чему они становятся новой тварью (2 Кор. 5:17) и ходят в обновленной жизни (Рим. 6:4). Несмотря на эти перемены, верующие борются со своей прежней природой и прежней сущностью. Они должны стремиться к тому, чтобы облечься в нового человека (Еф. 4:24) и соблюсти новую заповедь Христову (1 Ин. 2:8).

Дар новой жизни был предсказан пророками в Ветхом Завете. Иезекииль пророчествовал о даре нового сердца и нового духа (Иез. 36:26). Иеремия предвидел новый завет (Иер. 31:31). Исаия упоминал новое имя (Ис. 62:2). Новый век, предреченный пророками, пришел в лице Иисуса Христа, нового Адама. И все-таки, то, что ныне испытывают верующие, есть лишь предвосхищение того, что еще должно прийти во всей своей полноте. Апокалиптическая Книга Откровения говорит нам, что Бог сотворит «все новое» (Отк. 21:5). Он сотворит новое небо и новую землю (Отк. 21:1), новый Иерусалим (Отк. 3:12), где святые получают

новое имя (Отк. 2:17) и поют новую песнь (Отк. 5:9).

Сэм Хамстра-мл.

См. также: ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ; ЖИЗНЬ.

НОВАЯ ЗАПОВЕДЬ

(NEW COMMAND)

В ночь перед Своей смертью Иисус Христос дал Своим ученикам заповедь новую: «да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга».

То, что Иисус называет эту заповедь «новой», озадачивает в свете Лев. 19:18, который является частью Моисеевой Торы. Здесь сказано: «люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь». Иисус ранее обращался к этой заповеди в сочетании с заповедью Вт. 6:4-5 как к основе всех велений Бога в законе и пророках (Мф. 22:34-37 и параллельные). Другими словами, как может Иисус называть «новым» то, что существует уже столетиями и в подлинном смысле слова является довольно «старым»?

Хотя греческое прилагательное *kainos* не обязательно означает нечто совершенно или полностью новое, по меньшей мере пять факторов способны пояснить, почему Иисус называет эту заповедь «новой», и оправдывающих употребление Им этого прилагательного по отношению к тому, что Он устанавливает.

Во-первых, Иисус дает новый образец любви. Это наставление ученикам следует за одним из самых смиренных поступков, совершенных Иисусом в Его земной жизни, — Иисус умыл ноги Своим ученикам. Этот акт служения должен стать образцом и примером для учеников в их взаимоотношениях друг с другом: «Я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин. 13:15). Ученики должны любить друг друга подобно тому, как возлюбил их Иисус (Ин. 13:34). Любовь учеников будет в горизонтальном измерении отражать их взаимоотношения с Сыном и Отцом в измерении вертикальном: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудете в любви Моей. Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви» (Ин. 15:9-10).

Во-вторых, Иисус устанавливает новые основания для любви. У учеников должно возникнуть побуждение любить друг друга, потому что Иисус проявил любовь, отдав Свою жизнь в искупительную жертву за

грехи. В своем Первом послании Иоанн подчеркивает это побуждение к любви: «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши. Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин. 4:10-11).

В-третьих, Иисус присылает новую движущую силу для любви. Великим даром Иисуса Церкви является Святой Дух, Параклет, Утешитель. Великая заповедь Иисуса — веровать во имя Сына, Иисуса Христа, и любить друг друга (1 Ин. 3:23). Выполняющим Его заповеди раскрывается познание Святого Духа (1 Ин. 3:24). Этот Дух приносит в учениках Иисуса плод любви (Рим. 5:5; Гал. 5:22).

В-четвертых, ученики должны исполнять заповедь любви в связи с новой миссией. Все люди будут узнавать учеников Иисуса по их любви друг к другу (Ин. 13:35). Точно так же, как Иисус явил людям Отца (Ин. 1:18), Его ученики благодаря своей любви друг к другу явят людям Его: «Бога никто никогда не видел: если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас» (1 Ин. 4:12). Любовь как добровольное принесение себя в жертву ради блага другого человека с тем, чтобы воля Божья могла быть в нем совершена, является действующим началом в служении ради погруженного во тьму мира, нуждающегося в свете жизни.

В-пятых, заповедь новая является новой из-за изменившейся обстановки. Пришествие Сына принесло с собой новизну. Обособляется это тем центральным местом, которое понятие новизны занимает в новозаветном богословии: новое учение (Мк. 1:27; Деян. 17:19), новое {синод. «молодое»} вино и новые мехи (Лк. 5:37-39), новая заповедь (Ин. 13:34; 1 Ин. 2:7-8; 2 Ин. 5), новый завет (Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25; 2 Кор. 3:6; Евр. 8:8, 13; 9:15; 12:24), новая тварь (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15), новый человек (Еф. 2:15; 4:24; Кол. 3:10), новое небо и новая земля (2 Пет. 3:13; Отк. 21:1), новое имя (Отк. 2:17; 3:12), новый Иерусалим (Отк. 3:12; 21:2), новая песнь (Отк. 5:9; 14:3) и все новое (Отк. 21:5).

Новая заповедь — заповедь эсхатологическая. Это главная заповедь для нового века и основа для этики последних времен. В этом своем качестве данная заповедь — решающая, потому что она исполняет волю

Божью для Его народа, и в ней проявляется Божий дар любви в Господе Иисусе Христе.

Карл Б. Хох-мл.

См. также: ЛЮБОВЬ.

Литература: R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*; R. E. Collins, *Christian Morality*; idem, *These Things Have Been Written*; idem, *ABD*, 4:1088; V. P. Furnish, *The Love Command in the New Testament*; N. Geisler, *The Christian Ethic of Love*; R. Harrisville, *The Concept of Newness in the New Testament*; C. B. Hoch, *All Things New: The Central Importance of Newness for New Testament Theology*; E. Lee, *The Religious Thought of St. John*; R. Michaels, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, pp. 132-36; L. Morris, *Testaments of Love*; P. Perkins, *The Love Commands in the New Testament*; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*; S. Schneiders, *CBQ* 43 (1981): 76-92; F. Segovia, *Love Relationships in the Johannine Tradition*; C. Spicq, *Agape in the New Testament*; W. Swartley, ed., *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*.

НОВАЯ ПЕСНЬ

(NEW SONG)

Тема новизны присутствует во всем писании. Исаия пророчествует о новом мироустройстве, которое принесет народу Божиему новые благословения. Это новое мироустройство с сопровождающими его благословениями описывается в новозаветной Книге Откровение, где тема новизны достигает своей кульминации: новое имя (Отк. 2:17; 3:12), новый Иерусалим (Отк. 3:12; 21:2), новое небо и новая земля (Отк. 21:1) и «все новое» (Отк. 21:5).

Смерть Христа — это вселенский переворот, итогом которого становится новое творение (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15). Он является средоточием и высшей точкой новизны. В новой песне из Отк. 5, восхваляющей Агнца, как единственно достойного исполнить Божий замысел искупления, звучат мотивы израильского Исхода. Эти искупительные деяния включают в себя четыре качественных аспекта: 1) они совершаются для Бога; 2) они приходят к завершению через кровь Христа; 3) они всеобщи (для всех племен, народов и языков); 4) они устанавливают правление Бога, Божие Царство. Таким образом, новая песнь подытоживает богословие Книги Откровение: искупительные деяния Христа — это непрерывное установление Божиего Царства.

Новую песнь в Отк. 14:3 поют сто сорок четыре тысячи искупленных от земли. Несмотря на горячие споры относительно того, кто эти сто сорок четыре тысячи, главное остается неизменным: восхваление Божиего (Христово) искупления. Разногласия относительно певцов не должны затмевать значения самой песни! Полемика усложняется из-за текстуальной проблемы в

Отк. 5:9-10 и глубокого символизма числа сто сорок четыре тысячи (кратного двенадцати). И пусть не все частности нам понятны — главное значение имеет хвала, которую Божии создания возносят Богу за Его могущественные искупительные деяния. Эти искупительные деяния перечисляются и превозносятся в гимнах Откровения (Отк. 4:8, 11; 5:9-10, 12-13; 7:10, 12; 11:15, 17-18; 15:3-4; 19:1-2, 3, 5, 6-8; 22:20). Можно сказать, что это — одна-единственная новая песнь, но зато она состоит из многих строф. Все искупленные Богом будут добавлять строфы к этой песни на протяжении вечности, неумолчно воздавая Ему все новые и новые хвалы за Его милосердие, любовь и благодать, обращенные к сынам человеческим и во время исхода из Египта, и во время распятия на Голгофе.

Карл Б. Хох-мл.

НОВАЯ ТВАРЬ см. НОВОЕ ТВОРЕНИЕ

НОВОЕ

(NEW)

Слово, употребляемое в Новом Завете для противопоставления и сравнения как количественной характеристики — недавнего в отличие от давнего, так и качественной — лучшего в отличие от несовершенного. Богословское значение слова проявляется при употреблении его и в том, и в другом смысле в таких выражениях, как «новый завет» (Лк. 22:20; 2 Кор. 3:6; Евр. 8:8, 13; 9:15), «новая тварь» (2 Кор. 5:17), «заповедь новая» (Ин. 13:34) и «новый человек» (Еф. 2:15; 4:24; Кол. 3:10).

В греческом Новом Завете для выражения этих понятий используются два слова. Слово *kainos* встречается свыше сорока раз, а слово *neos* — свыше двадцати. Некоторые ученые стремятся разграничить два эти слова, приписывая первому из них качественный смысл, такой как «обновленное, свежее», а второму — количественный или хронологический, такой как «новое» или «недавнее». Согласно такому подходу, Иисус устанавливает новый завет (*kainē*, Лк. 22:20) в том смысле, что это будет по-новому понятый прежний завет, а не другой завет, заменяющий прежний.

Тем не менее есть отрывки, где употребление этих двух слов выглядит синонимичным. Например, в Евр. 8:8, 13 для «нового завета» употреблено слово *kainē*, а в Евр. 12:24 он назван «*neos* завет». В Мк. 2:21-22

говорится о заплатах на ветхой одежде как о «вновь пришитом» (*kainon* {синод. «вновь пришитое»}) и о влиянии молодого (*neos* {синод. «молодого»}) вина в мехи ветхие. Таким образом, вполне возможно, что в Новом Завете два эти слова являются практически синонимами, если не различаются по контексту.

Обычно слово *новое* употребляется для противопоставления прежнему. Учение Иисуса отличалось от учения книжников, так что многие слышавшие Его считали Его учение «новым» (Мк. 1:21-27). Новым аспектом здесь было то, что Иисус учил как власть имеющий. Павел писал: «кто во Христе, *та* новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17). Иоанн видит новое небо и новую землю, потому что прежние уже миновали (Отк. 21:1).

Большая часть учения Иисуса имеет свои истоки в еврейском Писании и является новой лишь в смысле расстановки акцентов и практических выводов. Иисус подтвердил учение еврейского Писания, в котором центральное место занимает символ веры Шма: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть. И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Вт. 6:4-5). Иисус дополняет эту заповедь другою, подобною ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:39). Он указывает, что на этих двух заповедях утверждаются весь закон и пророки.

Любовь друг к другу Иисус называет отличительным признаком учеников: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, *так* и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:34-35). Его заповедь любить своих врагов представляется новшеством (Мф. 5:44).

Джон Мак-Рей

НОВОЕ МИРОУСТРОЙСТВО, ВРЕМЯ ИСПРАВЛЕНИЯ (NEW ORDER)

Выражение, встречающееся в Евр. 9:10 и указывающее на величие спасения, обретаемого в Иисусе Христе. Его значение легко определяется из контекста, хотя *new order* («новое мироустройство», «новый миропорядок»; NIV) представляет собой вольный перевод греческого словосочетания *kairou*

diorthōseōs (буквально — «время исправления»).

Решающее значение для понимания этого выражения имеет выявление того, что подразумевается под «старым» мироустройством. В Евр. 8 провозглашен новый завет, который сделал прежний завет недействительным. Глава Евр. 9 продолжает эту тему в аспекте поклонения Богу. При старом мироустройстве требовалось иметь земное святилище и священников для принесения в жертву животных. Однако Христос вошел в небесное святилище (Евр. 9:11, 23-28) и принес в жертву Свою кровь. Его искупление смогло очистить «совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному» (Евр. 9:14). Изъяном прежней системы жертвоприношений как раз и было то, что она не могла «сделать в совести совершенным приносящего» (Евр. 9:9). Таким образом, доступ к Богу, символизируемый Святым-святых скинии, определяется не привилегиями священников, а чистотой сердца (Евр. 9:8; 10:15-23).

В Послании к евреям Христос сравнивается с четырьмя ключевыми элементами «прежнего мироустройства»: с законом (Евр. 1:1 — 2:4), с руководством Моисея (Евр. 3:1 — 4:11), с Аароновым священством (Евр. 4:12 — 8:5) и системой жертвоприношений (Евр. 8:6 — 10:25). В каждом случае превосходство Христа превращает сравнение в противопоставление. Новое мироустройство уникально.

Существует, следовательно, диалектическая взаимосвязь между «прежним мироустройством» и «новым мироустройством». С одной стороны, прежнее являлось необходимым предуготовлением для нового. В Евр. 9:10 признается, что установления о жертвоприношениях были действительны до пришествия Христа. С другой стороны, «новое мироустройство» отменяет старое, потому что заканчивает неоконченное, делает совершенным несовершенное и воплощает то, что было чисто символическим (Евр. 10:1).

Итак, предостережения в Послании к евреям (Евр. 2:1-4; 3:7-19; 6:1-12; 10:26-31; 12:25-29) указывают на безумие попыток перейти от безопасности «нового мироустройства» к слабости мироустройства предварительного. Только во Христе можно обрести сущность спасения: действительное прощение грехов, уверенность в духовной доступности Бога и твердое упование на со-

участие в вечном Царстве (Евр. 10:12-25; 12:26-29).

Люк Л. Кифер-мл.

Литература: F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*.

НОВОЕ НЕБО И НОВАЯ ЗЕМЛЯ

(NEW HEAVENS AND NEW EARTH)

Мотив нового неба и новой земли звучит явно и отчетливо в Ис. 65:17; 66:22; 2 Пет. 3:13 и в Отк. 21:1. В Ветхом Завете нет термина, который однозначно переводился бы как «вселенная»; выражением «небо и земля» у израильтян было принято обозначить ту вселенную, которую они знали. Этот образ появляется в пророческих и апокалиптических текстах, где выражено упование на грядущий искупленный мир, превосходящий известный нам мир греха. Особенно полезно отметить, что в заключительных главах Откровения отражены мотивы Быт. 1 — 3. Мир, изначально созданный Богом, поразила катастрофа грехопадения вместе со всеми его последствиями, но грядущий новый мир будет миром совершенным, где больше не будет сказываться влияние греха. Фраза из Отк. 21:1, «и моря уже нет» служит иллюстрацией для этой символики вновь обретаемого совершенства. В апокалиптической литературе море выступает символом хаоса и может в метафорическом смысле обозначать зло. Из моря выходит зверь (Отк. 13:1). Великая блудница сидит на водах многих (Отк. 17:1). Отсутствие моря в возрожденной вселенной — это символ того, что избавление, о котором стелет тварь, осуществилось (ср. Рим. 8:18-22; Отк. 21:27).

Концепция нового является ведущим мотивом в истории искупления, особенно в эсхатологических текстах. Новое небо и новая земля в Отк. 21:1 — это итог обновления многих вещей. Крещендо истории искупления слышится в Отк. 21:5 — «все новое!» На пути к этой высшей точке встречаем новый завет (Иер. 31:31), новое имя (Ис. 62:2; ср. Отк. 2:17; 3:12), новую песнь (Ис. 42:10; Отк. 5:9; 14:3), новый дух и новое сердце (Иез. 11:19; 18:31; 36:26), новое {синод. «молодое»} вино (Мф. 9:17; Мк. 2:22; Лк. 5:37-38) и новый Иерусалим (Отк. 3:12; 21:2). Эта концепция новизны и обновления занимает видное место и во внебиблейской апокалиптической литературе.

Основные тексты о новом небе и новой земле порождают множество контекстов, хотя и не утрачивают при этом акцента на

грядущем возрождении. Текст Ис. 65 — 66 подразумевает как утешение, что все бедствия, которые Израиль знал в своей истории, не являются окончательным замыслом Яхве относительно Своего народа. Употребление слова *bara'* («творить») в Ис. 65:17, возможно, должно навевать ассоциации с рассказом о сотворении мира в Быт. 1. Старое и новое творение, таким образом, становятся пограничными моментами истории искупления. 2 Пет. 3:13, хотя его контекст и связан с эсхатологическими вопросами, фактически обращается к проблемам этики. Нравственный аспект христианской жизни усилен ввиду грядущего в перспективе обновления неба и земли. Стихи 2 Пет. 3:1, 11, 14, 17 призывают к благочестивой жизни, озаренной светом грядущего. Заключительная фраза стиха 2 Пет. 3:13 тоже акцентирует эти особенности, указывая, что на новой земле будет обитать правда. Призыв к нравственной жизни — характерный мотив пророческих текстов Нового Завета. И последняя ссылка — в Отк. 21:1. Главы Отк. 21 — 22 представляют собой крещендо пророчески-апокалиптического библейского откровения. Небезынтересно, что в очерченном здесь образе вечности человечество пребывает на возрожденной земле, а не в небесном царстве Бога. Это, определенно, вечное состояние, а не сцена, относящаяся к тысячелетнему царству. Моря нет в Отк. 21, но не в других образах тысячелетнего царства. История человечества приходит к своей кульминации там, где она началась, — на земле.

То, как возникают новое небо и новая земля, предмет спора среди библейских ученых. Относятся ли имеющиеся описания к сугубо апокалиптическому жанру, и можно ли их поэтому рассматривать просто как мифологические символы в эсхатологии спасения, лишенные связей с исторической реальностью? Или же это пророчества, использующие некоторые характерные особенности апокалиптической символики для описания реально-исторического будущего? Правильней, по-видимому, предпочесть второй вариант и считать эти образы пророчески-апокалиптическими. Следовательно, вопрос о природе возникновения нового неба и новой земли заключается в том, появляется ли новое творение посредством обновления (то есть модернизации старого) или замещения (то есть акта сотворения полностью нового)? Пожалуй, подоб-

ные вопросы в большей степени обусловлены нашим современным научным любопытством, нежели содержанием самого текста как такового. На апостола Иоанна глубочайшее впечатление произвели сам факт существования и природа нового мироустройства, а не способ его возникновения. И все же задача экзегетики и богословия — исследование таких вопросов.

Сторонники теории замещения считают ключевым текстом 2 Пет. 3:12-13. Они утверждают, что та же линия традиции отражена в Мф. 5:18 (ср. Мк. 13:31; Лк. 16:17) и в 1 Ин. 2:17. Дидахэ 10:6, 2 Клим. 16:3 и 1 Еноха 72:1; 83:3-5; 91:15-16 тоже цитируются в поддержку теории замещения. Некоторые ученые отмечают, что в Ис. 65:17 употреблено то же самое слово, что и в Быт. 1:1 (однако слово *bārā*, понимаемое здесь в смысле сотворения из ничего, контекстуально зависимо и не всегда применяется в том же значении, что и в Быт. 1 [ср. Пс. 50:12]).

Теория обновления (она же — теория реновации) в литературе по данному вопросу представлена полнее. 2 Пет. 3:12-13 трактуют в смысле очищения прежнего неба и прежней земли и преобразования их в новые. Эта катастрофа сравнима с Ноевым потопом, который был лишь временным состоянием. При таком подходе обеспечиваются последовательность и исполнение для замыслов, которые вынашивал Бог при первом творении и которые ныне приходят к своему завершению. Имеет место сохранение материи, приобретающей теперь новую форму. Воплощение Христа и телесное воскресение верующих можно считать аналогиями, хотя и несколько из другой области. Термин *palingenesia*, «обновление» {синод. «пакибытие»}, в Мф. 19:28 свидетельствует скорее об обновлении, чем о замещении. Термин *kainos*, «новое», в противопоставлении термину *palaios*, «старое», может подразумевать новое по своему характеру, а не по субстанции (ср. 2 Кор. 5:17; Евр. 8:13).

Гэри Т. Медорз

См. также: НОВОЕ ТВОРЕНИЕ; ОБНОВЛЕНИЕ.

Литература: G. R. Beasley-Murray, *Revelation*; J. M. Ford, *Revelation*; W. J. Harrington, *Revelation*; P. E. Hughes, *The Book of the Revelation*; A. J. McClain, *The Greatness of the Kingdom*; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*; H. B. Swete, *Commentary on Revelation*; C. Westermann, *Isaiah 40-66*.

НОВОЕ РОЖДЕНИЕ, РОЖДЕНИЕ СВЫШЕ, ВОЗРОЖДЕНИЕ

(NEW BIRTH)

Очищение от греха, которое Бог Святым Духом дает всем, кто верует в Его Сына.

Чтобы войти в Царство Божие, человек должен родиться вновь. В центральном тексте Нового Завета о рождении свыше (Ин. 3) Иисус говорит Никодиму, члену руководящего иудейского совета, что тот не сможет увидеть Царства Божия, если не родится свыше. Чередование единственного и множественного числа греческих местоимений в этом тексте свидетельствует, что Иисус обращается к Никодиму как лично, так и в обобщенном смысле. Необходимость родиться свыше касается не только самого Никодима, но и всего синедриона, всех иудеев, а также — расширительно — всех людей.

Кое-кто полагает, что новое рождение — это длительный процесс, происходящий с человеком, может быть, многие годы. Такие представления не согласуются со временем греческого глагола, которое употреблено в данном месте. Форма аориста предполагает, что новое рождение — это событие, а не процесс. До определенного момента времени человек не рожден свыше, не рожден вновь; а после этого момента — рожден.

Возможно, наиболее трудное для толкования место в этой главе — Ин. 3:5. По-видимому, правильной всего считать, что выражение «родиться от воды и Духа» указывает на объединяющую идею о сверхъестественном очищении от греха, которое Бог Святым Духом совершает со всеми, уверовавшими в Его Сына. В этом сочетании воды и Духа отражены идеи Иез. 11; 36 и Иер. 31. В упомянутых ветхозаветных текстах говорится о тех преобразованиях, которые Дух Божий приносит в жизнь Божиего народа в эпоху нового завета. Данное толкование предпочтительней по целому ряду причин.

Употребление одного греческого предложения (*ek*) перед двумя существительными указывает на тесную взаимосвязь между ними. Вода и Дух дополнительны друг относительно друга, здесь нет противопоставления. При данном толковании вода не считается указанием на христианское крещение во время служения Иисуса, когда такое крещение еще не стало исторической реальностью. Толкование хорошо согласуется с

контекстом, в смысле знания Никодимом Ветхого Завета и необходимости с его стороны некоторой проницательности. При данном толковании выражение «родиться от воды и Духа» считается эквивалентом распространенного в писаниях Иоанна выражения «родиться от Бога» (Ин. 1:13; 1 Ин. 2:29; 3:7-10; 4:7; 5:4). Данное толкование хорошо согласуется с тем особым выделением Духа и истины, которое характерно для писаний Иоанна. И наконец, оно соответствует ветхозаветной символике воды как средства обновления и очищения.

Происходило ли рождение свыше с ветхозаветными верующими — трудный вопрос. Ни в одном ветхозаветном тексте не сказано в явном виде, что ветхозаветные верующие рождены свыше или рождены вновь. В Ветхом Завете развитого богословия Духа сравнительно немного. Однако, учитывая всеобщность этой необходимости родиться вновь, можно утверждать, что учение Иисуса о новом рождении как категорическом условии для входящих в Царство Божие подразумевает по аналогии, что ветхозаветные верующие тоже должны приобрести посредством Божиего Духа божественную жизнь.

Многие толкователи утверждают, что в Тит. 3:5 указано на крещение водой, подразумеваемое под «банею возрождения». Однако с учетом греческой грамматики это место следует читать так: «омовением [совершенным за счет] возрождения и обновлением [совершенным] Святым Духом». Такое прочтение согласуется также с переводом Ин. 3.

В 1 Пет. 1:23 указаны более явные черты тех средств, с помощью которых происходит новое рождение: проповеданное слово истины Иисуса Христа. Ключевые слова в 1 Пет. 1:22-25 дополняют и усиливают выражения, относящиеся к новому рождению.

Таким образом, новое рождение — это суверенное деяние Бога через Святого Духа, при котором верующий очищается от греха и приобретает духовное возрождение в Божьей семье. Обновляются ум и чувства верующего, и такой человек получает возможность войти в Царство Божие и творить добрые дела. Ветхозаветные святые рождались свыше, когда с верою откаликали на раскрытое им Слово Божие; а новозаветные святые — уверовав в Иисуса Христа.

Карл Б. Хох-мл.

Литература: L. L. Belleville, *Trinity* 1 (1980):125-41; F. Büchsel, *TDNT*, 1:665-75, 686-89; S. Charnock, *The Works of Stephen Charnock*, vol. 3; J. Dey, *Encyclopedia of Biblical Theology*, pp. 725-30; N. R. Guley, *ABD*, 5:659-60; Z. C. Hodges, *BSac* 135 (1978):206-20; A. Kretzer, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 1:243-44; W. L. Kynes, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, pp. 574-76; J. I. Packer, *EDT*, pp. 924-26; A. Ringwald, *NIDNTT*, 1:176-80; P. Toon, *Born Again: A Biblical and Theological Study of Regeneration*.

НОВОЕ ТВОРЕНИЕ, НОВАЯ ТВАРЬ (NEW CREATION)

Специфический термин *новая тварь* (*kainē ktisis*) встречается в Новом Завете только дважды (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15). Тем не менее он выражает антропологический и личностный аспекты общей концепции обновления творения, которая представлена в Новом Завете более полно. Именно эта более общая идея, восходящая к текстам последней части Книги Исаии, получившая развитие в иудейском апокалиптическом мышлении и в Кумранском учении, возможно, послужила основой для рассмотрения ее частного случая у Павла. Таким образом, целесообразно будет ознакомиться с историей развития этой концепции, прежде чем приступить к ее толкованию в ее окончательной форме.

Обновление у Исаии. В последней части Книги Исаии (Ис. 42:9; 43:18-19; 48:6; 65:17-25; 66:22) появляются две линии в учении, которые, по-видимому, повлияли на представления Павла о спасении. С одной стороны, пророк объявляет, что Бог намерен создать нечто новое (Ис. 42:9; 43:18-19; 48:6). Указывается на спасение на путях нового исхода («Я проложу дорогу в степи, реки в пустыне», Ис. 43:19), при этом то, что Бог намерен сотворить, совершенно превосходит все прежнее («... новое и сокровенное, и ты не знал этого. Оно произошло ныне, а не задолго и не за день, и ты не слыхал о том», Ис. 48:6-7). В этих местах выражено обетование Бога вмешаться ради избавления Своего народа, сотворив нечто новое.

Далее, повторяя и развивая тему нового и обновления, Ис. 65 — 66 указывают на намерение Бога сотворить «новое небо и новую землю» (Ис. 65:17). Это Божие деяние подразумевает полное преобразование жизни; все жизненные опасности и невзгоды исчезнут (Ис. 65:19-20, 23, 25). Бог, который раньше казался очень далеким, теперь будет близок (Ис. 65:24), и существование Его народа станет не изменчивым и ненаде-

жным, а размеренным и безопасным (Ис. 66:22).

Обе эти линии пророчества пробуждают надежды в народе, чей грех убийствен для его упований на Бога. Наказание плена сменяется обетованием обновить завет и установить на земле Божие Царство. Очевидно, что решительные перемены были необходимы. Бог осуществит этот переход к новому, который изменит жизнь Его народа.

Обновление творения в апокалиптическом и сектантском иудаизме. На протяжении того периода, когда иудейские общины ощущали нарастающий гнет иноземных держав, возникла религиозная литература, пробуждающая упования на близящееся, решающее и окончательное вмешательство Бога. В этих внеканонических книгах подхвачены появляющиеся в последних главах Исаии мотивы сотворения нового неба и новой земли. В 1 Еноха 91:16 говорится об отмене прежнего мироустройства и появлении нового («и в нем [в суде великом] первое небо исчезнет, а новое небо появится»), что в 1 Еноха 72:1 названо «новым делом» Божиим («пока творение не будет сделано новым навеки»; ср. Ис. 43:19). Сходным образом, в Книге Юбилеев (Юбил. 1:29 это упование выражено в виде Божиего откровения Моисею на горе Синай и говорится о «дне нового творения, когда небо и земля станут новыми». В Юбил. 4:26 словосочетание «новое творение» употребляется уже как специфический термин, входящий в словарь этого течения иудейской эсхатологии («Сад Едемский и гора Востока... гора Синай и гора Сион... освящаются в новом творении»); с этой концепцией связаны мотивы очищения земли и Божиего народа от греха. На последней, по видимому, стадии иудейской апокалиптической литературы (4 Ездры 7:75; Syr. Bar. 32:6; 57:2; Апок. to Abraham 17:14) упование на окончательное эсхатологическое обновление мира повторяется без особых различий. Кумранские документы тоже свидетельствуют о твердой вере в новое сотворение мира Богом в последний день (1QH 13:11-12: «Ибо Ты даешь им увидеть то, чего они не знали, прекращая прежние и сотворяя все новое» = Ис. 65:17; 1QS 4:25: «Ибо Бог наделяет им [духом] поровну до конца всего, до времени обновления» = Ис. 43:19). Судя по 11QTemple 29:9, слово *творение* в смысле дня нового творения стало специфическим термином («Ибо Я дам Мо-

ей славе обитать над ним до того дня благословения, когда Я сотворю Мое святилище [заново]»). Однако хотя апокалиптическая литература иудаизма и кумранской секты отражает возрастающую веру в окончательное вмешательство Бога, эта вера ограничена грядущими апокалиптическими событиями (как бы близки они ни были) и никогда не «индивидуализируется» и не связана с описанием того нового состояния жизни, о котором говорит Павел (хотя эти идеи могли повлиять на взгляды апостола).

Обновление творения в Новом Завете. То, что ранняя церковь тоже верила в окончательное обновление или новое сотворение неба и земли в конце истории, очевидно из текстов 2 Пет. 3:13 и Отк. 21:1-5. Оба текста опираются на Ис. 65 и на Ис. 66, но стих 2 Пет. 3:12 уникален еще и тем, что указывает на уничтожение неба в день Божий. В том же русле Павел пишет об уповании твари освободиться от тщеты и рабства тлению, связанном с обетованием о завершении искупления (Рим. 8:19-22). Когда творение рассматривается в такой обобщенной терминологии, в центре внимания по-прежнему вмешательство Бога в последний день.

Новая тварь. Составив представление об истории развития концепции, мы можем теперь приступить к рассмотрению тех двух текстов, в которых, собственно, и встречается выражение «новая тварь» (*kainē ktisis*), вместе с тремя другими текстами Павла, связанными, по всей видимости, с той же концепцией.

Самое раннее письменное употребление Павлом данного термина зафиксировано в Гал. 6:15. Возникает вопрос, что этот термин обозначает? Контекст показывает, что речь идет о том, чем достойно хвалиться. Исходить из принятия обряда обрезания или отказа подвергнуться обрезанию равносильно тому, чтобы полагаться на «плоть» или, в данном случае, на обряд или ритуал. Павел говорит о том, что подобные вещи не дают достаточных оснований для уверенности; дает их лишь смерть Христа ради нас (Гал. 6:12-14). В Гал. 6:15 эта мысль сформулирована как принцип: «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь». Стих Гал. 6:16 свидетельствует, что такое утверждение действительно имеет силу принципа или правила: «Тем, которые поступают по сему правилу (*kanon*)». По логике Павла,

между смертью Христа и новым творением можно провести параллель. Однако возврат к личностному аспекту предполагает, что «новая тварь» — это статус истинных христиан, который Павел в данном послании старается разъяснить впадшим в заблуждение галатам. Старое творение представлено жизнью по плоти (Гал. 1:1, 10-12; 2:16; 6:1). Понятие *новой твари*, потребовавшее от Павла некоторых разъяснений (хотя галатам, по-видимому, оно было знакомо и ранее), характеризуется всем тем, что принесено соучастием в смерти Христовой (Гал. 5:24; 6:14): новой жизнью из смерти (Гал. 2:19-20) «во Христе» (Гал. 3:26-28), принадлежностью к Христу (Гал. 3:29; 5:24), ниспосланием Духа (Гал. 3:3; 4:6), жизнью, основанной на Духе и подчиненной Ему (Гал. 5:16-18, 25; 6:8). Таковы эти черты, их совокупность определяет понятие *новая тварь*. Согласно богословию Павла, спасение, это эсхатологическое обетование, начинается исполняться сейчас, в нынешнем веке; обновление, которое должно затронуть все мироздание, начинается в сердцах и в жизни тех, кто откликнулся на Благоую Весть. Для христиан это означает возможность жить жизнью в Духе, отмеченной плодом Духа (Гал. 5:22-23) в ее текущем состоянии.

Те же самые взаимосвязи очевидны в 2 Кор. 5:17. В условиях, когда некоторые из так называемых «высших апостолов» стали чересчур полагаться на то, что Павел обозначает как «хвалиться лицом» (подразумевает ли он то, как человек держится, либо его красноречие, одежду и тому подобное), то есть на те вещи, которые не имеют непреходящего значения (2 Кор. 5:12), Павел снова указывает, сколь непреходяще важен факт смерти Христа ради нас (2 Кор. 5:14-15): это должно убедить людей по-иному взглянуть на жизнь. И опять же, понятие *новая тварь* подразумевает состояние человека, который ныне пребывает «во Христе», для которого «все новое». С помощью этих выражений передано то обновление, которое, хотя и ждет своего полного завершения, уже начало происходить с верующим. Это соучастие в грядущей жизни, сочетающееся с жизнью в нынешнем веке, порождает коренную перестройку системы ценностей (названную в 2 Кор. 5:15 жизнью для Христа) и новый взгляд на жизнь и на окружающих (2 Кор. 5:16).

В нескольких текстах из Послания к ефесянам (Еф. 2:10, 15; 4:24) глагол «творить, создать» (*ktizō*) употребляется для обозначения различных аспектов нового существования во Христе. В первых двух случаях речь опять идет об основаниях для того, чтобы хвалиться (см. Еф. 2:9): Божие спасение (Еф. 2:8) определяется антропоморфно как созданное во Христе (Еф. 2:10), тем самым подразумевается, что у людей нет оснований для того, чтобы хвалиться. Затем, в связи со спорами между христианами из иудеев и христианами из язычников о необходимости обрезания, деяние Христа, «создавшего» «нового человека», упоминается как аргумент для доказательства того, что старые различия и привилегии утратили свое значение. И наконец, в Еф. 4:24 Павел говорит, что Бог решил жизненную дилемму прежнего человека (грех ведет к смерти), «создав» человека «нового», жизнь которого будет характеризоваться теперь праведностью и святостью. Понятие *новой твари* является, следовательно, одной из новозаветных концепций Павла. Оно очевидным образом связано с представлениями Павла о том, что заря нового века (спасения, жизни в Духе) занимает уже в старом веке. Представления о новом небе и новой земле или обновлении мироздания, возможно, выходят за рамки концепции Павла. Если они находятся с ней в прямой связи, то мы имеем в учении Павла частное — антропологическое и сотериологическое — проявление более общего обетования о грядущей жизни человека в нынешнем веке. Статус «новой твари» подразумевает обновление жизни и отношения к ней согласное с волей Божьей. Это неразделимые понятия.

Филип Г. Таунер

См. также: ВЕК; НОВОЕ НЕБО И НОВАЯ ЗЕМЛЯ; ОБНОВЛЕНИЕ; СОЮЗ СО ХРИСТОМ.

Литература: J. Baumgarten, *EDNT*, 2:230; H. D. Betz, *Galatians*; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; W. Foerster, *TDNT*, 3:1033-35; V. P. Furnish, *2 Corinthians*.

НОВЫЙ ЗАВЕТ (NEW COVENANT)

Эсхатологическая стадия истории спасения, на которой Бог через дела Мессии и Духа даст Израилю безусловное и полное спасение.

Ветхий Завет. Единственное явное упоминание нового завета встречается в ветхозаветных текстах в Иер. 31:31-34. Пророк

противопоставляет существующему завету, заключенному с отцами, когда Бог вывел их из Египта (ср. Исх. 24:8), тот завет, который Бог установит с домом Израиля и Иуды в последние дни. Этот новый завет отличается от прежнего в четырех аспектах: 1) Бог вложит закон Свой во внутренность участников нового завета и напишет его на их сердцах; 2) Он будет им Богом, а они станут Его народом; 3) все участники нового завета будут знать Бога; 4) Бог простит им их беззакония и грехи. Новый завет, таким образом, характеризуется двумя основополагающими особенностями: внутреннее духовное преобразование приводит к новым взаимоотношениям с Богом и к новым возможностям для послушания и прощения грехов. Иер. 31:31-34 помещен в контекст обетования о грядущем воссоединении Израиля и его возвращении на землю, которые в Иер. 29:10 предсказаны по истечении семидесяти лет плена.

В других ветхозаветных текстах появляются синонимы для выражения «новый завет». У Иеремии все то, что в Иер. 31:31-33 связано с новым заветом, — за исключением явно выраженного обетования о прощении грехов — называется также «вечным заветом» (Иер. 32:37-41; 50:5 {синод. «союзом вечным»}). В Иез. 16 нынешнее состояние неверного Иерусалима (метонимия для всего Израиля) противопоставляется его первым дням и его будущему. Израиль, подобно брошенному ребенку, был беспомощен, пока Бог не подобрал его. Но из дщери Иерусалима выросла блудница, неверная своему изначальному благодетелю. И все-таки Яхве будет помнить Свой завет, установленный с нею в дни юности ее, и заключит со Своим народом вечный завет, простив все, что было сделано. Бог говорит и через Исаию, обещая установить вечный завет с возроденным народом (Ис. 61:8).

В Иез. 34:25 Бог обещает собрать Своих овец Израилевых и поставить Своего раба Давида пастырем над ними; затем Он заключит с ними завет мира, так что Израиль будет жить на земле в безопасности и довольстве. В Иез. 37:24-28 Бог обещает установить завет мира с возроденным Израилем, находящимся под властью царя Давида. Израильяне будут послушны Богу; Он будет их Богом, а они будут Его народом. Этот завет мира зовется также вечным заветом. В Ис. 54:8-10 Яхве обещает, что Он, возродив Сион, больше никогда не будет

гневаться и станет милосерден к Своему народу. Его завет мира никогда не поколеблется.

У пророков эти обетования о возрождении, о новых возможностях для послушания и о всенародном прощении грехов нередко встречаются без упоминания нового завета, вечного завета или завета мира. Следует также отметить, что в Иез. 36:26-27 те новые возможности для послушания, которые откроются при возрождении, связаны с ниспосланием Духа (ср. также Ис. 32:15; 44:3; Иез. 37:14; 39:29; Иоиль 2:28).

У Исаии Раб Господень играет важную роль в осуществлении (нового) завета. Яхве говорит о Своем Рабе в Ис. 42:6, что поставит Его в завет для народа, во свет для язычников. Сходным образом, в Ис. 49:6-8 сказано, что Раб послужит для восстановления колен Иаковлевых, будет светом народов и заветом народа. Здесь «народ», очевидно, означает Израиль — в противоположность «народам», то есть остальному человечеству. Для язычников эсхатологический акт Божиего спасения тоже будет благодетельным.

Период «второго храма». Концепция нового завета, постольку, поскольку она указывает на эсхатологическое спасение Израиля, распространена в иудейской литературе периода «второго храма». Возрождение при Ездre и Неемии рассматривалось лишь как предвосхищение обещанного Богом через пророков спасения, отнюдь не исчерпывающее эти обетования. Существует, однако, всего лишь несколько примеров того, как текст Иер. 31:31-34 и параллельных ему пророчеств непосредственно повлиял на концепции в сохранившейся литературе периода «второго храма». В Юбил. 1:22-25 говорится о тех новых возможностях для послушания, которые откроются при возрождении. В Книге Варуха (Вар. 2:30-35) сказано, что Бог при возрождении установит с израильянами вечный завет и будет их Богом, а они будут Его народом. В той же книге (Вар. 3:5-7) подразумевается, что новые возможности для послушания были предоставлены находящимся в плену еще до возрождения. В Дамасском документе (текст «А») в двух местах прямо указано, что принадлежащие к общине фактически стали участниками нового завета (Текст «А» 6:19; 8:21; ср. также Текст «В» 20:12). Из-за своего непослушания участники завета праотцов подверг-

лись Божию гнев, кульминацией которого стал плен; в противоположность этому, Бог установил завет навеки с остатком тех, кто строго соблюдал заповеди, открыв им то сокрытое, от чего уклонился Израиль (Текст «А» 3:10-14). Не то чтобы в намерения Бога входило установление двух заветов — скорее, речь идет об одном завете с двумя различными стадиями: предварительной, окончившейся попранием завета, и эсхатологической, которая завершится окончательной победой Бога над всяким беззаконием и должна начаться в период после плена. В 1QH 4:10-12 автор говорит, что Тора написана у него на сердце, возможно, подразумеваемая исполнение обетования о внутреннем духовном преображении в Иер. 31:34 и параллельных текстах. Существует также предположительное упоминание нового завета в 1QНаб 2:3.

Хотя праздник седмиц некоторые иудеи в период «второго храма» понимали как символ установления завета Бога с людьми и, соответственно, как дату ежегодного обновления этого завета (ср. Юбил. 6:17; 1QS) новый завет в связи с подразумеваемым в нем смыслом стал ассоциироваться с Пасхой, так как Пасха выступает днем эсхатологического спасения.

Новый Завет. На своей последней пасхальной вечере Иисус сказал о чаше благословения, что это Кровь «нового завета, за многих изливаемая» (Мк. 14:24); Кровь «нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26:28); «новый завет в Моей Крови» (1 Кор. 11:25); «новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (Лк. 22:20). Тем самым Иисус подтвердил, что Его смерть есть событие, посредством которого должен прийти новый завет — Царство Божие. То, что Иисус сделал это на Пасху, тоже важно, так как Пасха и эсхатологическое спасение — понятия, с точки зрения истории спасения тесно связанные между собой. Иисус, очевидно, приравнивает Себя к эсхатологической пасхальной жертве, приносящей всему Израилу эсхатологическое спасение, прототипом которого является первоначальный исход. Вдобавок, Иисус, вероятно, рассматривает Свою смерть и ее значение для истории спасения в свете пророчеств о Рабе Господнем. В качестве Раба Иисус должен стать заветом для народа и светом для язычников, но только благодаря Своей заместительной и искупительной смерти.

Не считая цитаты об установлении нового завета, приведенной Павлом в 1 Кор. 11, понятие нового завета упоминается в писаниях Павла лишь дважды (в западной традиции Послание к евреям не относится к сочинениям Павла). Павел считал, что новый завет осуществляется благодаря смерти и воскресению Христа с последующим ниспосланием Духа и что в нем заключено отличие нынешней стадии истории спасения от стадии закона. В Гал. 4:21-31 Павел противопоставляет два завета, которые олицетворяют собою Агарь и Сарра со своими сыновьями Измаилом и Исааком. Первый из этих заветов означает рабство закону (символизируемое горой Синай и нынешним Иерусалимом), в то время как второй приносит свободу от закона и, соответственно, жизнь в Духе (символизируемую вышним Иерусалимом). В 2 Кор. 3:3-18 Павел точно так же противопоставляет старый завет, который им осуждается (и отождествляется с законом или с буквой закона), завету новому, который приносит оправдание (отождествляемое с Духом). Метафорическое высказывание Павла в 2 Кор. 3:3 о том, что коринфяне — письмо Христово, написанное Духом на плотных скрижалях сердца, приводит на память ветхозаветное обетование о том, что Бог напишет закон на сердцах Своего народа.

Священнописатель Послания к евреям прямо указывает, что пророчество Иер. 31:31-34 исполнилось через смерть Иисуса, Который был превосходнейшим первосвященником и лучшей жертвой. Иисус, как посредник нового завета, выше первосвященников по чину Аарона, посредников прежнего завета; сходным образом, Иисус, как лучшая жертва, подлинно искупает вину Своею Кровию, в отличие от крови животных. В центре внимания Послания к евреям прощение греха, обещанное в новом завете; священнописатель хочет доказать, что левитская система жертвоприношений, в прежнем завете — средство получить прощение, изветшала и скоро исчезнет. Кровь Иисуса названа кровью завета — по аналогии с кровью первого завета в Иск. 24:8.

Новозаветная трактовка концепции нового завета вызывает два вопроса: каким образом новые возможности для послушания, названные согласующимися с законом, соотносятся с заявлениями Павла и других новозаветных священнописателей о том, что по меньшей мере часть Торы уста-

рела? Почему, упоминая об осуществлении нового завета, новозаветные священнописатели умалчивают об обетовании возвращения Израиля в его землю? В богословии диспенсационализма различаются два исполнения обетований нового завета, одно связано с Церковью, как нынешней реальностью, а другое — с возрождением Израиля, как реальностью грядущей. Те блага, которые Церковь получает в новом завете — это прощение и Дух (как средство внутреннего духовного преобразования), в то время как возрожденный Израиль, кроме этого, получит еще обетованную землю с царствующим над ней Мессией и станет подчиняться закону (написанному на сердцах) в качестве устава мессианского Царства. (В эпоху церкви верующие не находятся под законом.) Обращение Павла к Ис. 59:20-21, предвещающему грядущее спасение и прощение земного Израиля, можно трактовать в смысле уверенности Павла в том, что новый завет все еще ждет своего исполнения в будущем. С другой стороны, богословие завета с готовностью относит обетования нового завета к сфере духовного и считает, что в Церкви они исполняются не в буквальном смысле. Закон, написанный на сердцах, понимается как нравственный закон — которому подчинены христиане, — а обетования грядущего возрождения и благоденствия Израиля в символическом смысле относятся к Церкви. Исторический же подход в период, предшествующий тысячелетнему царству, предполагает нечто вроде компромисса между этими двумя позициями, допуская обе возможности — как трансформацию ветхозаветных обетований, так и их буквальное исполнение.

Барри Д. Смит

См. также: ЗАВЕТ; ИЕРЕМИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ВЕЧЕРЯ ГОСПОДНЯ.

Литература: J. Fischer, *EvRth* (1989): 175-87; J. Hughes, *NovT* 21 (1979): 27-96; J. A. Huntjens, *Revue de Qumran* 8 (1972-75): 361-80; S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews*; W. E. Lenke, *Int* 37 (1983): 183-87.

НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ

(NEW JERUSALEM)

Относящаяся к вечности высшая точка истории искупления предвосхищается Иоанном в его описании нового Иерусалима в Отк. 21 — 22. Новый Иерусалим является средоточием жизни на новой земле. Мотив нового Иерусалима служит для выявления сущности нового неба и новой земли, появ-

ляющихся в Отк. 21:1. Впервые о новом Иерусалиме недвусмысленно упомянуто в послании Филадельфийской церкви в Отк. 3:12, где он обещан в награду «побеждающему» (это синоним для верующего, ср. 1 Ин. 5:4-5). Новый Иерусалим представляет собою метафору целостности, слияния земной и эсхатологической истории в аспекте того местопребитания, где Бог всегда пребывает со Своим народом. Обобщенный образ грядущего Иерусалима символизирует исполнение многих обетований Бога Своему народу (ср. Ис. 2:1-5; 49:14-18; 52; 54; 60 — 62; Ис. 65:17-25; Иер. 31:38-40; Мих. 4:1-4; Зах. 14). Представления об идеальном и/или эсхатологическом Иерусалиме выражаются и другими способами, а не только словосочетанием «новый Иерусалим». Хотя в Ветхом Завете нет прямых ссылок на новый Иерусалим, Исаия упоминает Иерусалим в своем пророчестве о новом небе и новой земле (Ис. 65:17-19; 66:22). Приведенная Павлом в Гал. 4:25-26 метафора «вышнего Иерусалима» порождает образ идеального Иерусалима. В Евр. 12:22 говорится о «небесном Иерусалиме». В Отк. 21:2, 10 новый Иерусалим назван «святым городом» (ср. Мф. 4:5; 27:53). Выражение из Отк. 2:7, «рай Божий», может предвосхищать новый Иерусалим из Отк. 21 — 22.

Множество упоминаний возрожденного Иерусалима в качестве символа исполнения Божиих обетований еврейскому народу встречается также в неканонической литературе. В этих ссылках отражено упование иудеев на новый мир, в котором реализуются их идеалы. В 1 Еноха 90:28-29 говорится о видении преобразования некоего «старого дома» в новый — символ преобразования Иерусалима. В Сивилинных пророчествах отмечено создание Богом нового города (здесь упомянут храм, в отличие от Отк. 21 — 22, что, возможно, объясняется их ракурсом, в большей степени ориентированным на земное). Во 2 Вар. 32:1-4 новый город, который будет возведен после того, как старый поколеблется и искоренится, назван «уходящим в вечность» (ср. 3 Езд. 7:26; 10:25-28; 13:36; Тов. 13:8-18; Т Дан 5:12-13). Во 2 Вар. 4 новый город сравнивается с первоначальным раем, сравнение небезынтересное в свете Отк. 2:7. Акты Божиего творения начинаются и завершаются раем.

По своему контекстуальному фону новый Иерусалим в Отк. 21 — 22 тесно связан с

городом зла, Вавилоном, городом великой блудницы из Отк. 17 — 19. В особенности поразительно лингвистическое сравнение предположительных начальных и конечных моментов каждого видения (ср. Отк. 17:1-3 с Отк. 21:9-10 и Отк. 19:9-10 с Отк. 22:6-9). Оба города также изображены в виде женщины, блудницы либо невесты. Ответ Бога злым силам этого мира — рай, обретаемый в новом Иерусалиме.

Смысл символики в Отк. 21:9 — 22:5 просматривается достаточно четко благодаря библейским и внебиблейским параллелям. Смысл метафоры невесты (Отк. 21:2) не ограничивается ссылкой на новозаветную Церковь, она должна рассматриваться в более широком библейском контексте как указание на народ Божий, обрученный с Господом (ср. Ис. 61:10; Ос. 1 — 3; Ин. 3:29; Еф. 5:25-33). В Отк. 21:9 образы жены и невесты отождествляются. Приведенное описание города требует включить в толкование наряду с Церковью Израиль (ср. Евр. 11:10, 16). В толкование входят как двенадцать колен Израилевых, так и двенадцать апостолов Церкви. Камни (Отк. 21:19-21) вызывают реминисценции с наперсником первосвященника (Исх. 28:17-21; 39:10-14) и садом Божиим у Иезекииля (Иез. 28:13), хотя перечни несколько различны, и Иоанн соотносит камни с двенадцатью апостолами. Источник воды живой (Отк. 21:6) и ее река (Отк. 22:1-2) напоминают Иез. 47, но у Иезекииля река вытекает из храма, а в Откровении она исходит от престола. Однако новый город — это, в сущности, новый храм, так как это место обитания Бога и средоточие религиозной деятельности. Новый Иерусалим представляет собой гигантских размеров куб (12.000 стадий — около 2.400 километров), хотя употребление числа 12 может быть символическим. Святое-святых в ветхозаветном храме тоже представляло собою куб (ср. 3 Цар. 6:20). В древней жизни (Отк. 22:2) просматривается намек на Едем до грехопадения. Примечательно, что в новом Иерусалиме не нужны ни солнце, ни луна, ибо он озаряется сиянием славы Божьей.

Каким образом следует трактовать реальность нового Иерусалима на новой земле в Отк. 21 — 22? Не есть ли это чисто аллегорическое описание окончательного состояния Церкви, не предполагающее никакого реального местонахождения на грядущей новой земле? Или же это город в

буквальном смысле, который может во время тысячелетнего царства парить над землей и служить обителью для прославленных святых века Церкви, а затем, после обновления земли, преобразиться для исполнения нового замысла в вечное состояние (как полагают некоторые диспенсационалисты; однако некоторые недиспенсационалисты относят его к тысячелетнему царству)? Не есть ли это город в буквальном смысле, специально созданный как обитель для пребывания всех искупленных в их вечном состоянии? Не есть ли видение Иоанна, с учетом его апокалиптических мотивов, не более чем символически усложненное описание победы Бога в конце истории? Эти и другие толкования появляются в литературе, посвященной интерпретационным аспектам нового Иерусалима. Многие толкователи предпочитают сосредоточиться на решении более общих проблем символики Откровения, не обращаясь к этим вопросам. Жанр апокалипсиса не требует, но и не исключает буквального существования грядущего города. Тем не менее, эта проблема еще ждет своего исследователя, — исследователя, который сосредоточился бы на смысле символических образов, а не пытался создать градостроительный проект.

Гэри Т. Медора

См. также: НОВОЕ НЕБО И НОВАЯ ЗЕМЛЯ.

Литература: R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*; G. R. Beasley-Murray, *Revelation*; M. E. Boring, *Revelation*; J. M. Ford, *Revelation*; W. J. Harrington, *Revelation*; G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*; J. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ*.

НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК

(NEW MAN; NEW SELF)

В старых английских переводах выражение *new man*, «новый человек», передает греческое словосочетание *neos anthrōpos*, которое, по сути дела, значит «новая личность» или «новое человеческое существо» — без уточнения пола. В более поздних, политических грамотных переводах этот факт отражен несколько точнее. Например, в *New Revised Standard Version* и в *New International Version* для этих слов в Еф. 4:24 и Кол. 3:10 дается *new self*, «новая личность».

Обозначение *new man*, «новый человек», не используется в *New Revised Standard Version* и лишь однажды появляется в *New International Version*, где употребляется в Еф. 2:15 для обобщающего указания на

Церковь, Тело Христово, представляющую собой слияние многих различных и зачастую несовместимых членов социума. Обратившиеся во Христа, будь то евреи, греки, мужчины, женщины, рабы или свободные, становятся составными частями единого нового существа, Тела Христова.

Говоря о евреях и неевреях как несоизмеримых сущностях, Павел провозглашает, что целью Христа было «из двух создать в Себе Самом одного нового человека [в NRSV — «человечество»], устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Еф. 2:15-16).

Сотворением нового человека Павел называет преобразование, которое происходит при обращении в веру. «Не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3:9-11). Греческий термин, обозначающий «нового человека», *neos anthrōpos*, обозначает индивида мужского или женского пола, который приобрел новую природу, «новую человечность». Этот термин отмечает характерную перемену в поведении — от жизни в грехе к жизни в праведности — и по значению эквивалентен новому рождению. Параллельное выражение встречается в 2 Кор. 5:17, где такой человек назван «новая тварь».

Павел в Еф. 4:22-24 описывает три стадии процесса преобразования в нового человека: 1) отложить ветхого человека, приверженного прежнему образу жизни; 2) обновиться через изменение настроения ума; 3) облечься в нового человека. Слова, употребленные для первой и третьей стадии, *отложить* и *облечься*, в греческом тексте даны в прошедшем времени, что указывает на завершившееся действие (вероятно, обряд крещения). Слово из второй стадии, *обновиться*, приведено в настоящем времени — подразумевается, что развитие духовности продолжается.

В ходе этого процесса ветхий человек, предававшийся удовлетворению земных похотей, откладывается (Кол. 3:8), совлекается, подобно грязной одежде (Кол. 3:9). Крещение, в отличие от обрезания, которое заключается в отсечении одного кусочка плоти, требует отречения от всего плотского тела (Кол. 3:11). Исчезает весь ветхий человек. В Послании к римлянам Павел говорит, что «ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху» (Рим. 6:6).

Переход в нового человека во Христе начинается с преобразования ума. «И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12:2). Однако же, хотя решение стать христианином может быть принято мгновенно, преобразование греховного человеческого тела в новое тело, жизнь которого соответствует новому настрою ума (это праведность и святость, Еф. 4:24), требует всю жизнь проявлять должную решительность и самодисциплину (Еф. 4:22 — 5:21).

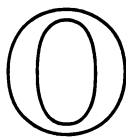
Петр пишет: «Как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение» (1 Пет. 2:2). Для Павла сотворение нового человека есть противоположность увядания и смерти старого, человеческой плоти: «если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4:16).

Это обновление возможно благодаря тому, что Дух Божий «подкрепляет (нас) в немощах наших» (Рим. 8:26). «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8:11).

Джон Мак-Рей

См. также: НОВОЕ ТВОРЕНИЕ; ОСВЯЩЕНИЕ; ДУХОВНОСТЬ; СОЮЗ СО ХРИСТОМ; ПАВЕЛ, АПОСТОЛ.

НОША см. БРЕМЯ



ОБЕТОВАНИЕ, ОБЕЩАНИЕ

(PROMISE)

Заверения или гарантия намерения совершать определенные действия либо воздерживаться от них. Обычно такие обязательства имеют место в отношениях между отдельными людьми и могут относиться к самым разнообразным сферам человеческой жизни. Обещания в простейших случаях бывают как письменными, так и устными. Они могут носить временный характер или сохранять свою силу на неопределенный срок.

В мирских обстоятельствах провозглашение обязательств может подкрепляться какими-либо жестами и ритуалами, такими как простое рукопожатие или торжественная присяга; в более сложных случаях может стать необходимой ратификация с помощью свидетелей, в том числе и должностных лиц. Специфические разновидности обязательств, такие как клятва верности при бракосочетании, зачастую составляют часть какого-либо религиозного обряда.

Обязательства могут также относиться к группам людей и ввиду их большей сложности нередко требуют присутствия свидетелей. Когда замешаны серьезные участники — такие как правительства, — обещания, как правило, принимают форму договора, положения которого считаются обязательными для всех договаривающихся сторон. Среди честных людей обещание, если оно дано, обычно подразумевает, что обещающий имеет желание и возможность выполнить свои обязательства перед их адресатом, который принимает его слова на веру.

Поскольку в человеческой жизни могут возникнуть обстоятельства, когда окажется, что обещавший уже не в состоянии выполнить свои обещания или что обещания

не были добросовестными с самого начала, получающий обещания имеет право зафиксировать их в письменном виде и требовать возмещения за причиненный ущерб. Если этот вариант его не устраивает, он может заново провести переговоры, добиваясь, чтобы обязательства были исполнены хотя бы частично. Более жестким способом получить удовлетворение может быть обращение в суд с иском о нарушении обещаний. В межличностных взаимоотношениях, однако, подобный образ действий может быть нежелательным по целому ряду причин, в качестве одной из которых выступают расходы в случае неприемлемого затягивания переговоров.

Когда речь идет о группах людей, они нередко возбуждают судебные процессы для возмещения ущерба, возникшего из-за невыполнения своих обязанностей стороной, принявшей на себя договорные обязательства. Если речь идет о финансовом ущербе, исполнение обязательств может вообще оказаться невозможным, независимо от того, насколько долгой будет тяжба. В случае нарушения международных договоров за компенсацией можно обратиться в международный судебный орган. При таких обстоятельствах пострадавшая сторона может даже прибегнуть к военным действиям, не задумываясь об их последствиях. Вторжение в этом случае вполне допустимо, коль скоро имеются свидетельства вероломства или намеренного обмана при заключении соглашения.

Из вышеизложенного явствует, что обещания следует рассматривать как формальные обязательства, принятые на себя людьми доброй воли и серьезных намерений, ожидающими, что обещания будут выполнены в соответствии с представлениями сторон. Когда в III тысячелетии до

Р.Х. шумерские цари обещали жителям своих месопотамских городов-государств, что текущие злоупотребления в финансовой и социальной сфере будут устранены, чистота их намерений доказывалась усовершенствованием законодательства для урегулирования самых разных возникающих проблем. Но поскольку реформаторские намерения в конечном счете подвергались нечаянному или умышленному саботажу со стороны некомпетентных или недобросовестных религиозных и светских бюрократов, обещания оставались невыполненными, даже если сопровождалась клятвой перед богами. Вследствие этого тот, кто давал обещания, свою репутацию утрачивал, иногда безвозвратно, даже если собственной его вины тут не было. Подобные ситуации приносят не меньше вреда и тем, чьи ожидания оказались тщетны.

Соглашения между отдельными людьми отмечены в Месопотамии во II тысячелетии до Р.Х., классическим их примером служит договор, заключенный между Лаваном и Иаковом (Быт. 31:43-55), когда последний стремился обрести независимость. Между ними было заключено то, что равносильно договору о дружбе, в котором участники обязуются не допускать агрессивных действий по отношению друг к другу. Каждый поклялся своим Богом и поставил каменный памятник в знак свидетельства об этом союзе.

Обещания пророческого толка тоже были известны в древней Месопотамии, особенно когда дело касалось последней воли умирающего и его завещания. Так, Иаков на смертном ложе обещал своим двенадцати сыновьям, что в будущем их ждет определенная участь, и в согласии с обычаем тех дней это официальное объявление для каждого из них придало обетованиям законную силу (Быт. 49:1-33). Последующие события показали, насколько точно исполнились эти обещания.

Благодаря археологическим открытиям стали известны международные договоры, заключенные между хеттскими царями и вассальными государствами. В документах такого рода великий царь объявляет о своем могуществе и своих благодеяниях для уже находящегося в его подданстве государств и обещает оберегать новых участников, вступающих с ним во взаимоотношения завета, основанного на соблюдении условий, принятых ими под присягой. Такие

договоры предусматривали порядок наказания непокорных вассалов, которые, нарушая свои обещания, фактически аннулировали тем самым клятву великого хеттского царя. Но коль скоро обязательства завета соблюдались подданными, царь держал свое слово и осыпал народ своими благословениями.

Обетование, сулившее человечеству великое благословение, было сделано Богом Аврааму (Быт. 12:2-3), и согласно этому обетованию Авраам, хотя и бездетный, должен был стать отцом великого народа. Позднее это обетование было повторено (Быт. 15:5), и праведный Авраам поверил словам Бога. Истинность обетования была закреплена с помощью обряда жертвоприношения (Быт. 15:9-17), после чего Бог перечислил земли, которыми будут владеть потомки Авраама. В другой раз (Быт. 17:1-27) Бог еще более приблизил Свое обетование к исполнению, объявив, что у Сарры будет сын (Быт. 18:10), ибо нет ничего слишком трудного для Бога. После этого Авраам сохранял веру в Божью силу и дожил до времени, когда сбылись Господние обещания в рамках того, что Павел столетиями позже назвал «заветами обетования» (Еф. 2:12; ср. Гал. 3:6-17).

Божии обетования потомкам Авраама приняли определенную форму в Синайском завете (Исх. 19 — 20; Исх. 24), который по структуре номинал хеттский договор с вассалами. Бог, Великий Царь, обещал землю и многие благословения израильтянам, если они, со своей стороны, будут поклоняться только Ему как своему единому истинному Богу и станут жить в языческом окружении как святой народ, свидетельствуя о существовании Бога и Его могуществе. Это предложение Бога было ратифицировано у горы Синай в ходе официальной церемонии (Исх. 24:3-8), вследствие которой сыны Иакова стали богоизбранным народом.

Наряду с обетованиями Аврааму существовали и более общие заявления о намерениях, сделанные Богом во время грехопадения (Быт. 3:15), а продолжением их стало обещание Давиду (2 Цар. 7:12-13) о том, что семя его пребудет вовеки. Это мессианское обещание по-прежнему преобладало, когда израильтяне, столетия спустя, стали неверны Божиему завету и в конце концов были наказаны вавилонским пленом. Таким безнадёжным казалось духовное состояние из-

раильтян, что Иеремия обещал — Бог установит новый, духовный завет (Иер. 31:31-37), основанный на личном отклике каждого верующего. В период после плена пророчества (Мал. 4:5-6) пробудили мессианские упования, и когда Иисус начал Свое служение, многие ждали, что Он будет действовать подобно победоносному царю, освободив народ от римского гнета и исполнив древние чаяния.

Царство Иисуса, однако, было не от мира сего, на что Он указывал Своим обвинителям (Ин. 18:36). При Своем пришествии Он исполнил божественные обетования, данные Аврааму и Давиду (Лк. 1:68; Деян. 13:23). Все происходило в точности так, как обещал Бог, потому что для Него невозможно лгать (Тит. 1:2). Хотя какой-то промежуток времени отделял обетование от его исполнения, эта задержка обесценивала обетования не больше, чем в случае людских обещаний, в конце концов исполненных.

Когда пришествие Иисуса Христа ознаменовало установление нового завета, это означало не просто завершение одной из стадий обетования, но по сути дела вводило новый закон, закон благодати, несущий свои новые обетования, которые Бог исполнит в грядущие времена. Обряды и правила, свойственные Моисееву закону, устарели с появлением нашего великого Первосвященника, Ходатая нового завета (Евр. 9:11-15). Теперь, будучи сопричастны ко всем благословениям Авраамова завета (Еф. 3:6), христиане ожидают времени, когда Царство Божие, о котором было возвещено с наступлением эры благодати, воплотится в жизнь при возвращении Христа для окончательного установления Царства верующих, установления его на вечные времена перед Богом на небе.

Важное отличие прежнего Израиля от Тела Христова состоит в том, что христиан воодушевляет присутствие Святого Духа, являющееся обязательной частью их духовного опыта. Перед Своей смертью Иисус обещал, что верующим будет ниспослан Святой Дух, Который поведет их по верным путям и наставит в более глубокой истине Божьей. При драматическом излиянии Духа на христиан в день Пятидесятницы (Деян. 2:1-4) это обетование Господа исполнилось, и Дух настолько укрепил первых христиан, что Его си-

лоу они совершили множество дел благодати.

Павел придает огромное значение делам Святого Духа и учит, что верующие запечатлены этим третьим лицом Святой Троицы (Еф. 1:13) и тем самым пришли к кульминации древнего обетования, данного евреям (Ис. 32:15; Иез. 36:27). Присутствие Святого Духа в верующих служит залогом их наследия (2 Кор. 1:22) и предвосхищает их грядущее прославление, когда упование нашего спасения осуществится (Рим. 8:23). Петр особо выделяет последнее обетование христианам, о том, что однажды Иисус вернется со славою, чтобы утвердить новое небо и новую землю (2 Пет. 3:4-13). Обетования Божии обретают свое утвердительное «да» во Христе (2 Кор. 1:19), удостоверяя тем самым истинность христианских упований.

Р. К. Харрисон

См. также: ИСПОЛНЕНИЕ; ПРОРОК.

Литература: D. Baker, *Two Testaments: One Bible*; W. D. Davis, *The Gospel and the Land*; W. Kaiser, *Towards an Old Testament Theology*; W. Vischer, *The Witness of the Old Testament to Christ*.

ОБИДА см. ЖЕСТОКОСТЬ

ОБЛАКО, ОБЛАКО ГОСПОДНЕ

(CLOUD, CLOUD OF THE LORD)

Ветхий Завет. Облако в буквальном смысле. Явления природы, в том числе облачность, эпизодически описываются в Ветхом Завете, однако они не считаются «естественными» и неизменно связываются с прямым Божьим промыслом. Связанные с облаками и тучами явления, особенно в Иова и в Псалтири, представлены как свидетельство могущества Бога, Его чудесных дел и непостижимости путей (Иов 22:14; 26:8-9; 35:5; 36:28-29; 37:11, 15-16, 18; 38:9, 34, 36-37; Пс. 76:18; 146:8). Радуга в облаке является знамением завета (Быт. 9:13-14, 16), а сами небеса представлены как свидетели истинности завета с Давидом (Пс. 88:3). Задержка дождя в облаках расценивается как Божий промысел во исполнение проклятий завета (Ис. 5:6; Лев. 26:19; ср. Вт. 28:23-24), а пролившийся после засухи дождь является знамением, что Бог снял с Израиля проклятия завета (3 Цар. 18:44-45; ср. Зах. 10:1).

Облако в переносном смысле. Священнописатели нередко используют такие явления, как формирование и передвижение облаков, чтобы метафорически проиллюстри-

ровать различные аспекты своих богословских положений. В положительном смысле облака символизируют безграничность (праведности и истинности Бога — Пс. 35:6; 56:11; 107:5; приговора Вавилону — Иер. 51:9); живительное обновление (из-за благоволения царя — Пр. 16:15); нормальный ход вещей (природные циклы — Ек. 11:3); тень или укрытие (от «зной» ликующих притеснителей — Ис. 25:5); спокойствие (Господа в Его небесном святилище — Ис. 18:4); покрытие и изглаживание (грехов прощенного Израиля — Ис. 44:22); быструю и подвижность (язычников, «летающих» к горе Сион, — Ис. 60:8), а также обильное излияние («дождя» правды — Ис. 45:8; манны небесной в пустыне — Пс. 77:23-24).

В отрицательном же смысле облака упоминаются как символ горделивого самовосхваления (беззаконных — Иов 20:6; сатаны — Ис. 14:14); несчастья и мрака (в день рождения Иова — Иов 3:5; в день Господа Ис. 60:2; Иер. 13:16; Иез. 30:3; 34:12; Иов 2:2; Соф. 1:15); всеохватности (вражеского нашествия — Иез. 38:9, 16); недолговечности (благополучия и жизни Иова — Иов 7:9; 30:15; благочестия и жизни Израиля — Ос. 6:4; 13:3); суеты и тщетности (Ек. 11:4); потускнения (зрения в старости — Ек. 12:2; блеска царств после Божьего суда — Пл.И. 2:1; Иез. 30:18); стремительности (Божьего суда — Иер. 4:13); укрытия или преграды (для Божьего милосердия при суде — Пл.И. 3:44).

Облако как признак богоявления. Употребление еврейских слов, обозначающих облака, наиболее распространено в контексте теофаний, то есть явлений Бога. Самая обширная — причем с большим отрывом — группа таких ссылок (около пятидесяти случаев) относится к видимым проявлениям Божьего присутствия во время исхода Израиля из Египта и странствий в пустыне. Этот знак присутствия Бога описывается по-разному: столп облачный (Исх. 13:21-22 и еще одиннадцать раз), столп огненный и облачный (Исх. 14:24), густое облако (Исх. 19:9, 16), облако (Исх. 14:20 и еще тридцать три раза), облако Господне (Исх. 40:38; Чис. 10:34).

Этот мотив облачного столпа — появившийся в истории исхода и подхваченный в предсказаниях пророков о новом исходе после вавилонского плена — включает в себя обширный комплекс богословских значе-

ний и функций: это руководство и указание пути (при исходе Израиля из Египта и странствиях через пустыню в Ханаан — Исх. 13:21; Чис. 14:14; Неем. 9:12; Пс. 77:14); походные сигналы (разбить лагерь и сняться с лагеря — Исх. 40:36-37; Чис. 9:17-23); защита от опасности (как маскирующая преграда между израильянами и египтянами — Исх. 14:19-20); ободряющее, непосредственное, личное присутствие Яхве или Ангела Господня (Исх. 13:22; 14:19, 24; 40:38; Чис. 9:15-16); указание готовиться (к сражению — Чис. 10:34-35; к поклонению — Исх. 33:10); укрытие Божьей славы и одновременное явление ее (Исх. 16:10; 19:9, 16; 20:21; 24:15-18; 34:5; Вт. 4:11; 5:22); место для откровений завета (облако, из которого говорит Бог — Исх. 33:9; Пс. 98:7); место обитания или престол Бога (облако над скинией — Чис. 9:18, 22; 10:11; и в особенности над крышкой ковчега — Лев. 16:2); центр богоявления при совершении обряда (наставление семидесяти старейшин и Иисуса Навина — Чис. 11:25; Вт. 31:15; создание скинии — Исх. 40:34-35); укрытие и защита от солнца и бурь (Чис. 10:34; Пс. 104:39; Ис. 4:5); освещение (в виде огненного столпа ночью — Исх. 14:20; Чис. 9:15); а также средство для проведения расследования и осуществления суда (над врагами Израиля — Исх. 14:24; против отступников в самом Израиле — Чис. 12:5, 10; 16:42).

Облака упоминаются и в других ветхозаветных богоявлениях. При сотворении мира Яхве сделал облака Своей колесницей (Пс. 103:3). В песне Деворы описывается появление Яхве в грозových облаках (Суд. 5:4). Отвечая на мольбу Давида о помощи, Яхве, восседа на херувимах, сошел из Своего небесного храма, осененный покровом густых облаков (Пс. 17:12). Облака служат Яхве быстрой колесницей, когда Он вершит суд над Египтом (Ис. 19:1). В теофаническом видении Наума облака изображаются в виде пыли от ног Яхве (Наум 1:3). Во вступительном видении Иезекииля Яхве появляется из великого облака на Своей небесной колеснице (Иез. 1:4, 28), и храм наполняется облаком примерно четырнадцать месяцев спустя, когда судебное расследование завершено и приговор вот-вот будет приведен в исполнение (Иез. 10:3-4).

Облако в эсхатологическом и апокалиптическом смысле. Эсхатологический день Господа несколько раз описывается как

день облаков и мглы для народов, подвергшихся суду (Иез. 34:12; Иоиль 2:2; Соф. 1:15; ср. Иез. 30:2). В этот день гнев Яхве будет пылать как сильное пламя так, что поднимется «густое (дымное) облако» (Ис. 30:27 {синаод. «горит гнев Его, и пламя его сильно»}). Облака богоявления также ассоциируются с эсхатологическим судом и спасением (Ис. 4:5; Наум 1:3).

Новый Завет. Облако в буквальном и переносном смысле. Единственное в Новом Завете упоминание облаков в буквальном смысле содержится в словах Иисуса, образно противопоставляющего способность Своих слушателей истолковывать значение поднимающегося на западе облака — приближение дождя — и неспособность распознать сие время (Лк. 12:54, 56). Новозаветные упоминания облаков в переносном смысле включают в себя и сделанное Иудой сравнение непостоянных, обманчивых, ложных учителей с безводными облаками, носимыми ветром (Иуд. 1:12), и образ в Послании к евреям, где многие достойные веры названы великим «облаком свидетелей» (Евр. 12:1).

Облако в смысле богоявления и эсхатологии. Остальные двадцать два {синаод. двадцать четыре} случая, когда в Новом Завете встречается слово *облако*, относятся к контексту богоявлений и охватывают шесть важных в богословском отношении и связанных с эсхатологией событий или видений в истории спасения: 1) облачный столп при исходе, рассматриваемый как разновидность христианского крещения в эсхатологическое время (1 Кор. 10:1-2); 2) преображение Иисуса как предвосхищение Царства Божьего, во время которого Отец появляется и говорит в облаке (Мф. 17:5; Мк. 9:7; Лк. 9:34); 3) вознесение Иисуса, охарактеризованное ангелами как образ Его возвращения (Деян. 1:9); 4) «Ангел сильный», спускающийся с небес и облеченный облаком, объявляющий (в дополнение к эсхатологическому пророчеству в Дан. 12:7), что времени больше не будет (Отк. 10:1); 5) два воскресших свидетеля, поднимающихся на небо на облаке, описываемые в контексте эсхатологического измерения храма Божьего (Отк. 11:12); 6) второе пришествие Иисуса — в соответствии с Дан. 7:13 — в виде Сына Человеческого, грядущего на облаке, в облаках, с облаками небесными (Мф. 24:30; 26:64; Мк. 13:26; 14:62; Лк. 12:54; 21:27; 1 Фес. 4:17; Отк. 1:7; 14:14-16).

Ричард М. Дэвидсон

Литература: T. W. Mann, *JBL* 90 (1971): 15-30; A. Oepke, *TDNT*, 4:902-10; L. Sabourin, *BTB* 4 (1974): 290-311; R. B. Y. Scott, *NTS* 5 (1958-59): 127-32; idem, *ZAW* 64 (1952): 11-25; E. F. Sutcliffe, *VT* 3 (1953): 99-103.

ОБНОВЛЕНИЕ, ВОЗВРАЩЕНИЕ, ВОССТАНОВЛЕНИЕ

(RESTORE, RENEW)

В Ветхом и Новом Завете данные термины — *возвращение, восстановление и обновление (restore, renew)* — используются для описания Божьего управления ходом истории и духовной жизни верующих. Они соответствуют большому количеству еврейских и греческих слов и употребляются как в буквальном, так и в переносном смысле. Именно переход буквального значения в фигуральное при разъяснении Божьего замысла или сущности духовной жизни представляет наибольшую трудность для толкователей.

Буквальный смысл этих терминов прозрачен и вряд ли нуждается в комментариях. Словоупотребление терминов, переводимых как *restore* («возвращение, восстановление»), в большинстве случаев связано с их буквальным смыслом. Жизнь, земля, собственность, здоровье и другие ощутимые, конкретные понятия выступают объектами возврата или восстановления (Быт. 42:25; 3 Цар. 20:34; Иов 20:10; Иез. 18:7; Мк. 3:5; Лк. 19:8). С другой стороны, словоупотребление *renew* («обновление, возрождение») — в основном фигуральное. Примеры обновления в буквальном смысле (когда что-либо делается, устанавливается вновь), такие как обновление царства в Галгале (1 Цар. 11:14) — встречаются редко (ср. 2 Пар. 15:8; Иов 10:17; 29:20; Пс. 102:5). Новозаветное словоупотребление — исключительно фигуральное.

Употребление слова *restore* в переносном смысле распадается на три категории, для которых удастся подобрать всего лишь шесть текстовых примеров. Во-первых, существует личное духовное восстановление. В Пс. 22:3 псаломщик просит укрепить его в испытаниях. В Пс. 50:12 Давид взывает к духовному обновлению ввиду своих тяжких грехов перед Богом. Во-вторых, в Гал. 6:1 духовно зрелые христиане призываются определить, в чем укреплен каждый из них, и вразумлением вернуть своего немощного собрата к духовному здоровью. В-третьих, встречаются ссылки (Мф. 17:11 = Мк. 9:12; Мф. 19:28; Деян. 1:6; 3:21) на

эсхатологическое восстановление. Эта последняя категория находится в центре внимания многих богословских дискуссий и будет рассмотрена ниже.

Термин *renew* употреблен в переносном смысле более чем в двух третях всех случаев. Существует такое обновление, которое является обретением внутренней силы в итоге нашего устремления к Богу (Ис. 40:31; 41:1; Пл.И. 5:21; 2 Кор. 4:16). В некоторых местах обретение знания выделено в качестве средства обновления ума (Рим. 12:2; Еф. 4:23; Кол. 3:10). Этот умственный настрой на Божью истину служит основой для того замечательного просветления, к которому верующий начинает стремиться после обращения (Рим. 12:2). В двух текстах обновление рассматривается с точки зрения покаяния (Пс. 50:12; Евр. 6:6). Слова *palingenesia* и *anakainōsis*, употребленные в Тит. 3:5, входят в метафору о «возрождении» (*rebirth* в NIV; *regeneration* в KJV) и «обновлении». Предложение, начатое в Тит. 3:5, Павел оканчивает в Тит. 3:7 величественным крещендо на тему оправдания.

Тексты, трактующие возрождение и обновление, иллюстрируют две важные для библейского ученого истины: 1) нельзя истолковывать богословскую концепцию, просто отслеживая одно или два ключевых слова (так как богословские концепции зачастую выражаются большим количеством терминов); 2) читателю английских переводов следует быть начеку. Так, в King James Version слово *palingenesia* переведено как *regeneration*, а более современные переводы (NIV) дают здесь *renewal*, «обновление» (Мф. 19:28 {синод. «пакибытие»}). Сравним, однако, Тит. 3:5 в New International Version, где то же самое слово переведено как *rebirth* {«рождение вновь»; синод. «возрождение»} — в связи со стилистической необходимостью, поскольку далее в этом стихе следует более прямой термин для *renew*, «обновление». Старые популярные симфонии (например, библейские симфонии Стронга, Янга) используют в качестве основы перевод King James Version, поэтому важные тексты Матфея об обновлении могут быть неправильно поняты. Изучающему ныне Библию потребуются для аккуратности трактовки сразу несколько симфоний — из-за многообразия английских переводов (укажем NASB, NIV).

Эсхатологическая концепция возрождения и обновления встречается в нескольких ключевых текстах (Мф. 19:28; Мф. 17:11, параллельное Мк. 9:12; Деян. 1:6; 3:21; ср. Еф. 1:10). Понятие возрождения в этих текстах передается двумя греческими словами — *palingenesia* и *apokathistēmi* (в виде глагола и существительного). Слово *palingenesia* использовано в Новом Завете только два раза (Мф. 19:28; Тит. 3:5 — в смысле личного возрождения при спасении). Буквально оно означает «новое рождение» и употребляется как в греческой (в греческих мистических культах встречается «дважды рожденные»), так и в иудейской литературе как обозначение для появления чего-то нового, в особенности — для обновления после какой-либо катастрофы. Филон употребляет его для указания на обновление мира после потопа («О жизни Моисея», 2.12; 2.65) и на возрождение мира после огненного суда («О творении»). Иосиф Флавий говорит о возрождении израильского народа после плена (*Antiq.* 11.66). Среди иудеев было широко распространено убеждение, что с приходом Мессии начнется новый век (например, будет новое небо и новая земля, Ис. 65:17; 66:22; Отк. 21:1-5; 2 Вар. 32:6; 44:12). Иисус отождествляет время из Мф. 9:28 с временем из Дан. 7:13-14, говоря о престоле славы Своей, знаменующем установление Царства Божьего. Некоторые толкователи считают Мф. 19:28 указанием на тысячелетнее царство — в связи с упоминанием апостолов, судящих Израиль. Большинство, однако, усматривает в Мф. 19:28 указание на окончательное завершение мира и понимает упоминание Иисусом суда либо как ссылку на переходный период перед началом нового века, либо как высказывание о значении учеников среди израильского народа (ср. Мф. 19:27).

Слово *apokathistēmi* — термин, входящий в остальные тексты, в которых завершение описано как возрождение (Мф. 17:11 и Мк. 9:12; Деян. 1:6; 3:21). Параллельные упоминания у Матфея и Марка связаны с вопросом учеников о пришествии Илии перед днем Господним и традиционном мнении книжников по этому поводу. Некоторые считают, что Иисус исправляет толкование книжников, так как указывает, что в Иоанне Крестителе, пришедшем в духе и силе Илии (ср. Лк. 1:17), пророчество Малахии исполнилось (Мал. 4:5), и иного пришествия не предвидится. Другие утвержда-

ют, что в Иоанне исполнился лишь дух пророчества Малахии об Илии для первого пришествия. Однако Иоанн — это не окончательный Илия Малахии (ср. Ин. 1:21). Илия Малахии связан со вторым пришествием (ср. Отк. 11:1-13) и еще грядет. Однако то, о чем говорит Иисус в этих местах, не связано с исторической сущностью пришествия Илии. В более широком контексте у Матфея и Марка сказано, что некоторые из учеников были с Иисусом на горе во время Преображения, когда явился Илия и беседовал с Мессией об исходе (смерти — Мф. 17:1-8). Вероятно, ученикам трудно было понять кажущуюся несовместимость восстановления Царства и смерти Мессии. Когда они обратились с этим вопросом к Иисусу, Он указал, что отвержение Иоанна было тождественно отвержению духа пророчества Малахии об Илии, тем самым подразуменяя по аналогии Свое отвержение и смерть. Таким образом, хотя дух и сила Илии в Иоанне были отвергнуты, должно быть еще грядущее возрождение. Именно об этом говорится в Деян. 1:6; 3:21. В Деян. 1:6 ученики по-прежнему недоумевают по поводу грядущего восстановления Царства и надеются, что время уже настало. Но в Деян. 3:21 Петр приходит к пониманию того, что возрождение относится к эсхатону.

Гэри Т. Медорз

См. также: ВЕК; ОТРАДА; ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА.

Литература: W. C. Allen, *The Gospel According to S. Matthew*; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*; D. A. Carson, «Matthew», in *Expositor's Bible Commentary*; W. D. Davies and D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*; G. D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*; D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew*; E. F. Harrison, *Interpreting Acts*; L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*; H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*; L. Morris, *The Gospel According to Matthew*; R. V. G. Tasker, *The Gospel According to St. Matthew*; S. Toussaint, *Behold the King*; J. Walvoord, *Matthew: Thy Kingdom Come*.

ОБРАЗ БОЖИЙ (IMAGE OF GOD)

Трудно было бы переоценить значение образа Божьего в качестве центральной темы библейского богословия. От начала заключительной части книги Бытия (протологии) до конца строк, открывающих книгу Откровения (эсхатологии), образ Божий имеет решающее значение для понимания хода истории искупления. Бог создает людей по Своему образу, праведно наказывает их за восстание, и все же по благодати дарует искупление за это восстание и, наконец, за-

вершает историю искупления, преобразуя все творение в новое небо и новую землю.

В Быт. 1:26-27 указывается, что Бог сотворил человечество в лице мужчины и женщины по образу (*şelem*) Своему и подобию (*dēmt*). Вряд ли следует настаивать на различии значений этих двух слов. Скорее, эта пара слов передает один смысл с помощью фигуры речи, известной под названием гendiadis {от греч. «одно через два», выражение одной мысли посредством двух слов, связанных соединительным союзом, например: «коварство и любовь» вместо «коварная любовь»}. Далее, в Быт. 5:1-3, после того как носители образа Божьего согрешили против Него, повторяется выражение из Быт. 1:26-27 — как прелюдия к родословию потомков Адама. Существенно, что в этом тексте с изначальным сотворением Богом людей по Своему подобию сопоставляется последующее рождение детей по образу и подобию Адама. Следуя повествованию Бытия дальше, после Ноева потопа читаем в Быт. 9:6, что убийство должно караться смертной казнью, так как человек создан по образу Божьему. Убийство существа, носящего образ Божий, приравнивается к попытке убийства Бога, создавшего носителя этого образа, и омерзительность такого преступления обуславливает взыскание с убийцы его жизни.

Но что подразумевается под терминами *образ* и *подобие*? Можно выделить три подхода к данной проблеме, и, без сомнения, все три имеют свои достоинства. Многие приходят к выводу, что люди являются носителями образа Божьего благодаря своей несравненной интеллектуальной организации. Другие подчеркивают, что Бог передал людям такие функции, как владычество над творением и правление, поскольку люди подобны Ему (Быт. 1:26-28; Пс. 8:6-9). При еще одном подходе обращается внимание на сотворенные взаимоотношения людей; последние подобны Богу, потому что находятся в отношениях с Ним, друг с другом и с природой. Творец является Существом через взаимоотношения и так же — Его творения. Если суммировать эти три взгляда, подобие людей Богу заключается в том, что они исключительно одарены интеллектуально (а также во многих других аспектах) и могут поэтому иметь взаимоотношения с Богом и друг с другом в своей жизни правителей мира, отданного им Богом во владычество. Хотя образы яв-

ляются физическими отражениями людей или предметов (Исх. 20:4; Мф. 22:20), человеческому телу не свойственно механическое подобие Богу, как если бы Бог имел тело. Скорее, вся сущность человека, включая тело, есть образ атрибутов Бога в своем этическом существовании в конкретности бытия.

К несчастью, первосущие красота и гармония этого изначально сотворенного миропорядка были уничтожены непокорством Адама и Евы, и в изложенном в Быт. 3, как и в истории человеческих цивилизаций, рассказывается, что отчуждение между человеком и Богом, между отдельными людьми и между человеком и природой вскоре сделалось нормальным положением вещей. И все-таки, даже при таком прискорбном отчуждении и дисгармонии человек по-прежнему мог быть подобен Богу, пусть непосредственно и в искаженном виде (Быт. 5:1-3; 9:6; Пс. 8; ср. Иак. 3:9; 1 Кор. 11:7). Бог призывает Свой искупленный народ завета соответствовать высочайшим этическим стандартам. Эти люди должны быть подобны Ему; их нравственное послушание и есть образ Божий.

В Новом Завете учение Иисуса указывает на ценность человеческих существ как на подразумеваемое следствие их подобия Богу (Мф. 6:26; 12:12). Еще важнее, что Сам Иисус носит совершенный образ Бога в Своей жизни и служении, находясь в безгрешных отношениях с Богом, людьми и природой. В то время как первый Адам не выдержал сатанинского испытания, второй Адам с успехом прошел его (Мф. 4:1-11). Иисус не оставил Бога, как первый Адам, но в качестве носителя греха был оставлен Богом (Мф. 27:46), так чтобы Он смог возродить Свой народ для гармоничных отношений с Богом, своими ближними и природой.

Новозаветное учение об образе Божьем развивается в первую очередь Павлом. Павел считает, что Иисус предсуществовал в форме (*morphē*, Флп. 2:6) Бога и в Своем воплощении в совершенстве подобен Богу (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15; ср. Ин. 1:1, 14, 18; 14:9; Евр. 1:3). Искупительный труд Иисуса рассматривается одновременно в сравнении и в противопоставлении с непокорством Адама (Рим. 5:12-21; 1 Кор. 15:22). Те, кто верит в Иисуса, должны обновляться по образу (*eikōn*) Божьему и жить как новые люди (2 Кор. 3:18; Еф. 4:22-24; Кол. 3:9-

10). Их конечное предназначение — быть преобразованными сообразно Иисусу, в совершенстве уподобиться Ему, как Он в совершенстве подобен Богу (1 Кор. 15:49; Еф. 4:13; Флп. 3:21). В этом отношении христиане — как дети, которые смотрят на своих старших братьев и хотят быть похожими на них (Рим. 8:29). Для христиан, следовательно, благочестие в мире — это подобие Христу.

Для Павла спасение — от начала и до конца, включая сюда возрождение, освящение и прославление — является ничем иным, как новым творением (Рим. 8:18-30; 2 Кор. 4:6; 5:17; Гал. 2:20; 6:15; Еф. 2:10; ср. Ин. 3:5; 5:24). Это новое творение — не просто индивидуальное, но также соборное и вселенское. Спасение отдельных верующих вводит их в сообщество других верующих, чье предназначение предвосхищает предназначение самой физической вселенной (Рим. 8:19-21; 1 Кор. 15:24-28; Кол. 1:16; ср. Мф. 19:28; Евр. 2:5-8). В этом сообществе верующие в Иисуса уже испытали обновление образа и с неотступностью надеются на завершение своего преобразования. До тех пор их этическая обязанность — не просто быть носителями образа Божьего, но быть носителями образа Христа, Который не только подал в Своем воплощении пример благочестия, но также ниспослал силу для достижения благочестия через Духа (Ин. 13:14-15; 1 Ин. 3:3; 1 Кор. 11:1; Еф. 4:32 — 5:2; Флп. 2:5; Кол. 3:13; 1 Фес. 1:6).

Любое обсуждение темы образа Божьего будет неполным без некоторых пояснений по поводу прославленного будущего, ожидающего тех, кто был обновлен по образу Божьему. Это картина нового неба и новой земли, где обитают праведные. Божий замысел искупления во Христе был бы серьезно искажен, если бы дело ограничивалось только «духовным» спасением людей, верующих в Иисуса. Изначально сотворенный миропорядок подразумевал не только «духовные» отношения с Богом, но также социальные отношения с другими людьми и материальное соотношение с миром. Итак, в библейской эсхатологии предвидится восстановление всех этих трех видов отношений в мире, где Божий народ сможет беспрепятственно общаться с Богом (Отк. 21:3-5), потому что Едемское проклятие будет снято (Отк. 22:3). Со времен Авраама, прототипа человека Божьего наро-

да, Божий народ со страстностью ждал времени, когда сможет жить жизнью, которая полностью, во всех своих аспектах, будет славить Бога. Это библейское видение славы того времени, когда творение будет полностью отображать сияющее величие Творца, должно служить непоколебимой поддержкой для христиан, которые в настоящее время носят образ Божий — хотя и без совершенства, но в непрестанном улучшении.

Дэвид Л. Тернер

См. также: АДАМ; ЕВА; ГРЕХОПАДЕНИЕ; ЛИЧНОСТЬ; СПАСЕНИЕ; ГРЕХ.

Литература: W. J. Dumbrell, *The End of the Beginning*; D. J. Hall, *Imaging God: Dominion as Stewardship*; A. A. Hoekema, *Created in God's Image*; P. E. Hughes, *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ*; M. G. Kline, *Images of the Spirit*; A. M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*.

ОБРАЗОВАНИЕ В БИБЛЕЙСКИЕ ВРЕМЕНА (EDUCATION IN BIBLE TIMES)

Образование имеет существенное значение для жизнеспособности любой социальной группы, поскольку общество обеспечивает продолжение своей жизнедеятельности и развития, только если передает следующему поколению накопленное знание, обретенное могущество и свои идеологические устремления. Образование, если дать ему простое (и узкое) определение, это процесс преподавания и обучения, передача и приобретение знаний и умений.

Для израильтян потребность в образовании была не менее насущна, чем для любого другого народа древнего мира. По сути дела, текст Ветхого Завета постоянно напоминает, что благополучие еврейского сообщества и преемственность его культуры обуславливались знанием и исполнением раскрытого Богом закона (Нав. 1:6-8). Итак, ради своего процветания, развития и долговечности Израиль в качестве народа Яхве получил наказ об образовании — предписание прилежно обучать своих детей, любить Бога, знать и исполнять Его заповеди и постановления (Вт. 6:1-9). Сходным образом Новый Завет связывает процветание Церкви Иисуса Христа в качестве поклоняющегося сообщества, «соли земли» и «света миру» с проповедью здорового учения (Ин. 13:34-35; Еф. 4:14; 1 Тим. 1:10; Тит. 2:1).

Просвещение на древнем Ближнем Востоке. Поскольку для существования любого сообщества или социума образование служит краеугольным камнем, вполне естественно, что некоторые основополагаю-

щие идеалы, методы и принципы образования являются общими для различных социальных групп. Это справедливо и когда мы обращаемся к изучению израильской системы просвещения, рассматривая ее в контексте общей постановки образования на всем древнем Ближнем Востоке.

В древнем мире образование определялось религиозной традицией и богословскими идеалами. Передать эту религиозную традицию наряду с духовными богатствами, ценностями общества и профессионально-техническими знаниями — такова была цель образования. На выходе такой воспитательной системы получался образцовый гражданин, лояльный по отношению к своей семье, к богам и царю, с прямым и цельным характером, полезный в общественной жизни. Для древних много важнее «свободных мыслителей» гуманистического склада был чисто утилитарный результат системы просвещения — подготовка людей к выполнению своей роли членов семьи и общества.

Методы преподавания по большей части основывались на заучивании наизусть. Тренировать память помогали декламация и пересказ, устный и письменный. Образованию была свойственна систематичность: уроки проводились в установленные часы, а зачастую и в фиксированные дни месяца. В дополнение к своим ролям учителей и наставников родители (дома) и учителя (в официальных школах) выполняли также функции воспитателей и служили примером для подражания, воспитывая самим своим образом жизни.

Главным учебным заведением и в Древнем Египте, и в Месопотамии был дом. Родители и старейшины клана или большой семьи несли ответственность за воспитание и образование детей. Изобретение письменности и тенденция к урбанизации жизни дали толчок возникновению специальных школ, связанных с двумя главными институтами древнего мира, — храмами и дворцами. Домашнее образование было сосредоточено на профессиональных умениях и нравственном развитии, тогда как дворцовые и храмовые школы выпускали грамотных, знающих, способных религиозных и светских руководителей и администраторов.

И все же, больше поражают не эти черты сходства, а различия между идеалами и традициями воспитания древних израиль-

тян и их современников. Важно отметить, что подход израильтян к делу образования напрямую обусловлен особыми аспектами иудейской религии, обусловивших пять ее основных отличий от религий древнего Ближнего Востока.

Во-первых, акцент на личной ответственности в иудейской вере подразумевает, что система образования должна уважать личность и стремиться к воспитанию гармоничного человека.

Во-вторых, акцент на отцовстве Бога в израильской религии привносит особую близость в отношения Творца и творения, а истории человечества сообщает смысл и целенаправленность. Таким образом, в образовании израильтяне делали упор на изучении и запоминании событий и деяний божественного провидения в истории.

В-третьих, благодаря концепции инде-терминизма, т. е. свободы воли, в иудейской религии и мужчины, и женщины обладали личным достоинством в качестве свободных носителей нравственности в творении; поэтому в израильском образовании так ценилась ответственность, возложенная на людей по отношению к Богу и окружающим, подотчетность человеческого поведения и необходимость в строгих наставлениях, чтобы делать «правильный» выбор.

В-четвертых, представление об Израиле как о богоизбранном народе обусловило четко выраженную патриотическую направленность иудейской религии и системы образования; в плане религии израильтяне обязаны были соответствовать требованиям Божьей святости, чтобы оставаться Его особой собственностью, а в плане образования — проповедовать Божью святость и искупление всем народам — будучи орудиями Яхве для их просвещения.

В-пятых, учение о человеческом грехе и греховности наложило отпечаток на израильскую религию и систему образования; из-за этого в иудейской религии возникло представление о посредничестве — требование преодолеть разрыв между праведным Богом и Его падшим творением; в плане образования это означало, что человеческие знание и мудрость ущербны и ограничены, и необходимы божественный свет, чтобы овладеть определенными истинами, и божественная помощь, чтобы поступать правильно.

Образование во времена Ветхого Завета. Еврейское образование было одновременно объективным (ориентированным на внешний мир, содержательным) и субъективным (ориентированным на внутренний мир, личностным), когнитивным (акцент на интеллект) и аффективным (акцент на волю и эмоции), активным (исследование и соучастие) и пассивным (заучивание и размышления). Поэтому процесс преподавания и обучения включал в себя постоянную тренировку наблюдательности, обучение на практике, слушание, воспроизведение (наизусть) и подражание. По мере необходимости обучаемые выполняли специальные работы (под руководством наставника), а также получали наставления и предостережения. И наконец, важным результатом образования были навыки критического мышления, поскольку знания применялись в повседневной жизни.

Цели. Предназначение и цели ветхозаветного образования обрисованы в откровении, данном Аврааму перед гибелью Содома и Гоморры. Тогда Бог велел Аврааму, чтобы тот заповедал сынам своим «ходить путем Господним». Это божественное повеление олицетворяет самую суть еврейского ветхозаветного образования, подтверждая первостепенную роль родительских поучений. Вдобавок этот же стих указывает на желаемую цель или результат образования: праведный и справедливый образ жизни. Такая «модификация поведения в соответствии с системой ценностей Яхве» давала и еще одно преимущество — обладание землей, обетованной по завету, для тех израильтян, которые исполнят наказ научить своих детей ходить путем Господним.

Содержание. В Быт. 18:19 содержание иудейского образования немного таинственно описано как «путь Господень». Что подразумевается под этими словами и как это соотносится с религиозным содержанием ветхозаветного образования?

Вообще говоря, «путь Господень» означает знание и исполнение воли Бога, раскрытой в словах и делах ветхозаветной истории. Путь или воля Бога для человечества отражают Его личные характеристики и атрибуты. Когда люди любят своих ближних как самих себя (Лев. 19:18), творят правду и суд (Быт. 18:19) и освящаются (Лев. 11:44), они ходят путем Господним — живут, отражая характер Бога.

В более узком смысле «путь Господень» означает конкретное содержание нескольких заветов или соглашений, которые Яхве установил со Своим народом Израилем. Эти заветы составляли основу для взаимоотношений между Израилем и Яхве и характеризовались стилизованной литературной формой, включающей в себя перечень правил или условий, необходимых для поддержания этих взаимоотношений. Нередко такой договор или завет заканчивался обещаниями благословений и проклятиями, обусловленными выполнением (или, соответственно, невыполнением) конкретных условий договора со стороны Израиля.

Итак, израильское образование в небольшой степени сводилось к наставлениям по соблюдению завета, к тому, чтобы «ходить путем Господним» (Быт. 18:19). Моисей подытожил главные слагаемые такого послушания завету в своем прощальном обращении к израильтянам: любить Бога, ходить по путям Его, соблюдать Его заповеди, постановления и законы (Вт. 30:16). Позднее псалмопевец сжато выразил это связанное с заветом содержание ветхозаветного образования в словах о «законе Господнем» (Пс. 118:1).

Разумеется, содержание израильского образования расширялось по мере того, как Бог продолжал раскрывать Себя и Свой замысел искупления Израиля на протяжении столетий ветхозаветной истории. Например, подробности завета Яхве с Авраамом не выходят за пределы трех глав Книги Бытие (Быт. 12; 15; 17). Подробности же завета с Моисеем, напротив, занимают большую часть текста таких книг Библии, как Исход, Левит, Числа и Второзаконие.

С тех пор как израильтяне признали Яхве в качестве исторического Бога, провиденциально вмешивающегося в ход человеческого существования, история тоже стала частью содержания или программы израильского образования. Заучивание и праздничное оглашение божественных деяний в человеческой истории было поучительно в том, что касается природы Бога и Его целей в творении. И конечно, главными примерами этой исторической линии в израильском образовании являются праздник опресноков и исход из Египта (Исх. 12:24-27; 13:11-16).

Со временем еврейская поэтическая традиция и учение о мудрости, а также пророческая традиция были включены в связан-

ное с заветом содержание ветхозаветного образования. Учение о мудрости выступало в качестве практического комментария к закону и к постановлениям завета, в то время как пророческая традиция служила богословским комментарием к ветхозаветному закону. Подобно правовой традиции, связанной с заветами, и учение о мудрости, и пророческая традиция основывались на таких следствиях из завета для поведения, как наказ любить Бога и творить праведность и суд (Пр. 1:3; 2:9; Ос. 6:6; Мих. 6:8).

Практика образования. До тех пор пока ребенку не исполнилось пяти лет, его самостоятельное или неформальное домашнее обучение в основном было обязанностью матери, няньки или опекуна. Подросток в возрасте от пяти до двадцати лет обычно работал вместе с отцом в роли ученика, осваивающего профессию. Нет сомнений, что родительские наставления о пути Господнем продолжались и в эти годы, подкрепляясь за счет общения с расширившимся кругом родственников и участия в совместных обрядах поклонения. В позднем иудаизме мальчики и юноши в возрасте от пяти до двадцати лет обычно посещали школу при синагоге, где изучали Тору, Мишну и Талмуд. В двадцать лет юноша был готов к тому, чтобы жениться и работать полностью самостоятельно, а к тридцати годам мог претендовать на ответственную должность.

Девочек наставляли на пути Господнем и обучали принятым в данной культуре обязанностям домохозяйек их матери или другие женщины в доме. Женщины могли отдавать предпочтение разным видам занятий: сиделка и акушерка, повариха, ткачиха, парфюмер, певица, плакальщица и служанка. В отдельных случаях женщины занимали высокое руководящее положение, например, судья и пророчица Девора (Суд. 4:4-5) или прорицательница Олдама (4 Цар. 22:14-15). Не исключено, что женщины из царского дома в Иерусалиме получали какое-то формальное школьное образование, сходное с мужским, потому что они являлись частью официальной политической системы, а править на древнем Ближнем Востоке могли и царицы. Разумеется, в древнем обществе одной из женских профессий была также бытовая и культовая проституция.

Результаты. С богословской точки зрения, практика образования, как она описа-

на в ветхозаветном откровении, приводит в результате к предусмотренным по завету Божию благословениям для народа Израиля. Эти Божьи благословения подразумевают политическую автономию и национальную безопасность, сельскохозяйственное изобилие и экономическое процветание (Лев. 26:1-8). С социологической точки зрения, система образования облегчает ассимиляцию в сообщество верующих и обеспечивает стабильность этого сообщества, поскольку в нем распространяется принцип «суда по правде» (Лев. 19:15, 18). С религиозной точки зрения, система образования поддерживает отношения завета с Богом благодаря послушанию и соблюдению обрядов, которые способствуют тому, чтобы Бог благоволил к Израилю и присутствовал среди него (Лев. 26:9-12).

Средства образования. В ветхозаветные времена существовало три основных средства или института детского и юношеского образования: родной дом и семья; община; официальные учебные заведения. Важно не забывать, что изображенный в Писании процесс образования является главным образом неформальным (в семье и общине), а не официальным обучением в образовательных учреждениях.

В еврейском обществе главным местом, где получали образование, была семья. Хотя в Ветхом Завете подчеркнута роль отца в качестве наставника, за воспитание детей несли ответственность оба родителя (Пр. 1:8; 6:20; 31:26). Поскольку древнеизраильское общество имело выраженную клановую структуру, родственники из расширенного семейного круга — дедушки и бабушки, тети и дяди, даже двоюродные, — также могли принимать участие в процессе домашнего образования. Программа «домашней школы» была одновременно религиозной и профессиональной, родители и другие члены семьи наставляли детей в «страхе Господнем» (Пр. 2:5) и передавали умения и навыки профессии — чаще всего отцовской.

Поскольку все израильтяне были пред лицом Яхве связаны между собой отношениями завета в качестве Божьего народа, религиозная община также играла важную роль в просвещении израильского молодежи. И опять же, предлагавшееся общиной воспитание было религиозным по своей природе и целям, принимая формы дидактических и исторических размышлений,

нравственного наставления, усвоения знаков и символики, напоминания и катехизации, праздничных литургий и жертвоприношений, участия в обрядах и ознакомления с ролью священника. К конкретным примерам общинного воспитания относятся три главных паломнических праздника (опресноков, седмиц и кущей; Вт. 16:16; ср. Исх. 12:14-28), публичное чтение закона Моисеева раз в семь лет (Вт. 31:11-13), обряды обновления завета (Вт. 29 — 30; Нав. 23 — 24), ежегодные национальные праздники/посты, субботнее поклонение, поучительные исторические чтения, архитектура и убранство скинии/храма, система жертвоприношений, а также одяение священников и их литургические действия.

Хотя в Ветхом Завете соответствующие сведения отсутствуют, по аналогии с известной практикой на остальном древнем Ближнем Востоке следует полагать, что и в древнем Израиле были официальные школы и учебные заведения. Подспудные намеки на такие специфические, организованные образовательные структуры рассеяны по всему Ветхому Завету, особенно, когда говорится о группе пророков, обравшихся к Елисею (4 Цар. 2:3, 5; 6:1-2; ср. 1 Цар. 19:20), об учении о мудрости в Книге Притчей, о музыкальной школе при иерусалимском храме (ср. 1 Пар. 25:6-8), о должности мудреца или советника при израильских царях (ср. 3 Цар. 4:5-6; 12:6; Иер. 18:18).

Помимо официальных образовательных учреждений в Ветхом Завете упоминается и специальное обучение в разного рода организованных мастерских. Профессиональная и техническая подготовка к несению общественного (а особенно храмового и дворцового) служения велась в области военного дела, прикладных искусств и ремесел (кузнецы, кустари, ткачи, гончары), придворных обязанностей (писцы, историки, надзиратели), храмового служения (священники, левиты, привратники, казначеи, судьи) и домоводства (акушерки, кухарки, хлебопеки, парфюмеры).

Образование в период позднего иудаизма. Важными чертами развития системы образования в этот период являются повышение роли синагоги как религиозного и просветительского учреждения, возникновение школ писцов для переписывания, изучения и толкования иудейского Писания, а также основание школ или академий для изучения Торы под руководством зна-

менитых рабби или наставников. Тем не менее, касаясь развития системы образования в иудаизме, следует упомянуть три обстоятельства, имеющих важное богословское значение для Нового Завета и христианства.

Во-первых, в период оформления иудаизма (приблизительно от реформ Ездры до времени Маккавеев) встречаются свидетельства расширения религиозного содержания или программы иудейского образования. Эти новые материалы, отраженные в Мишне, аккумулируют устное предание, касающееся закона Моисеева. Мишна, дополненная анализом и комментариями, была в конце концов кодифицирована в Талмуде — окончательно записанном изложении этих ранних устных преданий. Талмуд в иудейских раввинистических школах придавалось такое же значение, как ветхозаветному Писанию. В частности, это привело к разногласиям между Иисусом и противостоявшими Ему священнослужителями, поскольку Он не признавал авторитет устного предания, порицая религию, которая пренебрегает Законом Божиим, держа предания человеческого (Мк. 7:1-9).

Во-вторых, акцент на исполнении закона и соблюдении Божьих заповедей в конце концов породил фарисейское законничество, в котором скрупулезно вычисляется даже десятина, причитающаяся с семян аниса и тмина (Мф. 23:23). К сожалению, преданность закону Божьему подменила собой преданность Богу, так что определенные иудейские круги забыли самую сущность Торы — суд, милость и веру. По иронии судьбы, последнее как раз и было желаемым результатом образования, если учесть повеление обучать детей «ходить путем Господним», которое первоначально получил Авраам (Быт. 18:19).

В-третьих, идея изучения Библии (и образования вообще) в качестве формы поклонения возникает именно в это время. Прецеденты для вдумчивого изучения в качестве формы поклонения можно обнаружить в Ветхом Завете, где псалмопевец отмечает, что для любящих дела Господни они «памятны» и «вожделенны» (Пс. 110:2-4).

Образование во времена Нового Завета. Большая часть новозаветных представлений об образовании просто взята из ветхозаветной и иудейской практики. Семья, например, — это основное поле деятельно-

сти для обучения, значительная роль отводится также Церкви в качестве расширенной семьи или сообщества верующих. Сходным образом, цель воспитания гармоничного человека, его сознания и характера перенята из ветхозаветной практики израильтян. Даже методика одновременного усвоения информации и раскрытия или развития врожденных талантов и способностей учащегося обнаруживает свои истоки в Ветхом Завете.

В Новом Завете внимание сосредоточено на воспитании цельного, гармоничного человека (ум, эмоции и воля), на обучении с опорой на личные взаимоотношения (т. е. отношения наставничества между учителем и учеником), на процессе одновременного усвоения знаний и поощрения учебы ввиду ее эвристической составляющей и на практических формах обучения. С богословской точки зрения, особое значение имеют стремление к воспитанию цельной личности (так, чтобы умственное знание применялось в личном поведении; Иак. 1:25; 1 Ин. 2:2-6), а также дела Духа Божьего по просвещению ученика, получающего наставление в вере (Ин. 16:5-15; 1 Ин. 2:26-27).

Учитель, пришедший от Бога. Согласно евангельскому повествованию, значительная часть общественного служения Иисуса состояла в поучении Его учеников, а также народа. Иисус был опознан и признан в качестве учителя (или рабби) Своими учениками, толпами народа и тогдашними религиозными руководителями иудеев, в том числе Никодимом, который обращался к Нему словами «Ты — Учитель, пришедший от Бога» (Ин. 3:2). И действительно, Иисус в нескольких случаях тоже называл Себя Учителем (Мк. 14:14; Ин. 13:13).

Евангелия неоднократно отмечают, что люди бывали удивлены и изумлены учением Иисуса (Мк. 1:22; 11:18; Лк. 4:32). Что же делало Иисуса Учителем с большой буквы? Конечно, то, что Он был воплощением Бога — единственным среди людей Сыном Человеческим. А потому подход, метод и программа, использованные Иисусом в Его учении, стали образцом для христианского образования.

Что касается подхода, то иногда инициатором поучений был Иисус (например, в истории с самарянкой в Ин. 4), но много раз ученик или ученики фактически требовали от Иисуса проповеди (Никодим в Ин. 3).

Иисус также обладал даром добиваться действенных результатов при обучении в неформальной обстановке (Мк. 12:35) или даже импровизированной, когда в этом возникала необходимость или под давлением обстоятельств (Мк. 9:33-37). Иисус не останавливался перед тем, чтобы скрывать истину от одних людей (от тех, кто не искал истины), и от тех, кто в своей гордости считал, что уже овладел ею) и открывать ее другим (Мф. 13:10-17).

Возможно, лучше всего метод, которым руководствовался Иисус в своих поучениях, передает слово *разнообразие*. Иисус умеет привлечь и удержать внимание обучаемого, будь то предметный урок или альтернативные речевые формы (притчи, риторические вопросы, личная беседа и публичный диспут). Его знание человеческой природы и поведения, Его чуткость к человеческим нуждам позволяют Ему найти общий язык и точки соприкосновения со слушателями.

И наконец, Иисус удивлял слушателей тем, что поучал как имеющий власть. Он не просто был настойчив, убедителен и энергичен в Своих высказываниях; само содержание Его учения основывалось на смысле ветхозаветного Писания — на слове Бога. Крайне существенно было и то, что Он прекрасно знал, о чем говорит, и сам досконально в этом разбирался; Его жизнь отражала Его учение — к великой досаде противостоящих Ему лицемеров.

Почтения апостолов. Религиозное образование и наставление в христианской вере в Новом Завете служит еще одной важной цели: разоблачению ложных учителей и их губительного учения. Знакомство со здоровым библейским учением предохраняет каждого христианина и христианскую церковь (церкви) от обольщения «чуждыми учениями» (Еф. 4:14; 2 Фес. 2:15; Евр. 13:9). Кроме того, проповедь апостольского учения одновременно воспитывает в христианах умение распознавать лжеучителей и их ложь (1 Тим. 1:3-7) и удостоверяет истинность христианской вести (1 Пет. 5:12; 1 Тим. 6:1-5). И это настолько значительно, что Павел напоминает Титу: здоровое слово посрамит противников христианства в силу того, что Божье учение украшается образом жизни «оказывающих всю добрую верность» — верующих во Христа, укрепленных в благочестии (Тит. 2:6-10).

Катехизация. Познание и учение, наряду с пророчествами и откровениями, указаны в качестве таких дел, которые оказываются наиболее благоприятными для строительства Церкви (1 Кор. 14:6, 12). Поучения сделались составной частью апостольской миссии, когда Иисус повелел Своим ученикам нести народам весть о Царстве Божьем (Мф. 28:20). Сначала такое обучение состояло из систематических наставлений в апостольском учении (может быть, даже неформальных — ср. Деян. 2:42), а также публичного чтения и изучения Писания в совместном поклонении (1 Тим. 4:13). В более поздней практике ранней Церкви катехизация и устное наставление в христианском учении сделались необходимой прелюдией к крещению. Только благодаря здоровому учению люди способны познать истину и избежать сети дьявола (2 Тим. 2:24-26).

Поскольку учение было крайне существенно для христианской веры, жизни и роста, Христос дал Своей Церкви духовные дары, в том числе должности пастыря и учителя (Еф. 4:11) и дарование учить других (Рим. 12:7; 1 Кор. 14:6, 26). Учителя почитались в Церкви как руководители — наравне с апостолами и пророками — с самых первых дней ее истории (ср. Деян. 13:1). Кроме того, одним из требований Церкви к кандидатам на должности епископа и пресвитера было умение обучать (1 Тим. 3:2; 2 Тим. 2:24; Тит. 2:9). Основной целью христианского обучения, по словам Павла, выступало благочестие — учение вело к совершенству во Христе (Кол. 1:28).

Из Нового Завета мы можем извлечь для себя несколько важных педагогических и богословских уроков, полезных для применения в современном христианском образовании. Во-первых, образование стремится к гармоничному развитию человека — воспитанию его ума и тела, чувств и воли. Во-вторых, в Новом Завете образование понимается как процесс одновременно внедрения (передача информации ученику) и извлечения (ответы ученика и его самораскрытие). В-третьих, эффективное обучение основано на взаимоотношениях наставничества (отметим Иисуса с Его учениками или апостолов, наставляющих людей в следовании за Христом). В-четвертых, содержание учения Христа и апостолов было по сути этическим; бытие или характер и дела

или практика состоят в жизненно важной связи со знанием.

И наконец, библейское образование есть наставление в образе жизни. По этой причине апостол Павел напоминает своему ученику Тимофею: «Ты последовал мне в учении, житии... пребывая в том, чему научен, и что тебе вверено, зная, кем ты научен» (2 Тим. 3:10, 14). Библейское учение есть не просто образ жизни — это сама жизнь!

Эндрю Э. Хилл

Литература: J. Adelson, ed., *Handbook of Adolescent Psychology*; W. Barclay, *Educational Ideals in the Ancient World*; S. Benko and J. J. O'Rourke, eds., *The Catacombs and the Colosseum*; S. F. Bonner, *Education in Ancient Rome from the Elder Cato to the Younger Pliny*; W. Brueggemann, *The Creative Word: Canon as Model for Biblical Education*; R. P. Chadwick, *Teaching and Learning*; M. L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*; N. Drazin, *History of Jewish Education from 515 B.C.E. to 220 C.E.*; J. Elias, ed., *Psychology and Religious Education*; T. H. Groome, *Christian Religious Education*; M. Haran, *VTSup* 40 (1988): 81-95; *ISBE*, 2:21-27; S. N. Kramer, *The Sumerians*; H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*; F. Mayer, *A History of Educational Thought*; G. F. Moore, *Judaism*; I. A. Muirhead, *Education in the New Testament*; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*; M. Wilson, *Our Father Abraham*; R. Zuck, *Teaching as Jesus Taught*.

ОБРАЩЕНИЕ

(CONVERT, CONVERSION)

Хотя слово *обращение* распространено в современных богословских и религиозных дискуссиях, оно сравнительно редко встречается в Библии. В современном популярном смысле обращенным называется тот, кто пришел к Христу, стал христианином. Библейским основанием для этого понятия служит использование двух слов, означающих «вернуться» (евр. *šûb*; греч. *epistērēō*). Однако словоупотребление в Новом Завете более близко к обычному богословскому значению слова. Вне Нового Завета примеры обращения можно найти по слову *прозелит* (человек, обратившийся из язычества в иудаизм). В них дается характеристика обращения и обращенных на повседневном греческом языке.

Ветхий Завет. Ветхий Завет очень редко касается обращения иноземцев в веру. Само слово во многих случаях вовсе не означает отказа человека от языческой веры. 1) Оно может относиться к народам, которые обратятся к Богу в будущем (Ис. 19:22). 2) Оно может характеризовать израильтян, вернувшихся к Богу или, наоборот, не сделавших этого (Ис. 6:10; 31:6; Иер. 3:10, 12, 14, 22; Ам. 4:6, 8, 10; Зах. 1:2-4). Хорошей иллюстрацией данного значения служит Иер. 4:1-2, где содержится призыв вер-

нуться к Богу и отказаться от идолов. 3) Иногда о Боге говорится, что Он возвращается к Своему народу (Ис. 63:17; Ам. 9:14 {синод. *возвращу*}). В Ветхом Завете к смыслу слова *обращение* ближе всего подходит стих Ис. 55:7. Здесь нечестивые призваны обратиться к Богу ради Его милосердия и прощения грехов. Жаждающие должны прийти к Нему.

В иудаизме не встречается терминов, обозначающих обращение, зато приводятся примеры обращения к Яхве прозелитов языческого происхождения. Тов. 1:8 и Тов. 13:11 свидетельствуют о возможности присутствия таких прозелитов в синагоге. Прозелиты обозначаются еврейским словом *ger* (чужаки). Они должны подвергнуться обрезанию, запечатлеть свое очищение с помощью обрядового омовения, принести жертвы и в дальнейшем вести высоко нравственный образ жизни в противовес своему языческому прошлому. Замечательным примером такого обращения служит псевдоэпиграфическая история *Иосифа и Асенефы*.

Новый Завет. В Новом Завете обращение, по-видимому, выступает итогом призывов Церкви, принятых в соответствии с поручением Иисуса проповедовать всем народам покаяние ради прощения грехов, к которому призывал Ветхий Завет (Лк. 24:43-47). В целом, обращение есть поворот к принятию Бога. Представления об одновременности раскаяния и поворота к Богу раскрываются в нескольких ключевых случаях (Деян. 3:19; 26:20). Покаяние свидетельствует о внутренних установках, благодаря которым происходит обращение, а поворот, как его составная часть, связан с изменением взглядов и ориентации (Деян. 9:35 — «обратились к Господу»; Деян. 11:21 — то же, вместе с упоминанием веры; Деян. 14:15 — «обратились от сих ложных к Богу»; Деян. 15:19 — обращение к Богу; Деян. 26:18 — «обратились от тьмы к свету»). Таков часто встречающийся у Луки способ описать то, что Павел называет верой, хотя Павел может также сказать и «обратились к Богу от идолов» (1 Фес. 1:9-10). В 1 Пет. 2:25 для выражения этой же идеи используется образ возвращения к великому «Пастырю и Блюстителю». Как мы видим, слово *обращение* может указывать и на то, от чего отошел человек, и на то, к чему он пришел.

Примеры обращения встречаются во всей книге Деяний, хотя собственно терминологи-

гического использования слова там нет. Среди этих примеров — перемена, произошедшая с Павлом по дороге в Дамаск, Корнилий, немедленный отклик темничного стража в Филиппах и образ Лидий.

Даррелл Л. Бок

См. также: ПОКАЯНИЕ.

ОБРЕЗАНИЕ (CIRCUMCISION)

Удаление крайней плоти мужского полового органа в религиозных целях или из чисто гигиенических соображений. Обрезание практиковалось в древности на Ближнем Востоке западными семитами, в том числе аммонитами, моавитянами, евреями и идумеянами. Эта операция отвергалась восточными семитскими народами Месопотамии, хананеями и сикемлянами.

Ветхий Завет. Особое значение обрезания для народа Израиля основано на Быт. 17 и проявляется в контексте обновленного завета Бога с Авраамом, последовавшего за установлением начального завета (Быт. 15). Во втором завете Бог опять обещает все еще бездетному патриарху землю и потомство и дает ему звание завета — обрезание, которому должны подвергнуться Авраам и его потомки в знак участия в завете (Быт. 17:10). Для израильтян обрезание было религиозным обрядом, предназначенным для того, чтобы отметить вступление потомков Авраама в завет, а не просто вспомнить об историческом происхождении этой процедуры.

Когда Авраам и его домашние впервые подверглись обрезанию, Бог велел, чтобы с этих пор всех младенцев мужского пола обрезали на восьмой день жизни. И это само по себе разительно отличало данный обряд от современных ему языческих обычаев, согласно которым обрезание производилось по достижении половой зрелости или при вступлении в брак.

С самого начала для операции применялись острые ножи из кремня (у них получалось самое твердое лезвие). По этой причине предназначенными для обрезания кремневыми орудиями продолжали пользоваться столетиями после начала железного века (ок. 1200 г. до Р. Х.). Традиционно этот обряд в Израиле исполнял глава дома, но в особых случаях обрезание могла совершить и женщина (Исх. 4:24-26).

В законе Моисеевом этот обряд получил духовное истолкование, когда израильтя-

нам было указано обрезать крайнюю плоть своих сердец (Вт. 10:16). Это требование заставляло их признать, что вдобавок к физическому признаку их участия в завете в их обязанности входило также проявлять особые духовные качества, выражающиеся в подчинении и покорности воле Господа. Иеремия предъявил своим современникам точно такое же требование по причине совершения ими злых дел, которые были диаметрально противоположны воле Бога (Иер. 4:4). Для него обрезание должно было сопровождаться посвящением себя Господу и высоким нравственным идеалам завета, в которых выражается святость (Лев. 11:44). Истинные участники завета движимы любовью к Богу (Вт. 6:5) и к своему ближнему (Лев. 19:18).

Новый Завет. Когда греческое язычество угрожало поглотить иудаизм примерно за два столетия до рождения Христа, обрезание сделалось отличительным знаком верности евреям завету. И на восьмой день жизни были обрезаны Иоанн Креститель (Лк. 1:59), равно как Иисус (Лк. 2:21) и Савл из Тарса (Флп. 3:5), что сделало их полноправными членами народа завета. Но уже Иисус высказал сомнение в исключительности этого обряда, указывая на важность исцеления всего человека (Ин. 7:22-23). Стефан усилил эту позицию, обвиняя современный ему иудаизм в тех самых грехах, которые осудил Иеремия (Деян. 7:51). В период ранней Церкви верующие сохраняли еврейские религиозные обычаи, однако когда Евангелие стали проповедовать язычникам, возникла проблема. Христиане еврейского происхождения полагали, что язычникам следует сделаться иудеями путем обрезания, прежде чем они смогут принять принесенное Христом спасение.

Такое требование частично основывалось на тогдашнем представлении об обрезании как о необходимой составной части спасения, равно как и действенной его гарантии. Иные отказались от этого мнения о спасении делами, особенно после того, как необрезанным язычникам был ниспослан Богом Святой Дух (Деян. 10:44-48). Они поняли, что предсказание Иезекииля, согласно которому Господь обещал дать чистое сердце и вложить Свой Дух (Иез. 36:25-27), а также яркое пророчество Иоиль — «излию от Духа Моего на всякую плоть» (Иоиль 2:28; ср. Деян. 2:17) — начинают исполняться. Духовные последствия обрезания достига-

ются по божественной благодати без физического осуществления обряда, что делает его устаревшим.

Не все евреи радовались, что знак их гордости и привилегий утратил свою роль (Флп. 3:4-6), поэтому группа с фарисейскими настроениями, известная как «партия обрезания», объявила в Антиохии (Деян. 15:1-5) о необходимости обрезания для спасения. Петр противостоял этим иудаистам, доказывая достаточность для спасения одной лишь веры в Христа (Деян. 15:8-11) и отрицая необходимость обрезания обращенных язычников.

Для решения этого спора Павел и Варнава совещались со старейшинами в Иерусалиме, где было принято, что язычников не следует принуждать к обрезанию (Деян. 15:13-21). Павел остался равнодушен к воплям иудаистов о «духовности обрезания» и хотя обрезал полужеврея Тимофея (Деян. 16:3), чтобы облегчить его служение, но был против обрезания язычника Тита (Гал. 2:3). В Послании к галатам Павел ревностно противопоставит иудаистской доктрине об оправдании делами, которую клеймит как «иное благовествование» (Гал. 1:6-7); он называет ее сторонников «псами» и «злыми делателями».

Этот спор преследовал Павла на протяжении всего его служения. В аргументации против иудаистов он допускает, что обрезание имело большое значение в прежнем завете, но считает его утратившим силу в «завете обетования» (Еф. 2:12). В глазах Бога существенны только «новая тварь» (Гал. 6:15), соблюдение заповедей Божьих (1 Кор. 7:19), без которых обрезание или необрезание ничего не значат, а также вера, действующая любовью (Гал. 5:6). Павел непреклонно учит, что в новом завете спасение приходит по благодати через веру, а не через дела (Еф. 2:8-9). Для верующего абсолютно безразлично, сделано или не сделано ему обрезание. В счет идут только вера и послушание, которыми всегда характеризовался завет между Богом и человеком.

Р. К. Харрисон

См. также: ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ.

Литература: D. Jacobson, *The Social Background of the Old Testament*; R. Patai, *Sex and Family in the Bible*; R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*.

ОБЩЕНИЕ

(FELLOWSHIP)

Чтобы полностью уяснить себе значение группы новозаветных слов (это существи-

тельное *koinōnia*, глагол *koinōnein*, и существительное *koinōnos*), описывающих природу и реалии христианского общения, как оно представлено в Новом Завете, необходимо помнить о двух основополагающих обстоятельствах.

Во-первых, факт и опыт христианского общения существуют только потому, что Бог-Отец через Иисуса Христа, Сына, и через Духа/в Духе установил по Своей благодати отношения («новый завет») с человечеством. Те, кто уверовал в Благоую Весть о воскресении, объединяются в Духе через Сына с Отцом. Эти отношения ведут к реальности связи и далее, к установлению взаимоотношений («сопричастности») между человеком и Богом. И те, кто таким образом оказывается «во Христе» (как часто это называет апостол Павел), находятся в сопричастности в Духе по отношению не только к Иисусу Христу (и Отцу), но и друг к другу. Эти связь, взаимоотношения и сопричастность являются общением.

Благодаря Своей жертвенной смерти и славному воскресению/вознесению Иисус Христос положил начало новому творению, новому мироустройству и новой эпохе. Хотя эта новизна полностью будет реализована только в конце нынешнего злого века, она уже присутствует на этой земле. Христос осуществляет Свои отношения с этим новым творением в том и через то, что направляет и изливает Святого Духа, Которого Отец ниспосылает во имя Христа. Таким образом, «пребывать в Духе» означает также «быть во Христе». И это еще один способ выразить то, что христиане, крещенные в Христа и получившие дар Духа, в постоянном обновлении связаны с Отцом через воплощенного Сына в Духе и Духом Отца и Сына. Но основе этих отношений возникает общение христиан как с Богом, так и друг с другом.

Во-вторых же, возможно, лучше будет не употреблять слово *community* («общность», «община») как синоним слова *fellowship* («общение»). Причина в том, что в современном английском языке слово *community* предполагает «индивидуализм» и, таким образом, передает значение, которое неизбежно оказывается чуждым для библейских представлений, поскольку индивидуализм (то есть представления о человеческом существе как «индивидууме» и основной единице общества), вообще говоря, является феноменом современным. И неизбе-

жно, по-видимому, то, что сегодня слово *community* («общность»), как правило, относится к объединениям, обществам и общинам, которые состоят из «индивидуумов», сошедшихся вместе на договорной основе. Акцент здесь делается на инициативе «индивидуумов» и на добровольном характере образовавшегося таким способом объединения. В отличие от этого, *koinonia* ведет свое происхождение от развития внутренних, вечных взаимоотношений, связи и причастия к Святой Троице — Отцу, Сыну и Святому Духу. Для крестившихся верующих *koinonia*, таким образом, является реализацией в человеческом существовании сопричастности к живому Богу.

Общие соображения. В разговорном греческом языке времен Нового Завета слово *koinōnia* употреблялось в нескольких значениях. Оно обозначало деловое партнерство, когда двое или более людей имели общее дело и, таким образом, были тесно связаны по роду своей деятельности. Оно также обозначало брачные узы, совместную жизнь двоих людей, мужчины и женщины. Далее, иногда оно употреблялось для описания предполагаемой связи с богами, такими как Зевс. И наконец, оно употреблялось по отношению к духу щедрой помощи в противовес духу эгоистической скупости.

Многие случаи употребления в Новом Завете слов этой группы — *koinōnia*, *koinōnein*, *koinōnos* — соответствуют их базовому употреблению в греческом языке. Таким образом, общение и сопричастность имеют религиозное или специфически христианское значение, только если этого требует контекст. Например, в Деян. 2:42 находим слово *koinōnia* и читаем, что новообращенные «постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении». Здесь это традиционное значение слова, использованное в христианском контексте. Далее, глагол *koinōnein* обнаруживаем в Евр. 2:14 с самым обычным, общим смыслом: «дети причастны плоти и крови». Сходным образом, *koinōnos* встречается в значении «товарищ» в Лк. 5:10 — «Иакова и Иоанна... бывших товарищами Симону».

Однако богословское измерение слова *koinōnia* («общение», «соучастие», «причастность») получило свое развитие и ясное выражение в особенности, хотя и не исключительно, в трудах апостола Павла. Здесь обыденные значения этого слова преобразились для служения Царству Божьему и

стали обозначать сопричастность к сообществу благословенных и Святой Троицы. То есть, они особенным образом указывают на сверхъестественную Божью жизнь, данную человечеству и разделенную с ним через Иисуса Христа в Святом Духе. В Новом Завете также делается акцент на причастности к тому, что есть некоторая объективная реальность, а не просто на связи с кем-либо.

Богословское словоупотребление. Возможно, наиболее понятным случаем богословского употребления слова *koinōnia* является 1 Ин. 1:3-8, где мы читаем, что коль скоро мы действительно ходим во свете, мы имеем общение с Отцом и Его Сыном, Иисусом Христом, и эти отношения благодати оказывают глубокое влияние на нашу повседневную жизнь. Потому что если мы говорим, что имеем общение с Богом, а ходим во тьме, то мы лжем! Здесь основным значением слова *общение* является практическая и подлинная причастность к вечной жизни с Отцом и Сыном.

В трудах Павла мы видим, что апостол подчеркивает верность Бога-Отца, Которым мы призваны в Благой Вести «в общении Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего» (1 Кор. 1:9). В других местах Павел поясняет, что христиане были погребены с Христом в крещении и воскресли с Ним для обновленной жизни (Рим. 6:4, 6, 11; Гал. 2:20; Еф. 2:4-6; Кол. 2:20; 3:3). Итак, общение основано на великом спасительном деянии Бога-Отца через Его Сына. Характер этого общения выявляется в праздновании Тайной вечери, Святого Причастия, когда возникает близкое общение или сопричастность с Иисусом Христом, превознесенным Господом, и с теми, кто «во Христе», для тех, кто общается с верою (1 Кор. 10:16-17). Это не просто акт исторической памяти и воображения, но реальное и живое соединение и общение с Иисусом Христом, превознесенным Главою Тела.

За приобщением к Иисусу Христу следует также приобщение к Его страданиям (Флп. 3:10; ср. 1 Пет. 4:13). Павел убежден, что церкви участвуют в страданиях Христа (2 Кор. 1:5-7).

Павел указывает также на общение Святого Духа (2 Кор. 13:13; Флп. 2:1), это постоянно обновляющееся переживание, которое невыразимым образом связано с приобретением любви Отца и благодати Господа Иисуса Христа, Сына. Фактически, пребывать «в Духе» возможно по причине той

фундаментальной истины, что Христос Своей смертью и воскресением установил новый миропорядок, новый век, новую эпоху. «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17). Важно отметить, что Павел здесь просто констатирует, что это так. Он не ставит себе целью призвать христиан сделаться новою тварью; точно так же он не намерен указать им, ни кем они могут, ни кем должны сделаться, если останутся христианами.

Нынешнее положение христиан сводится к тому, что пребывающие «во Христе» — присоединившись к Нему в Духе, — они становятся частью нового мироустройства и нового творения. Поэтому Павел в других местах пишет о том, что сообщества верующих пребывают «во Христе» (Флп. 1:1; 1 Фес. 1:1); их члены остаются «верными во Христе» (Еф. 1:1; Кол. 1:2), и о церквях Божьих (в Иудее) во Христе Иисусе (1 Фес. 2:14). Далее, он настаивает, что христиане как таковые запечатлены Святым Духом (Еф. 4:30), освящены Духом Святым (Рим. 15:16), праведны во Святом Духе (Рим. 14:17) и имеют жизнь благодаря Духу (1 Кор. 6:11 — «но омылись, но освятились, но оправдались... Духом Бога нашего»). Следовательно, все богатство опыта общения в Святом Духе предопределено реальностью нового творения и пребывания «во Христе».

Христианское общение выступает также практикой, реальностью. И Павел недвусмысленно указал, что связь языческих и иудейских обращенных «во Христе» ведет к их взаимным обязанностям. «Ибо, если язычники сделались участниками [глагол *koinōnein*] в их духовном, то должны и им послужить в телесном» (Рим. 15:27). В *koinōnia* еврейские христиане передали миру слово Иисуса Христа, и в *koinōnia* христиане из язычников должны оказать посильную помощь еврейским христианам. Руководители церкви в Иерусалиме протянули руку общения Павлу и Варнаве, которые восприняли на себя миссию обращения язычников. В ответ Павел призвал провести в языческом мире сбор средств в пользу нуждающихся в Иерусалиме и в Иудее. Про общение в виде практического участия и помощи в делах всей Церкви говорится в Рим. 15:25-31 и в 2 Кор. 8 — 9 (см. также Евр. 13:16 и Флп. 1:5; 4:15). Такое общение — это практическое «домострой-

тельство тайны» (Еф. 3:9), тайны ныне раскрытой: что евреи и христиане через Благую Весть стали одним телом во Христе Иисусе.

Практическая связь между христианами, порожденная их объединением во Христе, иногда выражается с помощью глагола *koinōnein*, уже обсуждавшегося (см. Рим. 12:13; 15:27; Гал. 6:6; 1 Тим. 5:22). И далее, пострадать за Благую Весть — означает участвовать в Христовых страданиях (1 Пет. 4:13).

Кроме его обычного употребления для обозначения товарища и сотрудника (например, 2 Кор. 8:23), слово *koinōnos* используется во множественном числе, подразумевая тех, кто воспринимает благодать обожествления, в 2 Пет. 1:4, где христиане названы причастниками Божеского естества.

Питер Тун

Литература: J. Y. Campbell, *Three New Testament Studies*; G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament*.

ОБЯЗАННОСТЬ

(DUTY)

Ветхий Завет. Ветхозаветная концепция обязанностей тесно связана с институтом левирата, по которому мужчина должен был жениться на своей овдовевшей невестке с тем, чтобы оставить своему умершему брату наследника.

Интересные указания относительно этой обязанности даются во Вт. 25:5-10. Если человек умирает, не имея сына, тогда его брат должен жениться на овдовевшей невестке и «жить с нею. И первенец, которого она родит, останется с именем брата его умершего, чтобы имя его не изгладилось в Израиле» (Вт. 25:5-6). Если живой брат не захочет выполнять эти свои обязанности, вдова имеет право пойти к старейшинам у городских ворот и там обвинить своего деверя в нежелании восстановить семя умершего брата. Если он по-прежнему будет отказываться, вдова имеет право пристыдить его, сняв с него сапог и плюнув ему в лицо со словами «так поступают с человеком, который не созидает дома брату своему» (Вт. 25:9). Те, кто не выполняет эти обязанности, способствуют прекращению линии наследования.

Хорошей иллюстрацией левирата служит история Вооза, который стремился выполнить свои обязанности перед умершим

родственником, женившись на Руфи. Фактически у мужа Руфи был более близкий родственник, чем Вооз, и он хотел выкупить землю для восстановления семьи. Однако он отказался, узнав, что при этом он должен будет также жениться на Руфи, чтобы дать наследника ее умершему мужу (Руфь 4). Тогда вмешался Вооз и изъявил желание взять Руфь в жены, а также заплатить выкуп за поле, чтобы восстановить семейный удел.

Еще одна разновидность обязанностей в Ветхом Завете связана с уходом за местом обитания Бога. Те, кто здесь служит, выполняют свои обязанности в святилище (Чис. 3:7) или участвуют в работах по скинии (Чис. 18:5). В круг этих обязанностей входила охрана принадлежностей скинии или храма, а также их чистка.

Новый Завет. Концепция обязанностей в Новом Завете акцентируется на служении и благочестии. Иисус говорит, что раб, изо всех сил старающийся угодить своему господину, лишь выполняет свои обязанности (Лк. 17:10). Семеро служителей, избранных в ранней Церкви, должны были наблюдать за ежедневным распределением еды; апостолы возложили на них эти обязанности (Деян. 6:3). Мужьям наказано выполнять супружеские обязанности по отношению к своим женам (1 Кор. 7:3). Вдовы призываются проявлять благочестие (1 Тим. 5:4), их обязанности состоят в праведной заботе о семье.

Льюис Гольдберг

См. также: ОТВЕТСТВЕННОСТЬ.

Литература: D. K. McKim, *ISBE*, 1:998-99.

ОВЦЫ см. СТАДО

ОГОНЬ

(FIRE)

Одна из наиболее захватывающих и впечатляющих метафор в Библии — метафора огня, явления, известного всем древним и современным культурам и породившего богатую и разнообразную символику. Наиболее распространенным обозначением огня в еврейской Библии служит слово *’ēš*. Греческое слово *phōs*, в своем основном значении означающее «свет», в Новом Завете несколько раз встречается также в значении «огонь» (Мк. 14:54; Лк. 22:56). Обычным словом для «огня» в Новом Завете является *πῦρ*, это и традиционный греческий перевод еврейского *’ēš* в Септуагинте.

Понятно, что будучи общеизвестен и распространен в быту древних израильтян, огонь должен в большей части из нескольких сотен упоминаний его в Библии восприниматься в буквальном смысле. Однако его упоминания в переносном и богословском смысле также многочисленны, указывая, как правило, на какие-либо проявления существования Бога и Его дел.

Огонь в качестве теофании существования сообщает, прежде всего, о самом присутствии Бога. Особенно ясно это видно на примере горящего куста, из среды которого Бог говорит к Моисею (Исх. 3:2-6). Здесь огонь выступает проявлением Самого Бога, ведь Моисей закрыл лицо, «потому что боялся воззреть на Бога» (Исх. 3:6). Сходно с этим сошествие Яхве на гору Синай «в огне» (Исх. 19:18; ср. Вт. 4:11-12, 15, 33, 36). В Новом Завете Павел говорит о втором пришествии Христа «в пламенеющем огне» (2 Фес. 1:7-8), этот образ подразумевает смысловой оттенок не только Божьего суда, но и простого присутствия тоже. Близко к ветхозаветной символике и видение Иоанна, в котором у Христа очи «как пламень огненный» (Отк. 1:14; ср. Отк. 2:18; 19:12), что снова связано с контекстом суда.

Не всегда возможно отличить присутствие Бога от Его славы, ведь эта слава нередко сама является символическим выражением присутствия Бога. Во всяком случае, во многих местах пламя синонимично Божьей славе или связано с ней. Например, для израильтян у Синая вид славы Господней был «как огонь поядающий» (Исх. 24:17; ср. Лев. 9:23, 24; Вт. 5:24). Как в Ветхом, так и в Новом Завете в явлениях Бога в Его славе постоянно присутствует огонь.

Особый случай употребления символики огня в Новом Завете связан с крещением огнем. Иоанн Креститель предсказывает, что Иисус будет крестить «Духом Святым и огнем» (Мф. 3:11; ср. Лк. 3:16), и это предсказание сбылось в Пятидесятницу. Тогда «языки, как бы огненные» опустились на каждого из собравшихся в комнате, и те «исполнились все Духа Святого» (Деян. 2:3-4). Здесь пламя является проявлением Бога в виде третьей ипостаси Святой Троицы, еще неизвестного в Ветхом Завете богословского понятия.

Огонь в качестве теофании деяний рассказывает о делах Бога многообразными способами. Одним из самых древних и

внятных таких способов служит явление Бога в столпе огненном, который вел народ Израиля из Египта и по Синайской пустыне (Исх. 13:21). Еще одним примером использования огня Богом выступают энергичные проявления Его присутствия, когда Он посылает огонь с небес, чтобы сжечь жертвы, принесенные Ему в каких-то особых и необычных случаях. Первым из таких случаев оказалось посвящение Аарона на священство. Благословив народ, Моисей и Аарон засвидетельствовали явление славы Господней, удивительным воплощением которой стал огонь — «вышел огонь от Господа и сжег на жертвеннике всесожжения» (Лев. 9:23-24). Другим примером, когда огонь подтверждает угодность жертвы Богу, служат жертвоприношения, сделанные Гедеоном (Суд. 6:19-24), а также отцом и матерью Самсона (Суд. 13:15-20). В обоих случаях Яхве присутствует в виде Ангела, Который касается жертвенника, чтобы жертву объяло пламя.

Из-за того что огонь опалает и уничтожает, он часто появляется в Библии в качестве символа Божьего гнева, а также суда и уничтожения, которые иногда сопутствуют этому гневу. Псалмопевец прибегает к сравнению божественного недовольства с огнем, когда вопрошает Господа: «Доколе, Господи... будет пылать ярость Твоя, как огонь?» (Пс. 88:47). Исаия, говоря о том, что Бог грядет во гнев, видит Его «в огне», изливающим «прещение Свое с пылающим огнем» (Ис. 66:15). Иеремия о разрушении Иерусалима говорит, что Яхве «излил ярость Свою, как огонь» (Пл.И. 2:4). Иезекииль употребляет выражение «огонь ярости» по отношению к Божьему суду, особенно когда речь идет о близящемся падении Вавилона (Иез. 21:31; 22:31). Этими же словами пророк описывает поражение Гога в конце времен. В Своей «ревности» и «огне негодования» Бог вызовет великое потрясение (Иез. 38:19).

В других местах огонь не только служит метафорическим представлением Божьего гнева, но и становится в буквальном смысле слова орудием этого гнева. На Тавере в Синайской пустыне на иудеев «воспламенился гнев» Яхве, и «возгорелся у них огонь Господень» (Чис. 11:1). А восстание Корея и его сторонников также привело к истреблению многих из них огнем, в котором проявилась пылающая ярость Бога (Чис. 16:35; ср. 26:10; Лев. 10:2). Наиболее

впечатляющим примером того, как огонь служит орудием суда, является истребление посланных от израильского царя Охозии, пытавшихся схватить пророка Илию, но пораженных «огнем с неба» (4 Цар. 1:10, 12, 14). Возможно, в этом случае речь идет о молнии, которая в других местах явно указана в качестве орудия разрушения и Божьего суда (ср. Исх. 9:23-24; Иов 1:16; Пс. 17:14-15).

Та же символика огня в качестве знака Божьего гнева и суда находит свое продолжение в Новом Завете. Иаков и Иоанн спрашивают Иисуса, не наслать ли им огонь с неба, чтобы истребить самарян (Лк. 9:54). Павел говорит об огне как средстве очищения и испытания, какова жизнь и дела каждого (1 Кор. 3:13). Чаще всего пламя ассоциируется с вечным осуждением в преисподней (Мф. 3:12; 5:22; 18:8-9; Мк. 9:43, 48; Лк. 3:17; 16:24; Иак. 3:6; Иуда 1:7; Отк. 20:14-15) или с уничтожением старого неба и старой земли для сотворения новых (2 Пет. 3:10-12).

Юджин Х. Меррилл

См. также: ГЕЕННА; СУД; СУДНЫЙ ДЕНЬ; ОЗЕРО ОГНЕННОЕ; БОГОЯВЛЕНИЕ.

Литература: E.M. Good, *IDB*, 2:268-69; J. Patrick, *Dictionary of the Bible*, 2:9-10; J.C. Slayton, 5:372-73; H. Van Broekhoven, Jr., *ISBE*, 2:305-6.

ОГОРЧЕНИЕ *см.* ПРЕТКНОВЕНИЕ

ОЖЕСТОЧЕНИЕ *см.* ЖЕСТОКОСЕРДИЕ

ОЖИДАНИЕ *см.* НАДЕЖДА

ОЖИДАНИЕ ВОСКРЕСЕНИЯ
(INTERMEDIATE STATE)

В христианстве постулируется, что в конце века сего произойдет телесное воскресение. Поскольку многие люди физически умирают раньше, в каком виде существования пребывают они до этого времени? Этот вид существования называется «ожиданием воскресения» или «промежуточным существованием», так как оно помещается между тем нашим бытием, когда мы живем на земле, и нашим окончательным существованием, которое предполагает телесное воскресение.

В Ветхом Завете об особенностях существования после смерти Бог раскрыл немного. Верующие умирали с надеждой на то, что еще дарует им Бог в Своем милосердии. Они верили в Бога, Который в конце концов искупит их, и пусть особенности того, что

произойдет после смерти, были им неясны, зато сильна была их вера в Бога, и на ней основывалась уверенность, что Бог не покинет их во тьме. В некоторых случаях их вера выражалась в конкретных формах, как в Пс. 48:16: «Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня», или в Иова 19:25-27: «Я знаю, Искупитель мой жив... возставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его». О будущем воскресении говорится в Дан. 12:2. Однако о том, в каком именно состоянии будут пребывать умершие, не сообщается ни единой подробности.

В Новом Завете Иисус подтверждает несомненность грядущего воскресения (Мф. 22:23-30; Лк. 14:14; Ин. 5:28-29), которое, разумеется, требует наличия какого-то промежуточного состояния. Следующие места проливают свет на этот вопрос. В Мф. 22:31-32 Иисус подтверждает грядущее воскресение мертвых, однако затем говорит, что по сути дела никто не *мертв*, то есть не исключен из существования. Поскольку Бог говорит: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова», они не мертвы, но живы. В Лк. 16:19-31 рассказывается о двух людях, которые сохраняют сознание после кончины, а в Лк. 23:43 разбойнику сказано: «Ныне же будешь со Мною в раю». Ни одно из указанных мест не позволяет нам выяснить, на что похоже промежуточное тело, зато мы узнаем, что сознание сохраняется и что нас ждет нравственная преемственность с этой жизнью — рай или лоно Авраамово для праведных, муки для тех, кто отказался от Божьего милосердия.

Апостол Павел предвидит, что после смерти будет с Христом (Флп. 1:20-24), и верит, что Христос приведет с Собой тех, кто умер раньше (1 Фес. 4:14). Павел также говорит, что при втором пришествии мертвые во Христе воскреснут первыми (1 Фес. 4:16). Здесь нет противоречия. Согласно Павлу, те, кто умирают во Христе, сразу же начинают пребывать с Ним, но в несовершенной (невоскрешенной) форме, и так дождаются Его второго пришествия, когда их души соединятся с воскресенными телами. Те, кто в этот момент будут живы, во мгновение ока преобразятся (1 Кор. 15:50-53; 1 Фес. 4:17).

Размышляя, с чем можно сравнить пребывание в промежуточном состоянии меж-

ду смертью и воскресением, Павел говорит, что это словно бы оказаться нагими. Душа лишается тела и оказывается обнаженной (2 Кор. 5:3-4). Павел, по-видимому, испытывает несколько двойственное чувство по поводу перехода в это состояние. С одной стороны, он не стремится стать бестелесным — к расставанию с телом после смерти положительно относились греки, но не евреи. С другой стороны, выйти из тела означает водвориться у Господа, а это весьма желанно (2 Кор. 5:6-8). Павел не пытается описывать, чему подобна лишенная тела душа; он лишь знает, что это состояние — временное. При воскресении мертвых мы снова сделаемся полноценными, подобными Христу в Его воскресшем теле.

Уолтер А. Элуэлл

См. также: ЛОНО АВРААМОВО; РАЙ; ВОСКРЕСЕНИЕ; ШЕОЛ.

Литература: P. Cotterell, *What the Bible Teaches about Death*; K. Hahnart, *The Intermediate State in the New Testament*; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*; X. Léon-Dufour, *Life and Death in the New Testament*; H. R. Mackintosh, *Immortality and the Future*.

ОЗЕРО ОГНЕННОЕ

(LAKE OF FIRE)

Окончательное Божие возмездие. После Армагеддона зверь и лжепророк будут ввержены в это «озеро огненное, горящее серою», а в конце миллениума, тысячелетнего царства, там же окажется сатана, «и будут мучиться день и ночь во веки веков» (Отк. 19:20; 20:10). По окончании последнего суда ад (олицетворение Божьих противников) и нечестивые будут брошены в это озеро (Отк. 20:14-15). Иисус называет эту «печь огненную» *геенной* или преисподней (Мф. 13:42; 18:8-9; 25:41).

В Ветхом Завете явственно и зримо изображается яростный Божий суд в конце истории, однако этот суд — не ад (Ис. 66:15-16, 24; Иез. 38:22). Концепция ада развивается на протяжении периода между заветами (1 Еноха 90:24-6; 103:8; 4 Мак. 12:12; 3 Езд. 7:38). Иисус широко употребляет терминологию *огня* и *геенны огненной* (Мф. 5:22; 7:19; 13:40-42, 50; 18:8-9; 25:41; Мк. 9:43, 48-49; Лк. 16:24; Ин. 15:6), ведущую свое происхождение от ветхозаветных описаний гневного Божьего возмездия, в частности, разрушения Содома (Быт. 19:24; Лев. 10:2; Чис. 16:35; Ис. 34:10; Лк. 17:29; Иуд. 7).

Это «озеро огненное» и сопряженные с ним образы передают три важные положения. Во-первых, вверженные в огонь нече-

тивные окончательно отделены от Божьей любви и доброго созидания, тем самым испытывая «смерть вторую» (Отк. 20:14; 21:8). Во-вторых, огонь обозначает опаляющую святость Бога, взыскивающего за злые дела (Евр. 10:30; Отк. 14:9-11). И в-третьих, выражение «огонь неугасимый» свидетельствует, что наказание в преисподней — вечное (Мк. 9:43, 48; Отк. 20:10).

Тимоти Р. Филлипс

ОКОНЧАНИЕ с.м. ИСПОЛНЕНИЕ

ОПРАВДАНИЕ

(JUSTIFICATION)

Оправдание — это провозглашение того, что человек невиновен и праведен. Это юридический термин, означающий снятие обвинений, и такой смысл в наши дни для многих делает его неприятным. Мы не склонны доверять законникам и избегаем всего, что отдает казуистикой. Нам следует уяснить себе, что библейские священнописатели не разделяли наших сомнений. В их бытность считалось аксиомой, что к богатым и влиятельным гражданам в суде относятся совсем не так, как к простому люду, что иногда даже фиксировалось в законоуложениях! Например, древний кодекс царя Хаммурапи гласит, что за зуб, выбитый одним человеком у другого, надлежит выбить зуб обидчика. Но если зуб выбит у слуги, можно ограничиться незначительным штрафом. Никто не ждет от земных судов подлинного правосудия, однако библейские священнописатели были уверены, что Бог — это Бог справедливости. Во всей Библии справедливость имеет значение основополагающей категории.

Для библейских священнописателей было крайне существенно, что справедливость Бога совершенна, — эта истина звучит в вопросе Авраама: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18:25). Можно не сомневаться, что Бог творит праведный суд без лицепрятия, не отдавая предпочтения тем, кто в нашем человеческом обществе считается богатым и высокопоставленным. «Восстал Господь на суд — и стоит, чтобы судить народы. Господь вступает в суд со старейшинами народа Своего и с князьями его» (Ис. 3:13-14). Снова и снова о наказании зла говорится в юридическом аспекте (Исх. 6:6; 7:4), применяются юридические метафоры — в особенности

по отношению к греху Израиля (Мих. 6:1-2).

Соответственно, не должно вызвать удивление то, что и спасение нередко рассматривается с точки зрения юриспруденции. Основным вопросом всех религий является вопрос «как греховные люди могут быть праведными (то есть оправдаться) перед святым Богом?» Оправдание — это юридический термин со значениями типа «снятие обвинений»; в религии он подразумевает процесс, посредством которого провозглашается правота человека перед Богом. Такой человек должен быть праведным и добродетельным, однако оправдание не указывает на подобные качества. Они, скорее, соотносятся с «освящением». Оправдание же указывает на признание невинности человека, которого судит Бог. Как в Ветхом, так и в Новом Завете этому вопросу уделяется много внимания, и в обеих частях Писания устанавливается, что своими собственными усилиями человек оправдаться не способен. Юридический подтекст этой терминологии проявляется, когда Иов восклицает: «Вот, я завел судебное дело; знаю, что буду прав» (Иов 13:18).

Оправдание (*dikaiosis*) лингвистически связано с праведностью (*dikaioisune*); очевидно, что в I столетии все слова с этим корнем имели касательство к вопросу соответствия нормам справедливости. И в отношении Писания не будет преувеличением сказать, что праведность — это, в основном, юридический термин. Подразумеваемый здесь закон — это, разумеется, Закон Божий, поэтому праведность означает следование Закону Божию.

Ветхий Завет. Мы не обнаружим в Ветхом Завете полномасштабную новозаветную доктрину об оправдании верою, но мы сможем встретить там учение, которое с ней согласуется и на основе которого в свое время и сформировалась эта доктрина. Так, здесь выявляется, что грех всемирен, но Бог прощает грехи. Что касается первого пункта, то «все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного» (Пс. 13:3). И когда Бог глядит вниз с небес, Он видит, что «развратились они, и совершили гнусные преступления; ни делающего добро» (Пс. 52:2-3). Подобных текстов можно процитировать множество. И по второму пункту: «Если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, — Господи! кто устоит? Но у Тебя прощение»

(Пс. 129:3-4). В конце пророчества Михея подчеркивается, что Бог — это Бог, «прощающий беззаконие и не вменяющий преступления остатку наследия» Своего, и что Он «любит миловать» (Мих. 7:18-20).

Иногда мы встречаем рассуждения о чем-то, что Бог вменяет людям в праведность. Это произошло с Авраамом, который повеял Богу, и Бог «вменил ему это в праведность» (Быт. 15:6). Также Финеес предпринял решительные действия, благодаря которым остановилась моровая язва, и «это вменено ему в праведность» (Пс. 105:31; про Финееса Бог говорит, что он возревновал «по Мне среди их», Чис. 25:11). И пророк может сказать: «Близок оправдывающий [или снимающий обвинения с — Л. М.] Меня» (Ис. 50:8).

Новый Завет. Обращаясь к Новому Завету, мы должны уяснить себе, что терминологию праведности и оправдания следует истолковывать с учетом ее еврейского происхождения, а не в свете тогдашнего греческого мышления. Мы видим это, например, в словах Иисуса, когда Он говорит, что люди дадут ответ в день суда: «От слов своих оправдаешься и от слов своих осудишься» (Мф. 12:37; слово, которое NIV дает как *acquitted* {«оправдан, освобожден»}, в текстах Павла обычно переводится *justified* {«оправдан, прощен»}). О таких оправданных в день суда говорится: «праведники» (Мф. 25:37; они пойдут в «жизнь вечную», Мф. 25:46).

Глагол, переводимый как «оправдать», означает, очевидно, «провозгласить невиновность». Он употребляется по отношению к Богу в тексте, который в New International Version дан как «так что Ты можешь доказать правоту изреченного Тобой» (Рим. 3:4; в NRSV более точно: «так что Ты можешь оправдаться в Своих словах» {синод. «Ты праведен в словах Твоих», в Пс. 50:6 — «так что Ты праведен в приговоре Твоем»}). Но ведь Бог не может быть «сделан праведным»; данное выражение с очевидностью означает «показать праведность», что помогает нам понять — когда данное слово употребляется по отношению к верующим, оно также не означает «сделать праведными»; оно означает «провозгласить праведность», «продемонстрировать правоту» и тому подобное.

Павел — приверженец концепции оправдания; действительно, для него характерно именно так представлять центральную ис-

тину Евангелия. Он обращается к этой концепции гораздо чаще, чем другие священнописатели Нового Завета. Это не значит, что он по-другому понимает евангелие; он провозглашает то же самое благовестие, Благою Весть о том, что смерть распятого Христа открыла для грешников путь к спасению. Однако он для ее выражения прибегает к концепции оправдания, в то время как другие священнописатели пользуются другой терминологией. Павел говорит: «Ибо как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного делаются праведными многие» (Рим. 5:19). Нам не следует считать, что выражение «сделались грешными» может означать «были вынуждены стать грешными». Имеется в виду, что они «стали представлять собой грешников», «стали считаться за грешников». Павел говорит о том, что грех Адама сказался на всем человечестве; теперь все стали грешниками. Павел говорит о Боге: «Тот, Кто оправдывает нечестивого» (Рим. 4:5) — он обращается не к людям, которые заслужили свое спасение, а к людям, которые не имеют на спасение никаких прав. Именно тогда, когда «мы были еще грешниками», умер за нас Христос (Рим. 5:8). Но итог спасительных деяний Христа заключается в том, что теперь все верующие «сделаются праведными», то есть «будут приняты Богом как праведники».

Павел настаивает, что люди не оправдываются тем, что делают они сами. Оправдание — это не следствие вливающейся в человека новой жизни, оно происходит, когда человек уверует. Апостол приводит замечательный пример, говоря об Аврааме, великом предке еврейского народа, как о человеке, который не оправдался делами (Рим. 4:2-3). И разумеется, коль скоро сам Авраам не оправдался делами, тогда кто же ими оправдывается? Павел особо указывает, что «человек оправдывается не делами закона»; поистине, «делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал. 2:16; ср. также Гал. 3:11).

Проблема отчасти возникает из-за того, что Павел совершенно однозначно указывает — люди оправдываются верою, а не делами, в то время как Иаков считает, что «человек оправдывается делами, а не верою только» (Иак. 2:24). Иаков выбирает Авраама и блудницу Раав в качестве примера людей, которые оправдались делами (Иак.

2:21, 25). Он напоминает, что Авраам возложил «на жертвенник Исаака, сына своего», а Раав оправдалась, «принявши согладатаев и отпустивши их другим путем».

Однако мы не должны упускать из виду, что эти ветхозаветные персонажи в других текстах отмечены как образцы веры. Павел вспоминает Авраама в подтверждение истины об оправдании верою, а не делами, цитируя при этом Писание: «Поверил Авраам Богу, и *это* вменилось ему в праведность» (Рим. 4:3; цитата из Быт. 15:6; повторяется в Рим. 4:22). В Рим. 4 Павел приводит сильный довод в пользу того, что не делами патриарх был угоден Богу, а верою: согласно Павлу, Авраам — классический пример человека, который уверовал и благодаря своей вере был принят Богом. А священнописатель Послания к евреям недвусмысленно говорит, что блудница Раав с миром приняла согладатаев «верою» (Евр. 11:31).

Если мы внимательней разберем то, что говорит Иаков, мы обнаружим, что он выступает не за дела при отсутствии веры, а скорее, за дела в качестве свидетельства веры. «Покажи мне веру твою без дел твоих, — пишет он, — а я покажу тебе веру мою из дел моих» (Иак. 2:18), и далее ссылается на бесов, тоже верующих, что Бог един, как например той разновидности веры, против которой он возражает. Иаков убежден, что вера, дающая спасение, должна преобразить человека так, чтобы с необходимостью последовали добрые дела; и его огорчают люди, которые говорят, что имеют веру, хотя их жизнь бесспорно доказывает, что они еще не спасены. Когда у людей есть спасительная вера, Бог преобразует их жизнь, и Иаков указывает нам, что коль скоро такого преобразования нет, у нас нет и оснований думать, будто бы у тех, кто объявляет себя верующими, действительно есть дающая спасение вера. Мы не должны упускать из виду следующее: Иаков, как и Павел, цитирует Быт. 15:6, указывая, что Авраам был оправдан верою. И нам следует помнить, что произошло это за много лет до того, как Авраам возложил Исаака на жертвенник; в самом деле, это произошло еще до рождения Исаака. Хотя эпизод с жертвоприношением Исаака доказывает, что Авраам был оправдан, его оправдание, даже по критериям Иакова, произошло задолго до этого события, которое лишь с очевидностью это выявило.

И практически то же самое мы должны сказать в отношении Павла. Он, несомненно, с настойчивостью призывает к вере, но с неменьшей настойчивостью он призывает и посвятить свою жизнь христианскому служению. И когда он пишет, «во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни не-обрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5:6), он выдвигает утверждение, с которым Иаков наверняка бы согласился. Ведь сам Иаков говорит: «Я покажу тебе веру мою из дел моих» (Иак. 2:18).

Павел постоянно подчеркивает значение оправдания верою. В своей проповеди в Антиохии Писидийской он указывает, что «ради Его возвещается вам прощение грехов», и тут же добавляет: «И во всем, в чем вы не могли оправдаться законом Моисеевым, оправдывается Им всякий верующий» (Деян. 13:38-39). Он неоднократно цитирует слова из Авв. 2:4 — «праведный верою жив будет» (Рим. 1:17; Гал. 3:11; ср. также Гал. 2:16; Евр. 10:38). Он вполне определенно утверждает, что оправдание осуществляется верою, а не соблюдением закона (Рим. 3:28), или просто говорит: «оправдавшись верою» (Рим. 5:1).

Павел, разумеется, не заявляет, будто бы вера есть некий акт добродетели, который сам по себе приносит оправдание. Он не говорит, что мы, если верим достаточно сильно, каким-то образом избавляемся от наших грехов. Однако подлинная вера означает доверие Богу, а когда мы доверяем Богу, мы открыты для действующей в нас божественной силы, преобразующей нас, во исполнение Божиего замысла, в таких людей, какими мы должны быть. А когда мы кичимся собственным нравственным совершенством, мы отлучаем себя от добра, которое Бог творит в верующих.

Средоточием религии Павла является распятие Христа, и вера означает доверие распятому Господу. Так, Павел говорит, что Иисус «предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25). Нам, конечно же, не следует усматривать какую-то глубокую разницу между итогами смерти Христа и итогами Его воскресения. Павел говорит, что смерть и воскресение Христа означают полное уничтожение греха и совершенное, окончательное оправдание. Мы получили «оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3:24), и это подразумевает, что искупительная смерть Христа имеет решающее

значение для нашего оправдания. Сходным образом, мы оправданы «по благодати Его» (Рим. 3:24), «Кровию Его» (Рим. 5:9), «именем Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 6:11) и «во Христе» (Гал. 2:17); все это — различные способы выражения той истины, что оправдание грешников приносят спасительные деяния Иисуса.

Спасение благодаря распятию Христа таково, что Бог явится «праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:26). Об этом также следует помнить при упоминании Бога, Который предложил Христа «в жертву умилоствления [“умилюствления” точнее, чем “искупления” — Л. М.] в Крови Его чрез веру» (Рим. 3:25). То, что мы «оправданы Кровию Его» (Рим. 5:9), указывает на ту же самую истину — именно смерть Иисуса сделала нас правыми перед Богом. Об этом же идет речь, когда мы читаем, что мы оправданы «Его благодатию» (Тит. 3:7). Оправдание нам приносит благой дар Бога, Его «правда одного» во Христе (Рим. 5:16, 18). Другими словами, те, кто спасен, спасены не благодаря собственной праведности (они грешники), а благодаря той праведности, которая от Бога и которую они получают через веру (Флп. 3:9; ср. 2 Кор. 5:21).

Из всего новозаветного учения явствует, что оправдание дается грешникам благодаря искупительным деяниям Христа, и к каждому отдельно взятому грешнику оно приходит через веру. То, что Бог прощает и принимает верующих грешников, — истина, раскрывающаяся в доктрине оправдания верою.

Леон Л. Моррис

См. также: ИСКУПЛЕНИЕ; ВОССОЕДИНЕНИЕ С БОГОМ; КРЕСТ; СМЕРТЬ ХРИСТА; ВЕРА; ПАВЕЛ; АПОСТОЛ; ДЕЛА ЗАКОНА.

Литература: M. Barth, *Justification*; G. C. Berkouwer, *Faith and Justification*; J. Buchanan, *The Doctrine of Justification*; F. Colquhoun, *The Meaning of Justification*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; idem, *The Cross in the New Testament*; P. Toon, *Justification and Sanctification*; F. B. Westcott, *The Biblical Doctrine of Justification*.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ см. ПОВЕЛЕНИЯ

ОСАННА

(HOSANNA)

Ликующее арамейское восклицание славословия, очевидно, характерное для главных иудейских религиозных праздников (в особенности Пасхи и праздника кущей), во время которых звучал египетский *халлел*

(Пс. 112-117). Первоначально мольба об избавлении (еврейское *hōšî'â nâ*, «спаси», «да спасены будем», Пс. 117:25), в литургическом употреблении «осанна», служит для выражения ликования и благодарности за дарованное или превосходящее избавление. Когда Иисус пришел в Иерусалим для последней Своей встречи с народом Израйля, это восклицание было на устах у собравшихся на Пасху толп.

В Библии данный термин встречается только в рассказах об этом событии. Матфей, Марк и Иоанн приводят его в греческой транскрипции (Лука этого не делает, но, по-видимому, перефразирует его с помощью греческого слова *слава*, см. его «слава в вышних!», Лк. 19:38). Согласно Матфею, сопровождавшие Иисуса в тот день толпы кричали «осанна Сыну Давидову» (Мф. 21:9), как позднее восклицали и дети в храме (Мф. 21:15). У Марка (Мк. 11:9) и Иоанна (Ин. 12:13) «Сын Давидов» отсутствует, однако у всех троих приветствие начинается со слов «благословен грядущий во имя Господне!» (из Пс. 117:26). У Матфея и Марка оно заканчивается словами «осанна в вышних» (очевидно, цитата из Пс. 148:1), которые Иоанн опускает. Однако Марк вставляет «благословенно грядущее во имя Господа царство отца нашего Давида!» (Мк. 11:10), а Иоанн добавляет «благословен грядущий во имя Господне Царь Израилев!» (Ин. 12:13). Это выражение является, по-видимому, переложением фразы «Грядущий во имя Господне» {синод. «благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев»}. Все евангелия так или иначе принимают вариант слов народа у Луки, взятый из Пс. 117:26: «Благословен Царь, грядущий во имя Господне» (Лк. 19:38).

Те, с чьих уст в тот день слетало слово *осанна*, по-видимому, считали Иисуса помазанником Божиим из дома Давидова, о Котором говорили пророки и в Ком они чаяли встретить исполнение всех своих messiанских упований. Сколь бы ни были неточны эти конкретные ожидания, действия этих людей подтверждают евангельский мотив о том, что Иисус действительно был обетованным Сыном Давидовым, через Которого пришло предсказанное Божьими пророками искупление. Через него извечная мольба «Господи, спаси нас!» стала ликующим словословием, *осанной*, эквива-

лентной восклицанию «слава Богу и Его Мессии, мы спасены!»

Скорее всего, евангелисты транслитерировали слово *осанна*, а не переводили его, по той причине, что в устах народа оно выражало ликование, которое, в переводе прозвучало бы как молеба. В схожем случае Иоанн транслитерирует слово *аллилуия* в Отк. 19:1, 3, 4, 6, потому что оно стало выражением хвалы, в то время как первоначально это был призыв хвалить Господа («хвалите Господа»).

Джон Г. Стек

Литература: R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*; G. F. Hawthorne, *ISBE*, 2:761.

ОСВЯЩАТЬ, ПОСВЯЩАТЬ

(CONSECRATE)

Значение *qdš* в синайских законах. В повествовании о завете на горе Синай (Исх. 19:1 — Чис. 10:10) слово *qdš*, которое переводится как *освящать, посвящать, делать святым*, означает обособленность благодаря отношениям с Богом. Из двухсот шестидесяти трех случаев словоупотребления контекст подразумевает такую обособленность в двухстах шестидесяти случаях, а отношения с Богом в двухстах пятидесяти двух. Дополнительными значениями слова являются «совершенство» или «безупречность» (семьдесят раз), будь то в смысле этики/поведения (тридцать семь раз) или в физическом смысле (тридцать два раза), или и в том, и в другом (один раз). Менее часто подразумеваются значения таинственной/опасной силы (в двадцати случаях) или славы (в пяти случаях).

Обособленность с очевидностью проявляется в границе, проведенной вокруг горы Синай (Исх. 19:23; ср. также стену увиденного Иезекииелем храма — Иез. 42:20), и в завесе, отделяющей Святое-святых (Исх. 26:33). Обязанность священников — отличать священное от несвященного (Лев. 10:10).

При использовании слова *qdš* в Лев. 20:23-26 явно указывается как на обособленность, так и на отношения с Богом. Бог говорит: «Будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь, и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои». Отношения с Богом очевидны также в предварительном распоряжении перед указаниями об устройстве скинии: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их» (Исх. 25:8; ср. Исх. 29:43-46).

Наиболее явно на этическую безупречность слово *qdš* указывает в Исх. 19:5-6, где святость определена как подчинение Божиим законам: «если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов... вы будете у Меня царством священников и народом святым» (ср. Лев. 20:7-8; 22:31-32).

Смысл физического совершенства или безупречности наиболее часто присутствует при использовании слова *qdš* по отношению к материалам скинии. Требования приносить в жертву животных без порока и не допускать к служению священников, страдающих физическими недостатками или больных, также подразумевают в слове *qdš* идею физического совершенства.

Священные лица, предметы и времена в повествовании о синайском законе. Люди, предметы и времена священные, потому что они отведены специально для Бога. Что касается людей, наиболее частым определением для священников является слово *святые*. Святы также первенцы (Чис. 3:13), взятые вместо них левиты (Чис. 3:12-13), назореи (Чис. 6:8; см. также о посвятивших душу Господу в Лев. 27:1-8) и весь народ Израиля (Исх. 19:6, 10, 14). Иногда израильтяне называются освящаемыми Господом (Лев. 20:8), а иногда — освящающими сами себя (Лев. 20:7). Бог освятил израильтян, отделив от других народов и дав им Свои заповеди; израильтяне освящают себя, соблюдая Его законы (Исх. 19:5-6; Лев. 20:7-8; 22:31-32).

Что касается предметов, то скиния и ее принадлежности обычно называются священными. Когда бы ни зашла речь об освящении через касание, источником его является «святыня великая» (*gōdeš qādāšim*) Исх. 29:37; 30:29; Лев. 6:10 [17], 18 [25], 22 [29]. Обычные предметы могут быть возведены в ранг священных, если владелец решит посвятить их Яхве (Лев. 27). В их число, по-видимому, могут входить даже нечистые животные (Лев. 27:11; ср. 27:26-27).

Что касается дат, то субботы (Исх. 20:8 и др.), праздники (Лев. 23:37) и юбилейные годы (Лев. 25:10, 12) выделены в качестве священных. Субботы являются также знаменем святости (Исх. 31:13 — чтобы Израиль знал, что это Яхве избрал его Своим народом).

Система поклонения в Израиле была выражением святости *qdš*. В структуре израильского поклонения нашел свое отра-

жение основной смысл святости: обособленность для Бога и совершенство. Это можно увидеть в разделении общества на священников и мирян, в планировке святилища и прилегающей территории, в установлениях, регулирующих доступ людей в священные помещения. Чем ближе сопричастность с Яхве, Который свят, тем больше обособленность от несовершенных. Например, Святое-святых является наиболее обособленным местом и обустроено с высочайшим качеством работ и материалов. Первосвященник входит в него только один день в году, причем в соседнем помещении не должно быть никого, кто мог бы заглянуть внутрь (Лев. 16:17). При удалении от центра святость концентрическими кругами убывает — левиты, двенадцать колен, нечистые и язычники (неевреи). Чем сильнее выражена нечистота, тем выше барьер для нечистого человека и тем труднее обряды, которые он должен выполнить, чтобы получить доступ в присутствие святости. Даже жертвоприношение и омовение в рамках самого обряда отражают представления о святости. То, что принесенная жертва умерщвляется, служит метафорой обособленности святого Бога от несовершенных. Омывание, хотя оно и преследует в общем случае гигиенические цели для предотвращения распространения инфекций, имеет также символическое значение. Первосвященник совершает его перед входом в святилище и еще раз — при выходе оттуда; ведь контакт со святилищем — это контакт с передаваемой им святостью, и это прикосновение к ней должно быть смыто, чтобы сохранить обособленность святилища (Лев. 16:24; ср. 6:27). Окропление левитов при их посвящении тоже служит символическим омовением (ср. также обривание бровей, но не всей растительности на теле после проказы). Поскольку омовение избавляет от грязи, оно — и возможность избавиться от некоего нечистого в обрядовом смысле состояния. Не хватает только одного шага — сделать омовение метафорой очищения от греха, и этот шаг почти сделан в установлениях, касающихся подозреваемой в неверности жены (Чис. 5:17, 27-28).

Развитие смысла слова qdš у позднейших авторов Писания. Позднейшие священнописатели как Ветхого, так и Нового Завета нередко выделяют святость в качестве этического и духовного понятия. Пророки на протяжении того периода, когда не

было храма (586 — 516 г. до Р. Х.), используют храмовые обряды как метафору святости (Пл.И. 1:8-9, 17; 4:13-15; Иез. 36:17, 25; Агг. 2:10-19; Зах. 3). Иезекииль в главах 40 — 48 описывает весь будущий храм и службу в нем как образец святости (то есть обособленности — от нечистоты и для Бога), чтобы Израиль устыдился своих беззаконий (Иез. 43:10-12). Петр использует выражения из Исх. 19, чтобы описать Церковь как царственное священство и народ святой, который приносит духовные жертвы (1 Пет. 2:9).

Как и в законах для священников, в Новом Завете иногда говорится, что Божий народ освящается Богом (1 Фес. 5:23; ср. Еф. 1:4), а иногда — что он освящает себя сам (2 Кор. 7:1; 1 Фес. 3:13), чтобы быть непорочным. Средством, с помощью которого Бог освятит Свою Церковь, была жертвенная смерть Иисуса (Кол. 1:22). Верующих, в свою очередь, призывают предоставить их тела в качестве живой жертвы, святой и угодной Богу (Рим. 12:1). Бог также наказывает их, чтобы они имели участие в святости Его (Евр. 12:10).

Павел называет верующих святым храмом Бога (1 Кор. 3:17). Согласно его указаниям, вся жизнь человека должна быть обособлена и сделана непорочной/совершенной пред Богом. Захария предвидит день, когда самые обыденные предметы будут возведены в ранг святынь (Зах. 14:20-21). Исаия рассказывает о «святом пути», по которому не будет ходить нечистый (Ис. 35:8). Хотя в синайском законе нечистота лучше передается через прикосновения, нежели святость, в 1 Кор. 7:14 дело, по-видимому, обстоит наоборот: неверующий муж освящается своей (верующей) женой. Всеобъемлющая цель, установленная обоими Заветами для Божьего народа, — быть святым во всех своих делах, подобно Святому, Который его призвал (Лев. 11:45; 19:2; 20:26; 1 Пет. 1:14-16).

Давид Хильдебранд

См. также: ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ; СВЯЩЕННИК.

Литература: M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*; J. Milgrom, *Cult and Conscience*; idem, *Suppl. IDB*, 782-84; O. Proksch, *TDNT*, 1:88-115.

ОСВЯЩЕНИЕ

(SANCTIFICATION)

Родовым значением слова *sanctification* («освящение») является «состояние надлежащего действия». Освятить кого-то или что-то означает направить это существо или

вещь на нужды, предусмотренные при его или ее создании. Ручка «освящается», когда используется для письма. Очки «освящаются», когда используются для улучшения зрения. В богословском смысле, существа освящаются, когда они задействованы в соответствии с предусмотренным Богом замыслом. Люди, следовательно, освящаются, когда живут согласно замыслу и воле Божьей.

Греческое слово, переводимое как «освящение» (*hagiasmos*), указывает на «святость». Освятить, таким образом, означает «сделать святым». В некотором смысле свят один только Бог (Ис. 6:3). Бог отделен, обособлен, Он — иной. Никакой человек и никакая другая сущность не разделяют с Ним святость Его природы. Существует только один Бог. Однако Писание говорит о святых сущностях. Более того, Бог призывает людей быть святыми — святыми, как Он свят (Лев. 11:44; Мф. 5:48; 1 Пет. 1:15-16). Еще одно слово, связанное со святостью — *hagios* («святой», то есть освятившийся). Противоположное понятие выражается словом *несвященное* (Лев. 10:10).

Время от времени люди получают повеление освящаться. Например, Бог повелел израильскому народу через Моисея: «освятить Мне каждого первенца» (Исх. 13:2). Устами Петра Бог говорит: «Господа Бога святите в сердцах ваших» (1 Пет. 3:15). Господа святят, содержательно отвечая на хулу неверующих, всей своей доброй совестью и жизнью в вере. Бог призывает верующих обособиться ради того, что предусмотрено для них. «Освятиться», следовательно, тождественно тому, чтобы «чтить и благоговеть» (Ис. 29:23). Когда Бога не святят, это приводит к серьезным последствиям (Чис. 20:12).

Люди в конечном счете не способны сами освятить себя. Освящает триединый Бог. Отец освящает (1 Кор. 1:30) Духом (1 Пет. 1:2; 2 Фес. 2:13) во имя Христа (1 Кор. 6:11). Однако вера христиан не просто пассивна. Павел призывает к действенности веры и послушания, говоря, «итак, возлюбленные, имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа, *совершая святую* в страхе Божьем» (2 Кор. 7:1). Никто не может рассчитывать на Божью благодать в освящении. Петр напоминает верующим о необходимости прилагать старания, чтобы сделать твердым свое звание и избрание (2 Пет. 1:10).

Человек или вещь могут быть освящены в двух аспектах — согласно замыслу Бога при творении или согласно намерениям Бога об искуплении. Все, освященное в первом аспекте, используется Богом во втором аспекте. Но не все, что Бог использует во втором аспекте, освящено в первом аспекте.

Освящение согласно замыслу Бога при творении. Бог создал мир и человеческих существ совершенными (то есть освященными). Все и вся пребывало в безукоризненности, пока Адам и Ева не поверили в ложь сатаны. Грехопадение повергло человечество и весь мир в ущербное состояние (Быт. 3:14-19). Но грехопадение не исказило мир настолько, чтобы полностью опровергнуть изначальную цель и замысел Бога. Падший человек — по-прежнему носитель образа Божьего (Иак. 3:9-10). Падшее творение по-прежнему свидетельствует о существовании Бога и о всех Его атрибутах (Пс. 18:2-7; Рим. 1:20). Однако и человечество, и творение, каждое в своем измерении, являются извращенными, надломленными, испорченными, падшими, ущербными, «неосвященными».

Оторванное от совершенства состояние творения является напоминанием о том, что Божий замысел о его полном освящении был нарушен из-за греха. Зло — это утрата того добра, которое предусмотрено Богом для задуманного Им творения. Тварь стонет, ожидая своего освящения, когда все будет расставлено по своим местам (Рим. 8:21-22; Отк. 20 — 21).

Человеческие существа, созданные по образу Божьему, были вершиной и средоточием Его творения. Освящение человеческих существ, следовательно, выступает высшей целью дел Божьих во вселенной. Бог прямо объявил, что такова Его воля (1 Фес. 4:3). Он хочет, чтобы люди были подобны Ему так, как никакая другая сотворенная сущность. Человек подобен Богу в своем владычестве над творением и распоряжении им (Быт. 1:26-31). Однако эта роль человека основывается на фундаментально более важной черте его сходства с Богом — на нравственной сущности. Благодаря данной Богом человеку автономии в его выборе (то есть благодаря вере), человек может уповать на Бога в том, что Его нравственные свойства (передаваемые атрибуты) проявятся и у него.

Неосвященное состояние падшего человечества объясняется не просто недостатком усилий или отсутствием правильных побуждений. Оно связано с внутренним, структурным изъяном. Когда Адам согрешил, он и весь род его лишились того, что позволяло им действовать согласно их предназначению — присутствия с ними Бога. Освященность Адама и Евы до грехопадения не объяснялась их собственными способностями. Благодаря постоянному присутствию Бога с ними и в них у них проявлялись Его атрибуты. Освящение всегда требует присутствия Бога. Присутствие Бога — это нечто большее, нежели Его «нахождение здесь», которое было бы простым следствием Его вездесущности. Это динамическое присутствие, производящее плод, источником для которого может быть один только Бог. Присутствие Бога с нами и в нас не есть Его способ приблизиться к нам в ощущениях. Это реальность богословская, а не переживаемая непосредственно; она «ощущается» верою, а не чувствами.

Люди «лишены славы Божией» (Рим. 3:23), потому что они лишены присутствия Бога, в котором и возникает слава. «Слава» — это всегда проявление атрибутов Бога в результате присутствия Бога. Присутствие Бога стало существенно недостающим фактором в состоянии Адама и Евы после грехопадения. Бог воззвал к укрывавшемуся человеку: «Где ты?» (Быт. 3:9). Бог не требовал известия об этом. Бог объяснял падшему человечеству, что Его присутствие отныне для него утрачено.

Бог искал Адама и Еву, показывая, что Им будет совершенно восстановление изначального замысла. Освящение, таким образом, является действием Бога исключительно по Его благодати (Лев. 21:8; Иез. 20:12; Иуд. 1:1; Евр. 2:11). Действенное нравственное подобие Богу, утраченное при грехопадении, восстанавливается благодаря Божьему искуплению в Христе (Еф. 4:23-24; Кол. 3:9-10). Люди «становятся освященными» через свершения Христа. Кровь Иисуса Христа освящает (Евр. 13:12), потому что Его совершенное ради нас искупление отменило все нарушающие святость, равно как и юридические (в смысле вины) последствия греха. Люди сейчас последовательно освящаются через веру в Христа и благодаря пребывающему с ними Духу (2 Кор. 3:18), ожидая полного освящения при воскресении. Верующие как в

прежнем, так и в новом завете освящаются одним и тем же способом — по благодати через веру.

Освящение согласно намерениям Бога об искуплении. В дополнение к предопределению цели творения (человеческие существа, действующие в соответствующей совершенной обстановке), Бог также предусмотрел средства для достижения этой цели. Он не только хочет сделать вселенную, а в особенности человеческие существа, освященными. Он также использует освященные (особые) средства для этих нужд.

Бог призывает особых людей в особое время для выполнения конкретной роли в Его замысле искупления. Бог использует для Своих нужд всех людей, даже тех, кто отвергает Его (Рим. 9:21-22). Например, Бог использовал фараона, хотя тот и не отпустил израильтян (Рим. 9:17). Точно так же Бог использовал Кира, языческого правителя, чтобы наказать Израиль (Ис. 45:1). Писание, однако, по большей части посвящено истории того, как Бог распоряжается усердными «сосудами». Он обособляет некоторых людей, чтобы они стали царями, священниками или пророками. Бог освятил Иеремию для пророческого служения еще до его рождения (Иер. 1:5). Святой Дух «отделил» Павла и Варнаву от собравшейся церкви для миссионерского служения (Деян. 13:2). Каждый верующий имеет «призвание» или род занятий, в зависимости от своего «дара». Точно так же, как каждый израильтянин играл свою роль в общественной жизни при прежнем завете, так и Церковь действует через служение отдельных людей, призванных и получивших свои дары. Каждый человек имеет свой дар. Значительность служения может быть у разных людей разной. Однако каждый освящает свое призвание благодаря своей верности.

Конечно, человек может к своему несчастью перепутать Божье призвание «быть искупленным» и Божье призвание «быть орудием искупления». Первое является предпосылкой для второго. Второе же не может заменить первое. Многие израильтяне были не освящены лично, так как они полагали, будто бы их призвание быть народом искупления гарантирует им освящающую благодать Бога. Они пренебрегали Словом Божьим, им не хватало веры (Евр. 4:2), и они стали гордиться своими достижениями. Свои самые суровые слова Иисус

обратил на неосвященных фарисеев (Мф. 23). Бог осудил Израиль как народ, лишив его роли Божьего орудия для передачи благословения миру (Мф. 21:43) — но лишь на время. Бог непреложно решил исполнить все Свои обетования по отношению к Своему орудию искупления (Рим. 11:25-29). Бог, тем не менее, использует Израиль и в качестве непокорного народа. Из остатка внутри этнического Израйля Бог построил Свою Церковь. Павел обращается к часто возникающему вопросу «Может ли избранный (то есть освященный) народ быть погибшим?» (Рим. 9 — 11). Павел напоминает своим еврейским слушателям, что Бог, когда избрал Израиль в качестве Своего орудия искупления (Быт. 12:1-3), не гарантировал искупление для каждого израильянина. Павел также предостерегает нееврейских верующих, получивших в качестве средства искупления (как Церковь) равное благословение, чтобы они не спутали привилегию с обязанностью, говоря им: «не гордись, но бойся. Ибо если Бог не пощадил природных ветвей [Израйля], то смотри, пощадит ли и тебя» (Рим. 11:20-21).

Иисус Христос: освящающий нас и образец освящения. Не имеющий себе равных средством освящающей благодати Божьей выступает Иисус Христос: «освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа» (Евр. 10:10). Христос может освящать нас, потому что Он Сам был освящен через страдание (Евр. 2:10-11). В-первых, Иисус Христос был единственным человеческим существом после грехопадения, жизнь Которого была освящена в своей неотступности и совершенстве. Он был без греха, следовательно, без какой-либо вины и без каких-либо нарушений святости. Он был освящен с момента Своего зачатия (Мф. 1:18-20; Лк. 1:35). Он по праву назывался «Святым Божиим» (Мк. 1:24), Которого освятил Отец (Ин. 10:36). В Своей сущности, следовательно, Иисус Христос был нравственно освящен. Во-вторых, Он был освящен в служении. Христос делал то, что призвал Его делать Отец (Ин. 5:19, 30, 36; 6:38; 8:28-29; 12:49). В должное время Он осуществил Свое предназначение к служению, и продолжает исполнять Свое нравственное предназначение. Он освящает Себя, исполняя Свое уникальное призвание в качестве Мессии (Ин. 17:19), открывшись через Свое воскресение Сыном Божиим (Рим. 1:4). Иисус Христос, следовательно,

но — это образец человеческого существа, как в смысле нравственного освящения, так и в смысле освящения в служении (Флп. 2:5-11).

Точно так же, как всякое прощение греха было временным, до завершения служения Мессии, временным было и всякое освящение (Евр. 9:13-14; 10:10-12). Воплощение Христа оказалось единственно возможным средством для освящения человечества, поскольку требовалось, чтобы Освящающий и Сам тоже принадлежал к человечеству (Евр. 2:11). Принесение Себя Христом в жертву Богу привело к исчерпывающему освящению всех людей (Евр. 10:10, 14, 29; 13:12). Кроме того, возвращение Христа ознаменует начало преобразования неба и земли (2 Пет. 3:10-13).

Все, что предвосхищало свершения Христа, было, в искупительном аспекте, святым. Какая-либо сущность не обязательно должна быть святой по своей природе, чтобы послужить цели освящения. Хотя Бог указывал Своему народу подбирать для жертвоприношения животных «без порока», это было технически неосуществимо. Только беспорочный Агнец Божий мог освятить мир. Тем не менее овны, тельцы и козлы, используемые в ритуальных ветхозаветных жертвоприношениях, были освящены, так как выступали прототипами единократного принесения жертвы за грехи многих. В Иисусе исполнились ветхозаветные служения пророка, священника и царя. Однако многие из таковых не причислены к верным Божиим. Всякая сущность делается святой через ее надлежащее использование. Пафос Нового Завета состоит в том, что в искупительном аспекте освящено может быть все. Когда верующий славит Бога, благодаря Бога за все (1 Кор. 10:31; 1 Фес. 5:18), он тем самым освящает все. Ничто из сотворенного Богом не может быть нечистым само по себе. Нечистым его делает неправильное применение.

Бог, однако, predetermined особые средства, с помощью которых Церковь отделяет Христа. Например, участие в новозаветной «Трапезе Господней» освящает верующих. В отрыве от того, что совершил Христос, употребление хлеба и вина было бы заурядным делом. Бог освящает причащающихся благодаря их верности заповеди Господней вспоминать об искупительных свершениях Христа. Люди могут так осквернить Вече-

рю Господню, что будут есть и пить Божье осуждение себе (1 Кор. 11:27-32).

В прежнем завете поклонение Богу совершалось в предвосхищение Христа. Израиль всегда помнил о «святилище» (*hagion*) — месте, где обитает Бог и которое Он любит (Мал. 2:11 {синод. «Иуда... любил»}). Во время Вавилонского плена народ был отлучен от святилища и тем самым лишен этого залога спасительных Божьих благословений. Оно являлось географическим и духовным центром жизни Израиля.

Материалы, использованные для земной скинии, были «освящены» благодаря своему назначению. Бог установил жесткие правила об устройстве скинии (Исх. 25 — 40) и ритуалах в ней (Левит). Все относящееся к скинии и храму было святым: одежды (Исх. 28:2), миро для помазания (Исх. 30:25), диадима (Исх. 39:30), льняной хитон (Лев. 16:4), собрания народа (Лев. 23:2), вода (Чис. 5:17), сосуды (Чис. 31:6), вещи (3 Цар. 8:4), ковчег (2 Пар. 35:3), дни (Неем. 8:11) и само место (Исх. 28:29; 3 Цар. 6:16). Эти объекты и ритуалы имели прототипическое значение. Хотя каждую типологическую характеристику невозможно выявить с абсолютной точностью, Писание свидетельствует, что скиния и храм, а также совершающиеся в них священнические службы были прообразами Христа (Евр. 8:5; 9:23).

Ветхозаветные святилища были лишь временными. Истребить грех мог только Христос, Который «навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10:14). Священнописатель Послания к евреям противопоставляет земную скинию Израиля скинии небесной. Именно в небесное святилище вошел Христос и открыл его для всех, кто пришел к Богу через Него (Евр. 8:1-6; 9:23-26; 10:19-22).

Прежний и новый завет связаны через Христа. Например, следовало сохранять «святость» субботы и других назначенных дней (Быт. 2:3; Исх. 20:11; Чис. 29:1). Христос — это субботний покой для верующих (Евр. 4:1-11). Благодаря освящающему служению Христа любой другой день может быть равным образом прожит во славу Божью. Даже в случае, когда верующие расходятся в этом вопросе, Павел призывает их проводить каждый день для Господа (Рим. 14:5-12), ибо это есть «тело», а не тень (Кол. 2:16-17). Имя Божье надлежит святить (Пс. 102:1; Ис. 29:23). Мы освящаем

имя Божье, когда поклоняемся Ему должным образом. Христиане — «освященные во Христе Иисусе, призванные святые» (1 Кор. 1:2). Иисус учил нас молиться «Отче наш... да святится имя Твое» (Мф. 6:9). Молясь во имя Иисуса, мы освящаем свои молитвы (Ин. 15:16).

Ключевые концепции. Обычный *modus operandi* Бога — освящать заурядное ради Своего искупительного замысла, а не использовать совершенные небесные сущности (1 Кор. 1:26-31). Бог освящает обычные кожаные одежды, чтобы прикрыть наготу Адама и Евы (Быт. 3:21). Он освящает обычного человека, Аврама из Ура, чтобы создать великий народ (Быт. 12:1-7). Он освящает обычный куст в Синайской пустыне, чтобы поручить Моисею вывести Израиль из рабства. Моисей стоит на «земле святой» (Исх. 3:5) и на «святой горе» (Иез. 28:14). Бог делает Иерусалим «святым городом» (Неем. 11:1; Ис. 48:2). Бог чудесным образом освящает чрево обычной девушки для воплощения Своего Сына. Господь пребывает с нею (Лк. 1:28). Иисус освящает мир Своим присутствием, обитая с нами во славе (Ин. 1:14). Бог действует благодатью. Только на Него можно уповать.

Божий закон свят (Рим. 7:12). Христос освятил Божий закон, исполняя его (Мф. 5:17). Это означает, что Христос исполнил ритуальные требования Закона, став осуществлением всего того, что ранее предвосхищалось, и исполнил нравственные императивы Закона в Своей совершенной жизни, согласной с его установлениями. «Закон Христов» (Гал. 6:2) является синонимом для тех нравственных требований, которые Бог предъявляет ко всему человечеству. Мы освящаем Божий закон, подчиняясь ему. Такое послушание не противоречит вере. Это не есть освящение делами. Библейская вера — это вера действующая (Иак. 2). В Новом Завете содержится множество заповедей и повелений — то есть законов. Бог радуется, когда верующие совершают «добрые дела», для которых Он и предназначил их изначально (Еф. 2:10).

Вполне понятно, почему кое-кто принижает или даже отрицает какое бы то ни было современное значение «дел» для освящения верующих. Они апеллируют к таким цитатам как «вы не под законом, но под благодатью» (Рим. 6:14). Они правы, что «Закон» не есть движущая сила освящения (Евр. 7:18-19). Но Закон никогда и не пред-

назначался для этой цели (Гал. 3:21). Он был дан для того, чтобы показать неверующим, как далеко они отступили от изначального замысла. Назначение Закона было евангелическим (Гал. 3:24). Его назначение для верующих, однако, состоит в том, чтобы направить их туда, куда их ведет благодать. Препятствие завет предвосхищал более полное применение Закона. Бог сказал ветхозаветному Израилю, что установит с израильтянами новый завет, в котором вложит Свой закон во внутренность их и напишет его на их сердцах (Иер. 31:33; Евр. 8:10; см. Иез. 36:27). Иисус, однако, говорит о продолжении освящающей функции нравственного закона, который никогда не будет отменен (Мф. 5:17-20).

Законничество мешает освящению, доводя библейское учение о Законе до противоположной крайности. Говоря вкратце, законничество подменяет благодать законом, веру — свершениями. Фарисеи следовали Закону, предварительно подправив его значение и правила применения. Однако они не пришли к Христу (Ин. 5:39). Иудействующие, сначала следовавшие за Павлом, проповедовали «иное благовествование» законничества. Павел недвусмысленно осудил их (Гал. 1:6-9; 2:16; 3:11). Законничество может проявляться в том, что человек подчиняется закону, чтобы снискать себе славу от других, а не от Бога (Ин. 5:44). Сходным образом, утверждения о том, что для прощения неизбытой вины требуется больше «дел» или больше «покаяния» — это законничество, маскирующееся под смирение.

Освящение — это воплощение оправдания. По самой своей природе оправдание не может быть постепенно нарастающим. Это объявление Богом праведности человека. Суть оправдания — избавление от вины, связанной с грехом. Поскольку все духовные благословения, в том числе оправдание и освящение, принадлежат христианину с той минуты, когда он «во Христе» (Еф. 1:3), освящение в каком-то смысле является полным и окончательным (Деян. 20:32; 26:18; 1 Кор. 6:11). И все же, в отличие от оправдания, освящение также продолжается — до тех пор, пока не завершится при возвращении Христа. Потому что только тогда мы будем подобны Ему (1 Ин. 3:2) — окончательно станем совершенными. Освящение, следовательно, имеет стадии начала, нарастания и завершения. Нынешнее

состояние верующих — это стадия нарастания (2 Кор. 3:18, продолженное значение формы настоящего времени «преображаемся»), в которой дети Божьи живут согласно начальному освящению, не упуская из виду цель окончательного освящения. Освященная жизнь торжествует (Рим. 8:37), хотя протекает в борьбе с искушениями и в страданиях. В главах Отк. 2 — 3 Бог обещает дать «побеждающему» все, что было утрачено из-за грехопадения (Отк. 2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12). При освящении для верующего просто осуществляются следствия из его оправдания.

Святой Дух — движущая сила освящения. Иисус сказал, что Он должен уйти, поэтому с верующими пребудет Святой Дух (Ин. 14:16-20). Святым Дух назван не потому, что Он более свят, нежели Отец и Сын, а потому, что освящение является Его особым служением в процессе спасения (1 Пет. 1:2; Рим. 15:16; 1 Фес. 4:3-4; 2 Фес. 2:13). Дух, Которым Слово Божье богодухновенно, ныне применяет его для освящения. Так, Иисус молится о Своих: «освяти их истиною» (Ин. 17:17). Святой Дух — это Дух истины (Ин. 16:13). Благословение нового завета — это присутствие Святого Духа (Иез. 36:27; Гал. 3:14).

Святой Дух — это не только восстановление присутствия Бога в верующих; Он также укрепляет верующих для церковного и мирского служения. Как плод Духа представляет собой воспроизведение Божьего характера в верующих (Гал. 5:22-23), так дары Духа (Рим. 12:4-6; 1 Кор. 12; 14) представляют собой средства, с помощью которых верующие служат ближним своим.

Хотя Бог освящает по благодати, люди ответственные за то, чтобы воспринимать Божью благодать верою. Вера служит главным средством для освящающей благодати. Библия указывает, что в распоряжении верующих есть и другие средства для того, чтобы поддерживать прямую веру — Слово, молитва, Церковь и провидение. Слово раскрывает волю Божью (Ин. 17:17). Молитва позволяет верующим прилагать свою веру к каждому аспекту жизни. Церковь — это тот контекст, в котором происходит взаимное служение. Провидение — это Божий надзор за каждой деталью жизни, так чтобы у верующих всегда был способ возрастать в благодати. В изобилии или в нужде (Флп. 4:11), с уверенностью в успехе или без нее (Есф. 4:11 — 5:3), народ Бо-

жий способен освящать любую ситуацию, зная, что Бог допустил ее и присутствует в ней. В случае искушения верующий знает, что для него всегда найдется выход, подсказанный освящающей верою (1 Кор. 10:13). Когда Бог наказывает Своих детей, это делается для их же пользы, чтобы они могли «иметь участие в святости Его» (Евр. 12:10).

Богу не угодны жертвы, которые не приносятся верою (Пс. 39:7; Евр. 10:5-7). С другой стороны, человек освящается, принося Богу жертвы, которые предписаны Им (1 Цар. 16:5; Иов. 1:5). На языке Нового Завета мы предоставляем себя «в жертву живую» (Рим. 12:1). Согласно прежнему завету, жертвы обычно закалывались. Однако в новом завете верующий умирает с Христом, чтобы жить новою святою жизнью в силе воскресения Христова и участия в Его страданиях (Рим. 6:1-11; Гал. 2:20; Флп. 3:8-10).

Верующий возрастает в святости, живя согласно своему новому образу. До того, как быть «во Христе», верующий был «в Адаме» (Рим. 5:12-21). Быть «в Адаме» — означает быть духовно мертвым. Эта смерть подразумевает «отчуждение», а не «уничтожение». Духовно мертвый человек отделен от Бога, Который есть Жизнь и один только и может сделать его «угодным Богу». Будучи отделен от Бога, неверующий вступает в тесное взаимодействие с тремя родственными, препятствующими освящению сущностями — с миром, плотью и диаволом. «Мир» предлагает прельщения, на которые с готовностью откликается «плоть», и в итоге у человека оказывается перевёрнутое вверх ногами мировоззрение, в котором поклоняются твари вместо Творца (Рим. 1:23-25). То, что при этом происходит, «диавол» — сатана, обоглавший и оклеветавший Бога, а также те, кто ему подвластен, одобряют от всего сердца.

Уверовавший в благую весть начинает пребывать «во Христе», и тогда все становится новым (2 Кор. 5:17). Писание называет все то, что представлял собой «новый» верующий, когда еще не был во Христе, «ветхим человеком». Этот образ исчезает через соединение верою с Христом в Его смерти. Образ нового человека характеризуется соединением верою с Христом в Его воскресении, так чтобы мы могли приносить «плод Богу» (Рим. 7:4; ср. Рим. 6:1-11; Кол. 3:1-4). Формально говоря, преображе-

ние верою происходит немедленно, но не обязательно сразу же приводит к изменению образа мыслей и поведения. Мир, плоть и диавол по-прежнему действуют своим обычным коварным образом, но сила каждого из них уже подорвана (Рим. 6:6; Евр. 2:14) для тех, кто живет верою в соответствии со своим новым образом. Вера предполагает покаяние — выявление и отвержение всего, что составляло «ветхого человека». Вера предполагает также упование — жизнь в свете всего того, что характеризует «нового человека», даже если это противоречит прежним представлениям. Все это делается в надежде, в предвосхищающей вере — в уверенности, что Бог осуществит Свой замысел об освящении до конца. Когда Христос вернется, чтобы закончить Свои свершения, Он преобразит мир, воскресит верующих и изгонит сатану навеки.

Чистота сексуальной жизни — часто упоминаемая в Писании черта правильно поступающего освященного человека (1 Кор. 6:18-20; 1 Фес. 4:3-8). Это объясняется, в частности, тем, что брачные отношения представляют собой наиболее информативный контекст для понимания освящающего замысла Христа относительно Церкви (Еф. 5:25-30). Тела верующих освящаются благодаря такому контролю над ними, который способствует исполнению замысла Божьего (Рим. 6:19, 22; 12:1-2; 1 Фес. 4:4).

Освящение имеет негативную и позитивную форму. В негативной формулировке освящение есть просто отрицание греха или очищение от него (Ис. 66:17; 1 Кор. 6:11; Еф. 5:26; Тит. 3:5-6; Евр. 9:13). Сосуды для омовения в святилище Божьем давали возможность ритуально очиститься тем, кто приносил жертвы Богу. Христос очистил грешников однажды и навсегда. Верующие свидетельствуют об этом своей самоотверженной жизнью (Мф. 16:24). Библейское самоотвержение не есть аскетизм, то есть воздержание от удовольствия или причинение себе боли в качестве «органического» средства духовного роста. Оно сводится к тому, чтобы Божье первенствовало над человеческим. Верующие не отрицают и не порицают естественные человеческие желания. Однако их желания должны постоянно оцениваться и выстраиваться по своей очередности в соответствии с замыслом Божиим (Мф. 6:33).

В своей позитивной формулировке освящение — это возрастание верующего в пра-

ведности его мыслей и поступков. Добрые дела (Еф. 2:10), святость в поступках (1 Пет. 1:15), подражание Христу (1 Пет. 2:21), исполнение требований Закона (Рим. 8:4) — все это свидетельства произошедшего освящения. Христиане стремятся верою достигнуть Божьих обетований (Флп. 3:12), подвизаясь присутствующей в них силою Божьей (Кол. 1:29).

Духовный опыт входит через дверь разума. Вера должна приходить своим путем. Бог преображает верующих, обновляя их ум, приверженный прежде мирским взглядам и мирскому образу жизни (Рим. 12:2). Слово Божье делает нас мудрыми (2 Тим. 3:15), поскольку «вера — от слышания, а слышание — от слова Божия» (Рим. 10:17). В нас «должны быть те же чувствования, какие и во Христе» (Флп. 2:5), с помощью которых мы «плением всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10:5).

Результат освящения — слава, проявление присутствия Бога. Слава символизируется огнем, который не опалает (Исх. 3:3), столпом огненным и облачным, покрывающим скинию (Исх. 13:22), огнем и сильными сотрясениями горы Синай во время передачи Закона (Исх. 19:18) и тем великолепием, которое будет сопровождать возвращение Христа на землю (Отк. 19). Освящающее присутствие Бога с Его народом выражается в проявлениях славы Его нравственных атрибутов. Слава нового завета превосходит славу прежнего (2 Кор. 3). Дух Святой занимает в новом завете то место, которое в прежнем завете занимал Господь (2 Кор. 3:17). Он последовательно преображает верующих в подобие Божье от славы в славу (2 Кор. 3:18). Итак, притом, что освящение полностью и окончательно совершается во Христе, и все те, кто во Христе, безусловно освящены, христиане все дальше и дальше освящаются через служение Духа.

Новый Завет требует нравственного, а не ритуального освящения. Искупительные свершения Христа покончили с ритуальными прототипами израильского культа. В Мф. 23:19 Иисус упоминает жертвенник храма в связи с той традицией, которую Он пришел изменить.

Освященный верующий имеет уверенность, что он — Христов. Призыв освящаться напоминает христианам, что они не могут просто так рассчитывать на оправдание. Те, кто привержен вере, должны «ста-

раться» ради своего освящения (Евр. 12:14). Бог осудит каждого, претендующего на единство с Христом, но не стремившегося деятельно к освящению (Мф. 7:21-23). Иоанн основывает свою уверенность на вере, неотступной в освящении (1 Ин. 2:3-6; 5:2-4). Хотя освящение в этой жизни недостижимо (1 Ин. 1:8-10), это отнюдь не есть некое необязательное приложение к оправданию.

Брэдфорд А. Муллен

См. также: ЭТИКА; ДУХОВНОСТЬ; СОЮЗ СО ХРИСТОМ.

Литература: D. L. Alexander, ed., *Christian Spirituality*; J. S. Baxter, *Christian Holiness: Restudied and Restated*; G. C. Berkouwer, *Faith and Sanctification*; M. E. Dieter, et al., *Five Views of Sanctification*; S. B. Ferguson, *Know Your Christian Life: A Theological Introduction*; D. C. Needham, *Birthright: Christian, Do You Know Who You Are?*; J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit*; W. T. Purkiser, et al., *Exploring Christian Holiness*.

ОСИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(HOSEA, THEOLOGY OF)

Основополагающими событиями для содержания Книги Осии и для его учения о Боге является его женитьба на Гомерь и расставание с нею после рождения троих детей. В начале книги читатель с удивлением узнает, что Бог побуждает Осию жениться на этой блуднице (Ос. 1:2), однако еще более непостижимым выглядит эпизод, когда Бог велит Осии разыскать свою неверную жену и снова полюбить ее (Ос. 3:1-2). Личная трагедия Осии обращена к читателю на самом глубоком уровне, затрагивая его эмоционально, умственно и духовно.

В богословии Осии понимание святости (Ос. 11:9, 12) и верховного владычества (Ос. 12:5) Бога соединяется с истолкованием Его действий в качестве мужа (Ос. 2:16) и родителя (Ос. 11:1-4) для Своего народа. Телоретическая отстраненность богословию Осии не свойственна, его истоки — глубинное, привязанное к земле понимание своего народа, что иллюстрируется частыми упоминаниями исторических событий и мест, а также ссылками, подразумевающими личную причастность священнописателя.

Интерес к подробностям женитьбы Осии, возникающий в начале книги, быстро остывает, когда с личной жизни Осии внимание переключается на взаимоотношения между Богом и Израилем. Нетленными в этих событиях, выходящих за обычные рамки культуры, являются слова и чувства Бога. Любовь, забота и чувства Бога по отношению к Своему народу, когда Он призывает израильтян вернуться к Себе перед лицом

близящегося суда, составляют основу богословия Осии.

Символика женитьбы Осии порождена заветом, составившим правовую форму для выражения и регулирования взаимоотношений, которые Бог захотел установить со Своим народом. Для израильтян завет явился схемой исторического обоснования их веры, предоставив видимые свидетельства о требованиях Бога. В то же самое время завет давал Богу соответствующие доказательства их преданности и любви. И Книга пророка Осии комментирует эти взаимоотношения. В ней, от высот взаимного близкого познания, символизируемого браком и отеческой любовью, прослеживается движение к глубинам горя и отчаяния из-за отступничества и идолопоклонства Израиля, олицетворяемых прелюбодейством Гомери.

Любовь Бога к Своему народу изображена у Осии более выразительно, чем у любого другого ветхозаветного пророка. Отказываясь оставить израильтян, Бог по-прежнему взыскует их возвращения к Себе, несмотря на их вероотступничество. Последуют суд и плен, но возрождение и будущие надежды всегда сохраняются в перспективе. Израиль не будет истреблен, подобно городам близ Содомы, он останется жив (Ос. 11:8-9).

Непреходящая забота Бога о Своем народе служит еще одним свидетельством Его любви. Осия сравнивает заботу Бога о Израиле с заботой родителя, ежедневно пестующего своего ребенка. Один из самых волнующих образов во всей книге — слова Бога о Своей родительской заботе о Израиле: «Я... ласково подкладывал пищу им» (Ос. 11:4). В жизни и пророческом служении Осии мы видим отражение силы Божьего чувства к израильтянам — Его милосердие (Ос. 11:8), Его любовь (Ос. 11:4) и Его стремление быть с ними (Ос. 7:13).

И все же, хотя пророчества Осии отмечены зарницами надежды, суду Божьему в его богословии отводится более значительное место. После многих лет отступничества израильтян Бог намерен рассеять их среди тех народов, чьим богам они служили. В соответствии с прежними откровениями Господь не допустит, чтобы Его народ и дальше нарушал установленные с Ним взаимоотношения. Как была разоблачена донага и выставлена из дома прелюбодейка (Ос. 2:3, 10), так и земля оголится без Божьих благословений (Ос. 2:9-12; 9:2), а народ

ее отправится в плен (Ос. 5:14; 9:15-17). Божьи снисходительность и милосердие не распространяются на то, чтобы грех остался незамеченным!

Трактовка Осией греха и его влияния на народ образно представлена в описании его брака и в перечне преступлений, вменяемых его народу. Неисчислимы социальные, нравственные, политические и религиозные злодеяния израильтян (Ос. 4:2; 6:9; 7:1; 12:1). Указывается на гордость Израиля (Ос. 5:5; 7:10), на его ложные упования (Ос. 5:13; 8:14; 10:13) и необузданные поступки (Ос. 4:2; 6:9; 12:1). Однако все это превосходит пренебрежение израильтян и разрыв ими отношений с Богом.

Грозящий суд — это результат нарушения израильтянами завета. Наказания были изложены в условиях завета, которые оказались всецело попорны израильтянами. Так же, как Иаков в древности (Ос. 12:2), они пожнут урожай посеянных их делами бедствий (Ос. 4:9; 8:7; 10:13). Бог посылал Своих пророков, чтобы предостеречь народ (Ос. 6:5; 12:10), но в конце концов позволил врагам одолеть израильтян и опустошить страну (Ос. 10:14; 14:1), которую некому оказалось защитить (Ос. 13:10). Даже будущие поколения будут страдать за эти грехи (Ос. 4:14; 9:11-12, 16).

Осия сосредотачивается на ответственности Израиля, особо подчеркивая требования завета. Проклятия и благословения завета (Вт. 28) вместе с предписанными публичными чтениями Закона (Вт. 31:10-13) служили постоянными напоминаниями об обязанностях людей перед Господом. Израиль, несмотря на Божьи предостережения, забыл Бога (Ос. 2:13; 4:6). Отважившись от Бога, израильтяне брали плоды земные и приносили их в жертву языческим идолам, приписывая первоисточник этих благословений богам ханаанским (Ос. 2:8; 11:2). В противовес неверности израильтян Осия изображает Бога, который помнит Израиль и заботится о нем.

Главная богословская тема, развиваемая пророком, — концепция познания Бога. Осия использует ее, чтобы показать всеохватность отношений Бога с Его народом и их взаимный характер. Глагол *познать* отражает одновременно и то, насколько это близкие взаимоотношения, и взаимное признание ролей сюзерена и вассалов. Обвинения Бога против Израиля сводятся к тому, что «нет ни истины, ни милосердия,

ни Богопознания на земле» (Ос. 4:1). Но это не пассивно допущенная ситуация. Израиль сознательно отверг ведение Бога и должен подвергнуться соответствующему суду (Ос. 4:6). Ключ к познанию Бога — повиновение, идущее от сердца. Божье напоминание «ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» (Ос. 6:6) подтверждает, что израильтяне, отправляя религиозные обряды, не испытывали надлежащих побуждений, и потому эти обряды были бесполезны.

В то время как Бог познал Израиля (Ос. 5:3) в той близости взаимоотношений, которая может быть символизирована брачным союзом, Израиль более не знает Бога (Ос. 2:8; 11:3). Дела израильтян уводят их все дальше от Бога (Ос. 4:6; 5:4), и хотя они думают, что по-прежнему знают Его (Ос. 8:2), их дела доказывают обратное. Бог объявил о Своем суде, чтобы Израиль узнал о наказании (Ос. 9:7-9). В конце концов, однако, Бог восторжествует в Своей любви, вернув к Себе Израиля, как Осия вернул Гомерь, уплатив цену. Израиль снова будет знать Господа (Ос. 2:20).

Вне сомнений, наиболее вопиющим отступничеством Израиля от Бога было его идолопоклонство. Оно искажало мышление израильтян и в конце концов подменило их Бога чужими богами (Ос. 4:11-12). Прелюбодейство Гомери создает пронзительный образ израильского вероотступничества и подразумевает страдания и горести, причиняемые идолопоклонством, — страдания, испытываемые Богом, и несчастья, обрушившиеся на народ, потому что конечным итогом будет плен и истребление.

Увлеченные своими культами плодородия, соседи Израиля объясняли урожайность земель, плодovitость скота и людей действиями своих богов. Увлечшись обрядами этих религий, Израиль стал приписывать Божьи дары языческим богам (Ос. 2:8). Долгие годы участия в идолопоклонстве увели израильтян от Господа так далеко, что они не могли вернуться. В сердцах их обосновался дух блуда (Ос. 5:4; ср. Ос. 4:12). Жертвенники и идолы преумножились (Ос. 8:4, 11), особенно литые тельцы (Ос. 8:5-6; 10:5; 13:2). Осия понимает, в какой капкан идолопоклонства попал народ. Гордость и высокомерие израильтян заставляют их предаваться ему с еще большим неистовством. Они множат жертвенники и

вступают в новые союзы, уводящие их еще дальше от Бога (Ос. 5:4-5). По неразрывной спирали их путь уводит их все дальше от Бога (Ос. 11:2), пока они окончательно не осквернятся (Ос. 9:10). Бог, однако, не принуждает их вернуться (Ос. 4:17), но с печалью наблюдает, как они удаляются от Него (Ос. 4:17; 11:8).

Обратившись к идолопоклонству Израиля, Осия подчеркивает одновременно отступничество израильтян и ревность Бога. Избрав Свой народ, заботясь о нем и вступив с ним в особые взаимоотношения, Бог не приемлет соперников, тем более пустопорожних кумиров. В конце концов Бог уничтожит израильских идолов (Ос. 10:2).

Предвосхищая притчу о блудном сыне, Осия изображает, как Израиль осознает, что лучшими его днями были дни, проведенные в близости с Богом (Ос. 2:7, 15). Израилью было раскрыто, как ему вернуться, и он знал о милосердии Бога (Ос. 6:1-3), но был ослеплен собственной надменностью и прелюбодейством (Ос. 7:10, 16; 11:7). Вместо того чтобы вернуться к Богу, израильтяне обращались к своим идолам и заключали союзы с Египтом и Ассирией (Ос. 7:11; 11:5).

Усилия Бога достучаться до них по большей части пропали втуне. Нерешительные попытки израильтян вернуться к Богу обнаружили, что Он отвернулся от Израиля (Ос. 4:17; 5:6). Истинное покаяние должно быть засвидетельствовано как внутренними (Ос. 7:14), так и внешними (Ос. 14:3-4) изменениями. Бог желал действий — верности завету, доказанной милосердием в поступках, справедливостью во всем, а также знанием, отражающим праведность Господа (Ос. 6:6; 10:12; 12:6), — но Израиль остался неискренним и отвратился от Бога (Ос. 6:4; 8:2-3).

Осия никогда не отказывается от своего понимания Бога как верховного владыки. Ситуацией управляет Бог, а не Израиль, и уж тем более не его бессильные идолы. Осия выразительно передает напряжение, испытываемое Богом, разрывающимся между требованиями Своей святости и Своей любви к Своему народу. Это с неожиданной силой изображено Осией в тексте, где Бог говорит: «Повернулось во Мне сердце Мое, возгорелась вся жалость Моя!» (Ос. 11:8). Праведность Бога означает, что Он должен обрушить на израильтян суд; Его святость означает, что суд этот неизбежен. Но суд,

свершаемый милостивым Господом, подразумевает дисциплинарное наказание, а эффективность наказания нацелена на восстановление, а не на отчуждение, поэтому Бог трудится над возвращением Израиля к Себе. В выражениях, напоминающих о любовниках, Осия описывает, как Бог чарующе и нежно говорит с израильтянами, чтобы склонить Израиль {ср. синод. «дщерь Сиона», «дщерь Иудина», «дщерь Иерусалима»} вернуться (Ос. 2:14).

Эсхатология Осии выстроена на взаимоотношениях завета, суверенно установленных Господом. Метания между надеждой и неотвратностью суда перекликаются с тем, что переживает Бог, любящий и судящий Свой народ. Любовь Божья, так выразительно изображенная Осией, обращена к израильтянам, несмотря на их упрямое неповиновение, и обещает в будущем надежду. Но Осия не противопоставляет Бога Богу. Он описывает возрождение как цель Божьего замысла, в свете покаяния Израйля, покаяния, которого добился заботливый Бог (Ос. 2:14-16).

Возрождение, однако, обусловлено искренностью исповеди (Ос. 5:15) и покаяния (Ос. 6:1-3). В своей полной форме возрождение будет сопровождаться как материальными, так и духовными благословениями. Осия предвидит новое обручение (Ос. 2:19) и новые взаимоотношения (Ос. 1:10; 2:16), которые принесут плод истинного завета — праведность, справедливость, любовь, милосердие и познание (Ос. 2:19-20). Материальные благословения — мир (Ос. 2:18), объединение (Ос. 1:10-11) и плодородие земли (Ос. 2:21-22) — также будут характерны для этих новых взаимоотношений. Хотя суд был неизбежен, желанное Богом возрождение распространится даже на могилы (Ос. 13:14).

Пытаться отделить от речей пророка эту весть надежды и предложение вернуться, завершающие его книгу, — означает неправильно оценивать единство ее перспектив. Указания на необходимость новых, возрожденных взаимоотношений, так образно выраженные в истории женитьбы Осии и в именах его детей, находятся в гармоническом единении с концом книги, размещающим суд Божий в границах Его любви и милосердия. Люди призваны понять, что спасти их может только Бог (Ос. 13:4),

чем предвосхищается полнота Божьего искупления через Христа.

Роберт Д. Спендер

См. также: ИЗРАИЛЬ; ПРОРОК.

Литература: F. Anderson and D. N. Freedman, *Hosea*; H. L. Ellison, *The Prophets of Israel*; D. A. Hubbard, *Hosea*; H. B. Huffmon, *BASOR* 181 (1966): 31-37; D. Kidner, *Love to the Loveless*; J. L. Mays, *Hosea*; N. H. Snaith, *Mercy and Sacrifice*; J. O. Strange, *Rev Exp* 82 (1967): 437-48; D. Stuart, *Hosea-Jonah*.

ОСТАТОК

(REMNANT)

То, что остается, будь то объедки каждодневной пищи (Руфь 2:14, 18), жертвы (Лев. 7:16, 18), неизрасходованная часть елея для помазания (Лев. 14:17) или же — и в особенности — те люди, которые выжили после суровых испытаний. Остаток — это то, что уцелело от некоего сообщества после бедствия (например, семья Ноя после потопа, Быт. 6:5 — 8:22; семья Лота после истребления Содома и Гоморры, Быт. 19; те, кто остался в земле обетованной после переселения в 597 г. до Р. Х., Езд. 9:8; Иер. 24:8; 52:15; те, кто жил под владычеством Годолии, Иер. 40:6, 11, 15; иудеи, вернувшиеся из плена, Езд. 9:8, 13; Зах. 8:6, 11-12). Ветхозаветные термины для обозначения «остатка» происходят от шести корней и встречаются около 540 раз (формы еврейских слов *š'r*, *ytr*, *plt*, *srd*; греческих *leimma*, *hypoleimma*, *loipos*, *kataloipos*). Понятие остатка, зачастую в смысле уцелевших или беженцев, приобретает богословское звучание, когда речь заходит об обращении Бога и/или деяниях Бога по отношению к этим людям.

Социологической точки зрения, остаток можно определить по-разному — как беженцев, как часть сообщества, как секту. С точки зрения канона, терминологию *остатка* можно обнаружить в Пятикнижии, в исторических книгах (например, в отношении тех, кто был покорен или не был покорен), в пророках, а также в Новом Завете. С исторической точки зрения, иллюстрацией понятия *остатка* служат те семь тысяч в Израиле, кто во времена всеобщего отступничества при Ахаве и Иезавели не отвернулся от Господа (3 Цар. 19:9-18). С точки зрения богословской, терминология *остатка* группируется в нескольких книгах Писания, священнописатели которых жили в поворотные моменты истории: это книги Исаии (Ис. 37:31-32) и Михея (Мих. 4:7; 7:18) во время падения Израильского царства; книги Иеремии (Иер. 11:23; 50:20)

и Софонии (Соф. 2:7-9) во время гибели Иудеи; а также писания Павла во время зарождения Церкви (Рим. 11:5). Терминология *остатка* связана одновременно с судом и спасением.

Остаток и пророчества суда. Терминология *остатка* при провозглашении суда использовалась для того, чтобы подчеркнуть полноту этого суда — будь то по отношению к израильтянам или не израильтянам — так что в конечном счете не найти будет ни следа, ни остатка от них. Авдий, чья книга нацелена против Едома, утверждает: «никого не останется из дома Исава» (Авд. 1:18). Дамаск станет грудою развалин, и от Сирии ничего не останется (Ис. 17:3). Наиболее категорично утверждение относительно Вавилона, в котором сочетаются понятия известности (имени) и остатка, вероятно, в качестве идиомы для окончательной гибели: «истреблю имя Вавилона и весь остаток (*sa'ar*)» (Ис. 14:22; ср. 2 Цар. 14:7). Терминология *остатка*, в особенности в случае Израиля, предназначалась также для того, чтобы открыть глаза всем, кто мог счесть себя исключением по отношению к предрекаемым несчастьям. Даже если окажутся временно уцелевшие, как в случае осады Навуходоносора, в конце концов и они не будут знать пощады (Иер. 21:7). Такая весть о полном истреблении была свидетельством Божьей решимости осуществить суд, однако предназначалась эта весть для того, чтобы убедить колеблющихся спасти свою жизнь, сдавшись «халдеям» (Иер. 21:8-9).

Имя «Шеарясув» («остаток вернется», Ис. 7:3) часто считается основополагающим для понимания пророческих представлений об остатке, хотя его смысл неоднозначен даже с учетом контекста. Предвещает ли оно несчастье или же подразумевает, что не все потеряно? Выражение «остаток вернется», когда позже употребляется по отношению к Израилю, становится пусть и косвенной, но безусловной вестью надежды (Ис. 10:20-23; ср. Ис. 37:31-32 = 4 Цар. 19:30-31).

Остаток и пророчества о спасении. Пророчества о спасении могут следовать сразу же вслед за провозглашением суда и, парадоксальным образом, вместе с ними относиться к остатку. В Ам. 9 говорится, что истребление будет полным (Ам. 9:1-4, 10); и все же здесь есть проблеск надежды: «но дом Иакова не совсем истреблю» (Ам. 9:8).

Для разрешения этих видимых противоречий нередко прибегают к теории редакторского монтажа, который смягчал суровость пророчества, хотя и не снимал богословский диссонанс. Более приемлемым ответом представляется такой, который учитывает справедливость Бога. Бог уничижит греховное царство — не землю, а ее нечестивых руководителей. Все они должны сгинути. Однако не все население в равной мере виновно, и хотя благочестивые не смогут избежать последствий суда, Бог в Своей справедливости пощадит их; они составят остаток. Примерами полного истребления, при котором, тем не менее, остаются уцелевшие, служат истории семейства Ноя во время потопа и бегства Лота из Содомы.

Поскольку благоволение Бога не основано на заслугах, одним из аспектов в богословии остатка выступает весть о Божьей благодати (Ис. 1:9; Ам. 5:15). Суд, при котором происходит всеобщее истребление, не является последним словом. Помимо суда существует готовность Бога, основанная на Его верной любви, и дальше иметь дело со Своим народом. Слишком механистично было бы думать, что внутри Бога гнев борется с благодатью за первенство, но при таком допущении смысл пророчеств заключается в том, что в конце концов благодать Бога восторжествует.

Еще один аспект остатка — его устремленность в будущее. Какие перспективы открываются перед остатком, который, находясь в плену, становится носителем Божьих обетований? Такой перспективой для изгнанников было собраться вместе и вернуться на родину (Иер. 23:3; 31:7-9; Мих. 2:12-13; 4:6-7). Исход из плена, подобно Исходу из Египта, будет сопровождаться чудесами (Ис. 11:11-16). Решение проблемы совмещения прежних неотменимых обетований Бога с печальной историей Израиля заключается в остатке. Те, кто вернулся с Зоровавелем (Агг. 1:12, 14; Зах. 8:6, 11, 12), и те, кто вернулся во времена Ездры (Езд. 9:13-15), считали себя остатком. Исаия живописно изображает гибель Ассирии, когда Бог повергнет высокие деревья и сорвет их ветви «страшною силою» (Ис. 10:28-34). Не менее живописным должно быть изображение того, как «изгнанники Израиля» и «рассеянные Иудеи» (Ис. 11:12) соберутся вместе. При этом должна произойти отрасль (остаток ?) от корня Иессея (Ис. 11:1). На этой Отрасли, обычно

понимаемой как Мессия, почитет Дух, описываемый в семи Своих аспектах (Ис. 11:2-3), и Он, согласно обетованию, будет препоясан правдою (Ис. 11:5). Эсхатологическая картина устранения всякой вражды между людьми и между животными основана на существовании остатка. В устах пророка слова об остатке означают для Израиля весть надежды.

К остатку относились и другие обетования: дарование прощения (Мих. 7:18-20), вечная любовь Бога (Иер. 31:3, корень внизу и плод вверху (4 Цар. 19:30; ср. Ис. 37:31-32), истребление врагов и утверждение его подобно лву среди зверей лесных (Мих. 5:7-9), обетование Господа быть для остатка славную диадемою (Ис. 28:5-6), дар Божий народу для владения всем (Зах. 8:12).

Тексты, в которых провозглашается спасение для остатка, вызывают вопрос о соотношении остатка с основной группой. Иеремия обращается к этому вопросу со своей точки зрения: будущее с Богом обещано тем, кого переселили в Вавилон (хорошие смоквы), а не тем, кто остался в земле обетованной (худые смоквы, Иер. 24). Кумранская община называла себя «остаток Твоего народа [Израиля]» (1QM 14.8-9; ср. CD 2.11). Павел разъясняет отношения между остатком, теми, кто воспринял Благоую Весть, и большей по численности группой неверующих евреев следующим образом: 1) остаток свидетельствует о продолжающихся деяниях Бога для избранного народа, для остатка «по избранию благодати» (Рим. 11:5), который есть духовный Израиль; 2) задача еврейского остатка, к которому не принадлежат обратившиеся в веру язычники, заключается в том, чтобы служить средством возвращения или возрождения для всего еврейского сообщества; 3) ожесточение этого сообщества лишь временное (Рим. 11:11-32).

Может, конечно, возникнуть вопрос, почему же Бог имеет дело с остатком, который обычно меньше основной группы, с меньшинством, а не с большинством? А как же окончательная победа Бога? Один из ответов состоит в том, чтобы взглянуть на историю спасения более масштабно. Ход первоначальной истории был прерван в связи с избранием Авраама, так сказать, остатка основной группы. Сходным образом, в новозаветный период прервалась история основного Израиля и началась история остат-

ка верных. Этот остаток, однако, получил от Иисуса поручение, которое касается всего мира (Мф. 28:18-20). Остаток был призван содействовать задаче искупления. В книге Откровения описывается, как и в случае первоначальной истории, великое брожение и разделение людей, которые ныне находятся перед лицом Бога. Остаток исполнил Божий замысел. Вопросы о меньшинстве/большинстве можно отбросить. По Божьим меркам, связанным более с вопросами праведности, Его победа не вызывает сомнений (Соф. 3:11-13). Учение об остатке отчасти состоит и в том, что беззаконие основной группы не расстроит Божьего замысла.

Поскольку критерием становится не этническая принадлежность, а праведность, в Писании слова об «остатке» прилагаются также к другим народам, не к Израилю. В ключевом тексте Амоса говорится об остатке Едома, что понимается Иаковом (Деян. 15:17) как указание на все человечество, которое соберется в Давидовой скинии спасения (Ам. 9:12). Филистимляне, как и Иудея, рассматриваются в качестве «остатка для Бога нашего».

Элмер А. Мартенс

См. также: ЦЕРКОВЬ; ИЗРАИЛЬ.

Литература: J. C. Campbell, *Scottish Journal of Theology* 3 (1950): 78-85; R. E. Clements, *Pauline Studies*, pp. 106-21; W. Guenther and H. Krienke, *NIDNTT*, 3:247-54; G. F. Hasel, *ISBE*, 4:130-34; E. W. Heaton, *JTS* 3 (1952): 27-39; V. Hertrich and G. Schrenk, *TDNT*, 4:194-214; B. F. Meyer, *JBL* 84 (1965): 123-30; J. Watts, *Perspectives in Religious Studies* 15 (1988): 109-29.

ОСУЖДЕНИЕ

(CONDEMNATION)

По своей семантике слово *осуждение* относится к юридической терминологии. Когда обнаруживается, что совершено преступление и нарушен закон, произведенное следствие может привести к выдвижению официального обвинения против подозреваемого. В результате судебного процесса выносится приговор, оправдывающий обвиняемого или признающий его виновным. Приговор устанавливает, что обвиняемый либо освобождается от ответственности, либо подлежит наказанию за совершенное преступление. То есть результатом будет либо оправдание, либо осуждение. Слово *осуждение* может относиться как к юридическому статусу человека, подлежащего наказанию, так и собственно к исполнению этого наказания. Иногда это слово может использоваться в более широком смысле

для обозначения негативной оценки человека окружающими или его собственной совестью. Эти правовые положения являются в некоторой степени основой для библейской терминологии, относящейся к суду и осуждению.

В библейском богословии Бог в качестве творца, искупителя и законодателя является судьей всего человечества. Он установил семью, гражданское правительство и принадлежность к богоизбранному народу в качестве институтов, регулирующих человеческие взаимоотношения. В ветхозаветной теократии Божье правосудие вершится через судей, царей, священников и пророков. В Новом Завете Его правосудие в среде Божьего народа было вверено руководителям церкви. Так происходит в силу того, что Бог осуществляет искупление людей и раскрывает им Свою волю. Те, кто отказываются поверить и подчиниться, виновны в нарушении закона. Наказание их уже началось, а окончательное осуждение произойдет в день последнего суда, если они не раскаются перед смертью.

В Ветхом Завете восстание против Бога началось в саду Едема (Быт. 3). Наши прародители отвратились от замысла Божьего, что привело к их отчуждению от Бога и смерти. И все же Бог терпеливо заботился о Своих непокорных творениях, выбрав Авраама и его потомков в качестве особого народа, в котором благословятся все племена земные (Быт. 12). Он освободил Израиль из египетского плена и дал ему землю вместе с заветом, в котором были оговорены условия Его пребывающего благословения (Исх. 19 — 20). Бог в качестве творца, искупителя и поставителя завета является судьей над Израилем и предлагает ему жизнь и благо или смерть и горе (Исх. 34:5-7; Вт. 30:15-20). Через Своих пророков Он продолжал призывать Израиль к покорности, однако теократические правители нередко забывали Его правду, осуждая невиновных и оправдывая виновных. В конце концов Он осудил это издевательство над правосудием, наслав другие народы, чтобы они увели Израиль в плен. Итак, Ветхий Завет в целом усматривает Божье правосудие в наказаниях грешников в нынешней жизни, а не в последующей (ср., однако, Дан. 12:2). Чтобы глубже раскрыть эту тему Ветхого Завета, следует ознакомиться с еврейскими словами *šāpat* (судить) и *mišpāt* (суд).

В богословии Нового Завета непокорность первого Адама, повлекшая такие горестные последствия, как смерть и осуждение всего человечества, с избытком возмещена послушанием второго Адама — Иисуса, Господа и Мессии (Рим. 5:12-21; 1 Кор. 15:22). Безгрешная жизнь Иисуса и Его жертвенная смерть создали основание для того, чтобы Бог даровал жизнь и оправдание всем, кто в Него верует. Бог, оправдывая грешников, остается праведным, потому что совершенное искупление их осуществлено Иисусом, замещающим грешников (Деян. 13:38-39; Рим. 3:21-26). Те, кого Бог сделал правыми по их вере во Христа, не осуждаются (Ин. 5:24; Рим. 8:1-4; Кол. 2:14), а те, кто отказывается поверить во Христа, уже осуждены (Ин. 3:16-18; Рим. 1:18-32; Гал. 1:8-9). Если не раскаются, они столкнутся с неотвратимым финалом этого осуждения при воскресении в день суда (Мф. 25:46; Ин. 5:28-29; Деян. 17:30-31; 24:15; 1 Пет. 4:4-5, 17; 2 Пет. 2:1-10; Иуд. 1:4-9; Рим. 2:5-16; 2 Фес. 1:5-10; 2:9-12; Отк. 20:7-14; 21:6-8; 22:12-17). А до тех пор ожидание этого эсхатологического суда заставляет верующих тщательно выверять свою жизнь так, чтобы им не подвергнуться осуждению вместе с миром (1 Кор. 11:31-32). Внутрицерковная дисциплина также должна соблюдаться с пониманием этой эсхатологической перспективы (1 Кор. 5:1-13).

Итак, тема осуждения в Библии всегда трактуется на фоне праведности Бога, Который сотворил и искупил Свой народ и заключил с ним завет, так что тот может воплотить на земле Его справедливость. Грешники, которые в вере пришли к Богу, не осуждаются, но приглашаются к совместной жизни в сообществе верующих, где справедливость проявляется в оправдании угнетенных и осуждении угнетающих.

Дэвид Л. Тернер

См. также: ГЕЕННА; СУД.

Литература: F. Büchsel et al., *TDNT*, 3:920-55; H. Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*; D. Guthrie, *New Testament Theology*; J. P. Louw and E. Nida, *A Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*; L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*; W. Schneider et al., *NIDNTT*, 2:361-71.

ОТВЕРЖЕНИЕ см. ОТРИЦАНИЕ

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ, ОБЯЗАННОСТИ
(RESPONSIBILITY)

Бог вверяет человечеству — как в индивидуальном, так и в собирательном смысле — определенные обязанности. Человечество, таким образом, ответственно перед Богом. Первоначально Бог возложил на человека обязанности размышляться, обладать землею и владычествовать над творением (Быт. 1:28). В ходе дальнейшего самораскрытия Бога человечеству на человека было возложено больше обязанностей и, тем самым, больше ответственности.

Иисус рассказал несколько притчей, в которых в центре внимания находятся обязанности и ответственность. В этом отношении показательна притча о талантах. Некий человек, отправляясь в путешествие, вручил деньги своим рабам. Когда он вернулся, каждый раб должен был держать ответ в том, что он сделал с доверенными ему деньгами. Тем, кто за это время удвоил капитал, господин сказал: «хорошо, добрый и верный раб». Однако тот из них, который зарыл талант в землю, был сурово наказан за свою безответственность (Мф. 25:14-30; см. также Лк. 19:11-27).

В Библии постоянно подчеркивается тот факт, что чем больше привилегий, тем больше обязанностей и ответственности. Иисус оканчивает одну из Своих притчей словами: «И от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12:48). Петр указывает, что суд начинается с дома Божьего (1 Пет. 4:17). Господь раскрыл Иезекиилю, чего Он ждет от Своего народа, и как опасно непослушание. Пророк — это страж, который обязан предостеречь народ о приближении опасности (Иез. 3:18, 20; 33:6, 8). Еще в одном случае Господь сказал Израилю: «только вас признал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» (Ам. 3:2). Этот стих полагают самым великим примером логической связи «потому» в Писании.

По греховности своей природы человек стремится увильнуть от ответственности и во всем обвинить окружающих. В Писании встречается ряд иллюстраций того, как человек пытается переложить ответственность за свои действия на других. Адам указывал на Еву, а в конечном счете — и на Господа, в связи с тем грехом, в котором погряз. Ева же стремилась свалить вину на змея (Быт. 3). Сарра обиделась на Авраама,

когда Агарь родила ему ребенка, несмотря на то, что Авраам следовал совету самой Сарры (Быт. 16:1-5). Исав жаловался, что Иаков «запнул» его и взял у него первородство, хотя фактически сам продал первородство своему брату (ср. Быт. 27:36 с Быт. 25:27-34). Аарон предпочел бы не признавать свою роль в изготвлении золотого тельца (Исх. 32:21-24). Пилат умыл руки при распятии Иисуса (Мф. 27:24).

Библия учит как о совместной, так и индивидуальной ответственности. О коллективной ответственности говорится уже в самом начале Писания. Например, у горы Синай Господь дал народу заповедь не делать себе идолов для поклонения. В противном случае Он накажет «детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня», но при этом Он творит «милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20:5-6; Вт. 5:9). Сходным образом, Моисей в пустыне утверждал, что Господь, хотя и долготерпелив, но не оставляет без наказания, и наказывает «беззаконие отцов в детях до третьего и четвертого рода» (Чис. 14:18). Осуществление этого принципа видим в историческом эпизоде у стен Иерихона. Не только сам Ахан понес ответственность за свое преступление, но и другие члены его семьи (Нав. 7:24-25). С другой стороны, Моисей особо указывал, что родители не должны нести ответственность за грехи своих детей, и дети не должны страдать от последствий греха своих родителей; «каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление» (Вт. 24:16). Во время Вавилонского плена Иезекииль обращается к принципу из приведенного выше стиха, доказывая, что суду подвергаются не грехи отцов, а грехи его поколения. Он приводит пословицу: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина» (Иез. 18:2; см. также Иер. 31:29). Иезекииль призывает сынов Израилевых прекратить прикрываться этой пословицей; они тоже ответственные. Вместо этого пророк предлагает им обратиться к таким истинам, как «душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18:4) и «правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается» (Иез. 18:20).

Из всех библейских священиков наиболее полно рассматривает вопрос ответственности Павел в своем Послании к римлянам. Он утверждает, что Бог праведен и суд Его истинен (Рим. 2:2). Каждый

человек даст за себя отчет Богу (Рим. 14:12). Человечество склонно отвергать истину, заменяя ее ложью, и поклоняться сотворенным сущностям вместо Творца (Рим. 1:25). Израильтянам Бог дал Закон; это принесло им привилегии, но и повысило ответственность (Рим. 2:9). Израильтяне же неоднократно демонстрировали, что они отвергают Бога. Павел утверждает, что нет ни одного праведного; все согрешили и все лишены славы Божьей (Рим. 3:10, 23). Весь мир ответственен перед Богом (Рим. 3:19). Однако Бог раскрыл миру праведность, которая приходит через веру ко всем, принявшим Иисуса Христа (Рим. 3:22). Евреи, как и неевреи, должны признать свой грех и покаяться, уповая на то, что совершено Иисусом на кресте (Рим. 5:9).

Гленн Э. Шефер

ОТДЫХ *с.м.* ПОКОЙ

ОТКРОВЕНИЕ БОГА: ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ (REVELATION, IDEA OF)

Центральным вопросом религии является вопрос об откровении. Познаваем ли Бог? Раскрывал ли Он Себя? Если познаваем, если раскрывал, то как? В христианской вере этот вопрос идет бок о бок с вопросом о спасении: если наш Бог может быть познан, как мне прийти к Нему? Вопрос «Что можно познать о Боге?» превращается в вопрос «Как мне прийти к познанию Его — лично мне?» Разместить эти вопросы рядом — означает показать, насколько важен вопрос о познании Бога.

Что такое Откровение. Вся Библия, от ее начала и до конца, провозглашает, что Бог во все времена говорил. Постоянный рефрен «И сказал Бог» описывает, как Он вызвал существование вселенной и благословил Свое творение на жизнь. В главе Быт. 1 мы читаем Его наказ первым людям, затем в главе Быт. 2 — его особое указание о жизни в Едеме, в главе Быт. 3 узнаем об обнаружении Им греха и Его ответе на него, и всюду мы встречаемся с этим характерным самовыражением Бога *в речи*. И эта характерная особенность, проявляющаяся с первых глав Писания, повторяется с самыми разнообразными вариациями вплоть до книги Откровения. В законе, в пророках и исторических книгах мы встречаем слова Бога; как правило, при описании исторических деяний Бога используются знаки для выделения прямой речи. Неудивительно,

что христиане разделяют склонность апостолов употреблять выражение «Слово Божие» по отношению к Его Библии. Естественно, обилие цитат из божественной речи, усеивающих канонические тексты, наводит на мысль, что речь является той самой категорией, в рамках которой и следует трактовать общение Бога со Своими созданиями. Именно поэтому собственные библейские ссылки на то, что так говорит Бог, попадают в центр внимания, когда решается проблема достоверности Писания. Ведь религия Писания — это религия Бога, говорящего Слово, и стремление обеспечить преемственность современного христианства с религией библейских сообществ требует сходного понимания Бога как Божества, говорящего Слово, и сходного восприятия текстов, которые предназначались для фиксации этой божественной речи. Подобные соображения помогают приблизить наше восприятие и толкование Писания к той религиозной значимости и доктринальной непреложности библейских книг в изначальных библейских сообществах, которые достигают своей выраженной кульминации, когда к ветхозаветным писаниям обращается Сам Иисус, подавая христианам пример для их отношения как к Ветхому, так и к Новому Завету. А в Новом Завете мы встречаемся с двумя центрами притяжения — это Иисус, как ставшее плотью Слово Божье, и Бог, как собственно Бог, говорящий Слово, в точности записанное. Вместе взятые, упомянутые показатели образуют основу для использования Писания в качестве первоисточника учения о Писании, точно таким же образом, как Писание универсально применяется в Церкви в качестве первоисточника любого другого учения. Так возникает образец для понимания Бога библейской и христианской религии в качестве Бога, говорящего Слово.

Однако Бог не просто *говорит* Слово, по сути дела, Он *должен* его сказать. Ведь как иначе могли бы мы познать Бога? Для преодоления двойного барьера нашей тварности и нашего греха Он избрал раскрыть в откровении Себя и Свой замысел о спасении. Признать Священное Писание главным местонахождением такого откровения — еще не значит отрицать, что откровение встречается повсеместно. Христиане обычно различают общее откровение через творение и через совесть и особое спасительное откровение через Слово (Священ-

ное Писание), историю (деяния Божьи) и личность Иисуса Христа (воплощение). В девятнадцатом и двадцатом веке много богословских споров велось о сравнительной значимости этих разновидностей откровения. Евангелисты стремятся найти точку равновесия, строго согласующуюся с учением самого Писания. Большинство из них признает общее откровение, хотя отвергает допущение, будто бы оно способно дать достаточное основание для спасения. Они приветствуют новый подход, подчеркивающий то значение для откровения, которое присуще засвидетельствованным Писанием деяниям Бога, хотя никак не могут согласиться с предположением, что этот исторический аспект откровения следует раскрывать каким-либо иным путем, нежели через само Священное Писание — где в высказанных Богом откровениях содержится констатация и толкование этих событий. И они никак не могут принять на свой счет обвинения в том, что высокая оценка ими Писания каким-то образом умаляет или принижает роль личностного откровения Бога в воплотившемся Иисусе Христе — не в последнюю очередь потому, что эта историческая фигура опосредована для нас Священным Писанием, и там сказано, что Христос придавал большое значение откровениям в Ветхом Завете. Именно благодаря факту Его учения обнаруживаем мы аналогию между Воплощением и воплощением в Писании — Слово стало плотью, и это было слово Писания. Все Писание свидетельствует о Иисусе, в аспектах прошлого, настоящего и будущего.

Одна из причин, почему евангелисты сопротивляются попыткам выделить другие разновидности откровения в противовес Писанию, заключается в осознании ими роли Писания как главного средства проверки наших богословских тезисов, как надежного источника для нашего познания Бога, как сборника свидетельств и толкований библейской истории, как вместилища учения живого Иисуса Христа. Необходимость такого средства контроля становится очевидна при рассмотрении логики божественного откровения. Поскольку Бог не является частью того мира, который мы воспринимаем непосредственно, мы не способны изучать Его тем же способом, каким изучаем иные объекты человеческого познания. Существуют параллели между нашим исследованием Бога и научным иссле-

дованием Его мира, однако существуют и коренные отличия. Как мы уже отмечали, это означает, что пока Бог не раскроет Себя, Он останется скрыт от нас. И постольку, поскольку Бог раскрывает Себя, Он становится для нас доступен, либо схематически, в чертах общего откровения — как «вечная сила Его и Божество» (Пс. 18; Рим. 1:20), либо в конкретности и подробностях особого откровения в истории, в Писании, в Иисусе Христе. Однако из-за этого самого факта мы способны познать Его *только* под влиянием такого откровения; у нас нет других данных, с помощью которых мы могли бы получить доступ к такому откровению и толковать его. Из тех источников откровения, которые мы обсуждали, именно Писание предоставляет нам возможность для непрерывного познания его субъекта, его божественного автора. Мы должны еще отметить следующее. Стало модно противопоставлять деяния Бога в истории Его речам. Такое выделение роли деяний можно приветствовать как исправление прежнего перекоса. Однако оно может привести к перекосу иного рода, когда безмолвные деяния оказываются отрезаны от своего словесного истолкования. С учетом этого мы должны сказать, что Библия есть не просто записи и толкование могущественных деяний Бога в истории, но и сама по себе — с учетом более чем тысячелетней истории ее создания — занимает не последнее место среди этих могущественных деяний, будучи верным свидетельством о наиболее частых из всех этих деяний, о речах Бога. И в качестве книги, которая является высшим свидетельством о Иисусе и содержит Его учение, которая написана под влиянием Его Духа, говорившего «в пророках» (Евр. 1:1), и которая сегодня озаряет светом этого Духа тех, кто ее читает, проповедует и изучает с богословских позиций, — она служит лучшим руководством от «начальника и совершителя веры» (Евр. 12:2) для Его Церкви.

Более того, те, кто пытается хоть как-то принизить такую авторитетность Писания, сами подрывают свою позицию. Ведь каждая ссылка на Священное Писание, как источник богословской авторитетности, влечет за собой повышение авторитетности целого; этого обширного собрания текстов, являющегося, по сути, единым, чрезвычайно сложным текстом, трудом единого Святого Духа Божьего.

Библейское богословие Бога, говорящего Слово. Божественные речи занимают в Писании центральное место, как в самих текстах, так и в истории, о которой они свидетельствуют. Изобилием речей Бога в канонических текстах как раз и может объясняться отсутствие внимания к этому чрезвычайно примечательному факту, который, несомненно, является одним из самых очевидных феноменов в каноне. Разнообразие форм, в которых появляется божественная речь (от надписей на стене дворца Вальтасара до известной пророческой формулы «так говорит Господь» и сверхъестественных речений ослицы Валаама), не должно затушевывать то, насколько она обычна в Библии. Божественная речь образует весьма конкретный контекст для общего библейского положения о том, что в Библии представлена *раскрытая Богом* религия.

Хотя само Писание свидетельствует о том, что существуют и другие формы, предназначенные для совершения Божьего откровения, прямая божественная речь одновременно является главным из этих средств и служит образцом для всех них. Можно привести два простых примера из Псалтири. В начале Пс. 18 мы читаем, что «небеса проповедуют славу Божию... день дню передает речь» (Пс. 18:2-3). А на протяжении Пс. 28 неоднократно говорится, что *глас Господа* слышится при великих событиях в природе. В обоих случаях откровение Бога в природе представлено как Его речь. Существуют поразительные иллюстрации как для готовности Ветхого Завета признать общее откровение, так и для всеобъемлющего значения откровения через речь Бога. Они предполагают, что нам следует проявлять осторожность при противопоставлении невербальных моделей откровения откровению через слово и речь, поскольку такой противоположности на самом деле не существует. И они поощряют нас в изучении часто встречающихся в Писании свидетельств о словах Бога, благодаря которым можно выявить несколько разновидностей божественной речи.

1. Речи актов творения в главе Быт. 1 непосредственны и очевидны. Уже в третьем стихе Библии мы впервые читаем слова «и сказал Бог», которые предшествуют каждой стадии творения. Это первый пример откровения, выражающегося в речи, с помощью которой Творец распоряжается Своей пространственно-временной вселенной с

самого начала ее сотворенного существования; «славьте Господа... ибо слово Господне право» (Пс. 32:2, 4), как указывает нам гимн; и в ответ на это первое слово Творца к творению «открылись основания вселенной от грозного гласа Твоего, Господи» (Пс. 17:16). Если мы остановимся и спросим себя, в каком виде мы должны представлять себе описанные события, и заключим, что они выше нашего понимания, коль скоро мыслятся как речь, то мы, тем не менее, увидим, что и здесь фундаментальнейшей категорией божественного откровения остается речь — даже при обращении к безличностному творению. Если в Пс. 18 и Пс. 28 речью моделируется невербальное свидетельство о Боге в сотворенном миропорядке, здесь речь представляет собой модель божественного обращения к самому творению. Как при сотворении мира, так и при провиденциальном поддержании его существования, Бог распоряжается всем с помощью Своего могущественного слова.

2. Сразу же вслед за этими словами, сказанными для послушной, однако безличностной вселенной, в Быт. 1:28 мы встречаемся с первыми словами, обращенными к сотворенным Богом людям: «плодитесь и размножайтесь». И далее, когда космогония сужается до измерения Едема, мы читаем об указаниях Господа Бога, данных Адаму относительно деревьев в саду — какие плоды есть, а какие нет (Быт. 2:16-17). Через одну главу следующее высказывание Бога — «где ты?» (Быт. 3:9) — представляет собой первую реплику в продолжительном разговоре, во время которого был вскрыт грех, и возведены его последствия для Адама, Евы, змея и всего мира. Так дело идет и дальше, в Писании отмечен диалог Бога с Каином, а затем долгие беседы с Ноем, позже — с Авраамом и другими патриархами.

3. Затем появляется Моисей. За его многословными беседами с Богом следует откровение Закона, это наиболее обширный и наиболее формальный пример Божьей речи в Священном Писании, который составляет для нас — в десяти заповедях, но также и во всех пространных установлениях закона Моисеева — парадигму, образец божественной речи, выражающейся в письменном виде — или, точнее говоря, воплощающейся в писаниях.

4. Как было в случае закона, так есть и в случае пророков — форма изменяется, но пространная речь от первого лица, данная

как бы из уст Бога, составляет главное содержание пророческих книг.

5. В Новом Завете можно обнаружить несколько различных вариантов, однако в основе его лежат четыре евангелия, главным содержанием которых является учение Иисуса. Поскольку Он с самого начала предстает перед нами в качестве воплотившегося Бога, Его учение приводит к кульминации библейское свидетельство о Боге, говорящем Слово — как свидетельство о воплощении Слова, о Боге, «говорившем... в пророках» (Евр. 1:1) и говорящем теперь напрямую. В самом деле, мы можем сказать больше — наше понимание богодухновенности Священного Писания замечательно проясняется благодаря этому феномену, когда говорящий Слово Бог приобретает плоть и, следовательно, существующие в буквальном смысле голосовые связи. Здесь мы обнаруживаем ключ к аналогии воплощений — между Словом, ставшим плотью, и Словом, воплотившемся в Писании. Параллельные точки притяжения Закона и Евангелия — в данных Моисею установлениях и в человеческой речи Иисуса Христа — служат живой иллюстрацией и средством проверки для путей вдохновения посредников и характера откровения, когда подлинные слова Бога предстают также в виде устной и письменной речи человеческих существ.

Один из возникающих здесь вопросов — соотношение между доступным нам текстом (относительно которого, с учетом его долгой истории, имеется множество сомнений, пусть и незначительных) и текстом, к которому должны применяться наши библиологические формулировки. Общепринятый и разумный ответ заключается в том, что нужно сосредоточиться на «оригинальных» текстах, на написанных рукой человека автографах священнописателей. Эта проблема более сложна в случае документов со многими авторами и со многими редакциями, происходят ли такие документы от одного автора, который по-разному использовал свой материал (как это могло быть с некоторыми пророками), или же представляют собой сборник произведений различных авторов (как Псалтирь). Проблема сводится к вопросу об установлении специфической *авторитетности канона*, и мы неизбежно окажемся втянуты в сложные исторические и теоретические дискуссии о процессе становления канона. И сно-

ва, наше самоотождествление с древними сообществами верующих в общеканоническом послушании является одновременно нашей целью и средством для разрешения наших сомнений.

Нет нужды говорить, что высказанные соображения не избавляют богословов от необходимости обращаться к множеству проблем толкования, возникающих в связи с любым древним текстом, а следовательно — и в связи с текстами, входящими в канон. Напротив, наши соображения подчеркивают, что решение подобных проблем должно производиться весьма энергично, как это и требуется для того, чтобы канонический текст был воспринят правильно. Однако сказанное помогает понять значимость традиционных представлений о христианском Боге, как Боге, говорящем Слово, и соответствующего толкования Священного Писания как вместилища высказанного Им откровения. Тем самым подчеркивается ведущая роль Священного Писания в богословском формировании Церкви и подводится ясная и логически последовательная основа под зачастую (все еще) сумбурное использование Писания при обосновании богословских положений в различных течениях современного богословия. Коль скоро задачей евангельского богословия является понимание Бога в согласии с Его собственной сущностью, с тем, как Он раскрыл Себя — подобно тому, как обязанностью древних израильтян было привести свое поклонение Богу в согласие с Его откровением через Моисея — тогда евангельское богословие должно быть приведено в согласие с тем, что «сказано в Писании».

Найджел М. де С. Камерон

См. также: БИБЛИЯ: БОГОДУХОВЕННОСТЬ.

Литература: D. McDonald, *Ideas of Revelation*; P. Helm, *The Divine Revelation*; C. F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*; L. Morris, *I Believe in Revelation*; B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*.

ОТКРОВЕНИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ (REVELATION, THEOLOGY OF)

Богословие книги Откровение находится в основном русле христианской мысли первого столетия, так как предполагает, в согласии с другими новозаветными книгами, весть о распятии и воскресшем Христе (Отк. 1:18; 2:8; 11:8), двухстадийную эсхатологию, в которой Христос в настоящее время восседает на небесном престоле (Отк. 3:21; 5; 12:5, 10) и вернется, чтобы распространить правление Бога на всю землю

(Отк. 2:27; 11:15), а также существование Церкви, в которой бывшие язычники разделяют с Израилем прерогативы завета (Отк. 5:9-10; ср. Исх. 19:6). Отличительные особенности книги обусловлены тем кризисом, который вызвал ее создание.

Богословие для гонимой Церкви. Книга Откровения написана находящимся в изгнании Иоанном (Отк. 1:1) как циркулярное послание для церквей в Малой Азии (Отк. 1:4) во время правления Домициана, когда усиливающиеся гонения уже привели по меньшей мере к одному случаю мученичества в Пергаме (Отк. 2:12-13), что предвещало худшее будущее. Пергам был одним из региональных центров, через которые насаждался имперский культ. Когда посвященный Домициану храм открылся на западной стороне рынка в Ефесе, главном городе Малой Азии и первом из упомянутых в послании Иоанна церквям, другие города этой римской провинции откликнулись на поданный пример волной всенародного усердия. Христиан, преданных своими врагами из числа иудеев (Отк. 2:9; 3:9), пользующихся привилегией не участвовать в таком поклонении, принуждали присоединиться к чествованию римского императора в качестве бога; отказ грозил им смертной казнью. Выбор лежал между кесарем и Христом. От начала и до конца книга Откровения выражает призыв к терпению. Значительный элемент прорицательства, присутствующий в книге, служит для поддержания этого духа — немаловажное обстоятельство для ее взвешенного толкования.

Литературная структура как средство выражения богословия. Любой синтез богословия книги Откровения основывается на соображениях относительно ее литературной структуры. Помимо эпистолярных составляющих (Отк. 1; 22:6-21), наиболее очевидным представляется деление на послания церквям (Отк. 2 — 3) и видения (Отк. 4:1 — 22:5), где каждый из разделов начинается с того, что раздается громкий голос, «как бы трубный» (Отк. 1:10; 4:1). Суть книги изложена в посланиях сравнительно простым языком.

О делении видений на две части свидетельствует тематическое различие между главами Отк. 6 — 11 и Отк. 12 — 22, а также формальное разбиение на две книги пророчеств (Отк. 5:1-9; 10:2-11). На то, что стихами Отк. 11:15-19 отмечен рубеж, за которым начинается уже второе пророчество,

указывается в тексте о раскрытии второй книжки (Отк. 10:7, 11). Более мелкие подразделения выявляются благодаря сложной системе рефренов (например, Отк. 8:5; 11:19; 16:18 после пронумерованных печатей, труб и чаш соответственно, или Отк. 19:9; 21:5; 22:6 после текстов о Вавилоне, драконе/звере и Иерусалиме соответственно) и антипараллелизму формы или содержания (например, Отк. 17:1-3 против Отк. 21:9-10 при противопоставлении Вавилона и Иерусалима). Все подразделы объединяются с помощью узорчатого переплетения предвосхищающих и обратных ссылок (например, многие фразы из глав Отк. 2 — 3 упоминаются в главах Отк. 21 — 22, мотивы в Отк. 11:1-13 предвосхищают главы Отк. 12 — 20, чаши в главе Отк. 16 соответствуют печатям и трубам в главах Отк. 6 — 11). Повторы встроены в макроструктуру книги, по всей видимости, для того, чтобы подчеркнуть истинность и насущность ее содержания (ср. Быт. 41:32).

В начале или незадолго до начала каждого из основных разделов встречается высказывание о царствовании Христа, победившего смерть (Отк. 1:13-18; 5:6-14; 12:1-11). Этот литературный факт указывает на главное предназначение книги — провозгласить, что страдания Церкви закончатся победой Агнца.

Соотношение настоящего и будущего. Мы должны считать с тем, что данной книге присущ изощренный символизм. Во вводном стихе говорится о намерении «показать» и «возвестить» (*deiknynai, semainein*, Отк. 1:1). В других местах мы встречаем термин *тайна* в значении «символика» (Отк. 1:20; 17:5, 7), аллегорические названия (*pneumatikos*, Отк. 11:8), предложение имеющему мудрость применить свой ум (Отк. 13:18; 17:19) и конкретные пояснительные толкования, смысл каждого из которых является переносным (Отк. 1:20; 4:5; 5:6, 8; 7:13-14; 11:3-4; 14:3-4; 16:13-14; 17:9, 10, 11, 12, 15, 18; 19:8; 20:4-5, 14). Однако тот факт, что языку книги свойственен оттенок прорицательства, иногда приобретающего чрезвычайно причудливый характер, лежит на поверхности. Типология, аллегория и миф служили признанными выразительными средствами библейского пророчества и его преемницы, иудейской апокалиптики; Иоанн сознательно держится в главном русле этой традиции (Отк. 1:3; 10:11; 22:).

Фигуральным выражениям может соответствовать несколько смысловых уровней. Ключевой стих (Отк. 1:19) предполагает, что символика данной книги может относиться к людям и событиям в дни Иоанна (например, главы Отк. 1 — 3 в целом), либо ко времени конца (например, трубы и чаши; финальные события в Отк. 20:7 — 22:5), а возможно, и к тому, и другому вместе.

Даже предсказания не прямолинейны. Трудно сказать, до какой степени описание труб (Отк. 8:6 — 9:21; 11:15-19) и чаш (Отк. 15:5 — 16:21) связано с казнями египетскими как прототипами для тех или иных знаков, которые Бог пошлет перед последним исходом (ср. Лк. 21:25-26). Новый Иерусалим в форме куба (Отк. 21:16) — очевидно, не город в буквальном смысле — имеет своим прототипом внутреннее святилище храма (3 Цар. 6:20), место, где непосредственно присутствует Бог.

Только что рассмотренная разновидность типологии такова, что реалии будущего описываются через систему прототипов, заимствованных из прошлого. Иоанн использует также обращенную типологию, в которой на события и людей его времени указывают образы, заимствованные из будущего. Например, в злободневном предостережении Христа для некоторых верующих в Пергаме используется тот эсхатологический образ, что Он придет и сразится с ними мечом уст Своих (Отк. 2:12, 16; ср. Отк. 19:15, 21; Ис. 49:2). Иоанн явным образом отождествляет великую блудницу с Римом его дней, знаменитым своими «семью холмами» (Отк. 17:9 {синод. семь «гор»}, 18), а зверя — с чередой императоров (Отк. 17:10), хотя позднее изображает участь блудницы и зверя в космическом масштабе, в палитре апокалиптических цветов (Отк. 19:1-8, 11-21). Иоанн таким образом делает императора как бы карикатурой грядущего антихриста. Разумеется, император не в большей степени был окончательным антихристом, нежели сражение Господа с «державшимися учения Николаитов» в Пергаме было вторым пришествием. Однако, коль скоро те самые духовные силы, которые должны проявиться в будущем, действуют уже сейчас (ср. 1 Ин. 2:18; 2 Фес. 2:7), обе метафоры вполне прозрачны. Для обращенной типологии существует достаточно прецедентов в Ветхом Завете (например, сравни подчеркнутые подробности страданий Давида в Пс. 21:15-19 с распятием Христа

или отметить употребление Исаией выражения «день Господень» для падения Вавилонского царства — Ис. 13:6 и Ис. 13:1). Коль скоро мы осознаем наличие этого феномена в материалах раздела видений, где главным персонажем выступает зверь (Отк. 11:1-13; 12 — 14; Отк. 17:1 — 20:6), наше толкование будет следовать собственным подсказкам священнописателя и не упустит из виду то значение, которое книга имела для своих первоначальных слушателей. Только таким образом способны мы полностью оценить ее эсхатологическое содержание и ее смысл в качестве немедленно исполняющихся пророчеств (Отк. 1:3; 2:16; 3:11; 22:7, 10, 12, 20).

Суверенный Бог, Христос и Дух. В утешение гонимым христианам указано на образ Бога, Который восседает на престоле (Отк. 4:2-6, 9-10; 6:16; 12:5; 20:11-12; 22:1, 3), Который царствует вечно (Отк. 1:4, 8; 4:8-10; 21:6) и над всею вселенной (*pantokratōr*, «Вседержитель», девять раз в книге Откровения и только однажды во всем остальном Новом Завете (2 Кор. 6:18). Бог в данной книге никогда не выступает непосредственным участником тех коллизий, которые разыгрываются там, внизу. Всемирный дуализм, в котором добро и зло борются на равных, здесь не встречается. Замысел Божий, запечатленный в двух книгах, предусматривает нынешние гонения на Церковь, и не подвергается из-за них сомнению.

Иисус Христос восседает вместе с Богом на едином Божьем престоле (Отк. 3:21; 12:5; 22:1, 3), разделяет Божьи атрибуты вечности (Отк. 1:17; 2:8; 22:13) и приемлет поклонение (Отк. 5:8-14; 7:9-10), которого достоин один только Бог (Отк. 15:4). Христианское меньшинство в Азии, окруженное язычниками, почитавшими императора наравне с прочими богами, должно было увидеть во многих наполняющих книгу сценах поклонения Богу убедительное напоминание об истинном положении дел на небесах. Наиболее характерным образом Христа является образ Агнца (Отк. 5; 7:14; 12:11; 13:8), некогда закланного, а ныне имеющего семь рогов, свидетельствующих о полноте власти (Отк. 5:6). Он владычествует над царями земными (Отк. 1:5; 17:14; 19:16). Книга Откровения выделяется среди других книг Нового Завета своим уникальным видением Христа в Его нынешнем

положении после прославления (Отк. 1:13-16; 5; 19:11-16).

Дух (священнописатель не употребляет выражение «Святой Дух») не упоминается во многих местах, в которых встречаются Бог вместе с Христом (Отк. 5:13; 6:16; 7:10; 11:15; 12:10; 14:4; 20:6; 21:22, 23; 22:1, 3), однако появляется в виде семи духов, находящихся перед Божиим престолом (Отк. 1:4; 4:5) и служащих посланниками Агнца по всей земле (Отк. 3:1; 5:6). Чаще всего Дух ассоциируется с пророческим откровением.

Противники. Против Бога, против Его истинно божественного Царя и против Его пророческого Духа выступает троица, состоящая из дракона, зверя и лжепророка (Отк. 16:13). Наиболее полно описан зверь. В противовес кроткому Агнцу он представляет собой уродливую помесь устрашающих диких животных (Отк. 13:2; ср. Дан. 7:4-6). Он тоже был исцелен от смертельной раны, имитируя тем самым Распятого (Отк. 13:3, 12, 14; 17:8, 11). Вместо семи рогов Агнца у него насчитывается семь чудовищных голов и десять рогов, с десятью диадами на рогах, в хулу Агнцу (Отк. 13:1; 17:3, 7). Он претендует на всемирное господство (Отк. 13:7-8; 17:8) и получает поклонение. Таким образом, император является пародией на Христа. Практика обезглавливания за отказ поклоняться кесарю (Отк. 20:4) изображается в виде войны против Христа и святых (Отк. 11:7; 13:7; 16:14, 16; 17:14; 19:19).

Дракон имеет те же самые атрибуты, что и зверь, включая диады на его многочисленных головах, придающие ему надменный вид (ср. Отк. 12:3 с Отк. 13:1), и действует через зверя и заодно с ним (Отк. 12:17 — 13:2; Отк. 13:4; 16:13-14). Он представляет сатану (Отк. 12:9; 20:2, 7), но не простым образом. В основе надменности императора лежит сатанинское внушение, подобно тому как Бог, будучи верховным владыкой, осуществляет Свою волю через Христа, Своего представителя и посредника. Дракон, как и зверь, свиреп (Отк. 12:4) и ведет брань со святыми (Отк. 12:17; 20:7-9).

Лжепророк (Отк. 13:11-18) почти наверняка символизирует должностных лиц государственного культа. В провинциях они проводили религиозно-политические церемонии в честь императора с поклонением его статуям, которые стояли в храмах или на площадях большинства городов. Со вре-

мен императора Гая они владели методами, позволявшими им для пропаганды совершать чудеса с огнем и речами, подобные тому, что описываются в Отк. 13:13-15. Согласно Иоанну, вся их деятельность была мошенничеством.

Церковь во враждебном мире. В Откровении, как и в четвертом Евангелии, род человеческий разделяется на тех, кто Христов, и на остальных. Народ нового Иерусалима сохраняет себя в чистоте, чтобы предстать непорочной невестой Агнца (Отк. 14:1-5; 19:7-9; 21:9 — 22:5). В противоположность этому Рим, упомянутый под именем Вавилона, блудодействует вслед за императором и делает себя блудницей в угоду его желаниям, соблазняя все народы (Отк. 14:8; 17:1-7, 9, 15-18; 18). Эти образы напоминают метафору ветхозаветных пророков о супружеской неверности, символизирующей идолопоклонство. У каждой из групп на челе есть свой опознавательный знак: начертание или имя зверя (Отк. 13:16-17), либо Агнца (Отк. 14:1).

Нетвердые церкви подвергнутся очищению, если не покаются (Отк. 2 — 3, за исключением Смирнской и Филadelphийской). Вообще говоря, призывы к очищению концентрируются в посланиях к церквям, но встречаются и в других разделах книги (Отк. 7:13-14; 16:15; 18:4-5; 19:8; 22:11, 14-15). Среди конкретных искушений, упомянутых в посланиях — употребление в пищу идоложертвенной еды и блудодейство (Отк. 2:14, 20). В других местах слушатели предостерегаются, помимо прочего, от идолопоклонства (Отк. 9:20; 21:8) и лживости (Отк. 14:5; 21:8, 27), напоминания вполне уместны, когда христиан принуждали поклоняться изображениям кесаря.

Жизнь и мученичество. Как и в четвертом Евангелии, доминирующим сотериологическим термином является «жизнь». В книге сравнительно мало говорится о предложении жизни даром (Отк. 21:6; 22:17), видимо потому, что слушатели Иоанна нуждались в призыве не к приобретению духовной жизни, а к неотступности в ней. Глагол «верить» (*pisteuō*), частый в Евангелии от Иоанна, здесь отсутствует; прилагательное «верный» (*pistos*), которого недостает (в этом смысле) в Евангелии, встречается в книге Откровения восемь раз. Соответственно, основное значение придается делам веры (например, Отк. 2:23; 14:13; 20:13; 22:12). Различные блага спасения

предназначаются «побеждающему» в нравственной и духовной битве (Отк. 2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21; 21:7, отражено словоупотребление из 1 Послания Иоанна (1 Ин. 2:13-14; 4:4; 5:4-5). Нет обещания жизни, за исключением тех, кто не покорится зверю (Отк. 20:4-6); поклоняющихся зверю ждут вечные муки (Отк. 14:9-11).

Уникальным вкладом книги Откровения является ее обширная мартирология (учение о мучениках). Первым мучеником был Иисус (Отк. 1:5; 3:14), и благодаря Своей смерти и воскресению Он может обещать жизнь тем, кто подобно Ему был верен до самой смерти от рук римлян (Отк. 2:8, 10; 11:7-13). Для некоторых людей мученичество предназначено Богом (Отк. 6:11; 13:9-10). Трубы отчасти являются Божьим ответом на их вопль об отмщении (Отк. 6:9-10; 8:1-6), как и те казни суда Божьего, которые завершают книгу: над человечеством (Отк. 16:5-7); над Вавилоном (Отк. 17:5; 18:24 — 19:2) и над троицей зла (Отк. 19:19-21; 20:9-10). Далекие от недостойной христиан мстительности, которую кое-кто в них усматривает, эти тексты обещают жертвам последней несправедливости, что Бог исправит совершенное по отношению к ним зло. В изобилии встречаются обетования утешения для мучеников: им принадлежат всевозможные благословения грядущего века (Отк. 7:9-17); они будут жить (Отк. 11:11-12); их ждет успокоение; Бог вспомнит дела их (Отк. 14:12-13).

Как бы ни толковать текст о тысячелетнем царстве, он, бесспорно, важен для данной темы и составляет венец мартирологии в книге Откровения. Обрамленный описаниями последнего Божьего суда над гонителями (Отк. 19:19-21; 20:7-10), он разворачивается перед взором тех, кому угрожают мучения (Отк. 20:4), перспективу жизни и славы вместе с водарившимся Христом, сводя воедино зримые образы других обетований (Отк. 2:11; 3:21; 5:10; 7:15; 11:11-12). Предназначение этого текста — придать святым сил для их испытаний.

Богословие истории. Торжество Церкви гарантируется тем двойственным фактом, что Агнец «победил» (аорист прошедшего времени, Отк. 5:5, ср. Отк. 3:21) и «победит» (будущее время, Отк. 17:14) своих врагов.

Спираль зла совершит еще не один виток, прежде чем окончится. Зверь пришел (возможно, в лице Нерона, который был первым римским императором, преследовав-

шим христиан), сошел в бездну (перерыв в гонениях на несколько десятилетий) и скоро придет опять (возможно, в лице Домициана, как *Nero redivivus*, воскресший Нерон, Отк. 11:7; 17:8, 11). Эта же история повторяется в более грандиозном масштабе: сатана, действующий через римского императора (символика дракона), будет укрошен, но затем выйдет из бездны прельщать Гога (Отк. 20:1-3, 7-10). Гонения на Церковь должны прекратиться, замереть, и снова поднять голову — возможно, неоднократно — прежде чем наступит самый конец. И все же Бог сохранит живую Церковь (Отк. 11:1; 12:1-6, 13-15; 20:9).

Сходным образом удваиваются финальные события. В Отк. 19:17 — 20:6 мы видим, как Христос ведет небесное воинство, чтобы изгнать с земли зверя и дракона, воскресить мучеников и (по-видимому) дать им престолы и власть судить вместе с Собою. Через тысячу лет будет вторая всемирная битва, еще одно воскресение и новое возведение на престолы суда (Отк. 20:7-15). В самом деле, практически для всего, что имеет произойти после тысячелетнего царства, найдется какое-либо соответствие в предшествующую эпоху. Даже косвенное обращение к пророчеству Иезекииля о Гоге происходит не только в конце, что было бы естественно (Отк. 20:7-9), но и до тысячелетнего царства (Отк. 19:17-18; ср. Иез. 39:17-20). Как представляется, Иоанн предвидит две череды последних событий, с долгим промежутком между ними. Либо он ожидает буквального исполнения обоих пророчеств — что подразумевало бы некую разновидность хилиазма, учения о тысячелетнем царстве, — либо же первая череда, где победа Христа одерживается над зверем и драконом, которых Иоанн отождествлял с римскими имперскими властями своего времени, является, подобно параллельной метафоре войны в предыдущих видениях, лишь еще одним смелым переносом эсхатологических образов на события, происходившие вскоре после того, как была написана книга.

Эсхатология. Если мы примем во внимание сложную литературную структуру книги и используем содержащиеся в ее апокалиптической системе прототипы сведения о подразумеваемой Иоанном схеме собственно эсхатологии, то мы сможем, руководствуясь более систематическим изложением эсхатологии в Новом Завете (например, Мк. 13; 2 Фес. 2), выстроить по книге

Откровения простую последовательность событий. После вала природных бедствий (Отк. 6:1-11) последует короткий период (Отк. 2:10; 11:2-3; 12:6, 12, 14; 13:5; 17:10; 20:3), когда антихрист будет властвовать и вредить Божьему народу (Отк. 11:7; 12:13 — 14:5; само слово *антихрист*, однако, в книге Откровения не встречается). Знаки Божьего гнева (Отк. 6:12-17; трубы, чаши) предвостоят возвращение Христа для низвержения врагов Бога (Отк. 2:27; 14:14-20; 19:17-21), за чем последует всеобщее воскресение и суд (Отк. 11:18; 20:11-15), а далее вечное царство Бога и Христа (Отк. 11:15; 21 — 22). Большую часть этих элементов можно встретить в их последовательно-сти в тексте о грядущем (Отк. 20:7 — 21:8).

Другие вопросы, такие как продолжительность периода бедствий, срок пришествия Христа относительно этого периода и сущность тысячелетнего царства мучеников, все еще служат предметом споров между различными школами библеистов.

Книга Откровения добавляет мало существенного к тому, что сказано об эсхатологии в других книгах Нового Завета. Иоанн, вероятно, придерживался общепринятых представлений, однако видел в них источник образов для иллюстрации текущего положения дел, соткав из них литературный узор, служащий его главному намерению — ободрить Церковь.

Пол Эндрю Рейнбоу

См. также: АПОКАЛИПТИКА; ГОНЕНИЯ; ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА.

Литература: P. Barnett, *JSNT* 35 (1989): 111-20; G. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*; A. Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*; E. Fiorenza, *The New Testament and Its Modern Interpreters*, pp. 407-27; D. Guthrie, *The Relevance of John's Apocalypse*; C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*; S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*; S. J. Scherrer, *JBL* 103 (1984): 599-610; L. L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*.

ОТПАДЕНИЕ, ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО (BACKSLIDING)

Состояние, которое возникает в результате духовной апатии или безразличия к делам Бога и в силу которого отдельный человек или группа не исполняют обязательств придерживаться вероучения и заповедей Бога, взятых при вступлении в завет. Отступничество включает в себя отход от добросовестного исповедания веры и от моральных норм, предписанных Библией для народа Божьего. В зависимости от глубины забвения

Бога и Его заповедей духовное своеволие может доходить до отчуждения и ухода от Бога и Божьего народа. В случаях вероотступничества, когда человек отталкивает от себя Божью благодать, отрекаясь от благословений завета, он лишается возможности покаяться в грехах: у него остается лишь клеймо, обязующее его предстать пред Богом в день суда (Евр. 6:4-6; 10:26-31).

В связи с грехом отступничества возникает важный богословский вопрос, касающийся соотношения между верой и неотступностью. Как должны мы понимать духовное состояние истинных детей Божьих в случаях временного отпадения? Может ли тот, кто соединился со Христом (то есть тот, кто возрожден Богом и через веру оправдан по благодати), снова подпасть под власть греха? В богословии кальвинизма спасенный по благодати грешник раз и навсегда освобождается от кабалы греха. Следовательно, для такого (избранного) индивида отпадение не приводит к отлучению от благодати, в результате которого человек снова попал бы под власть греха. Однако когда бывший последователь Христа отрекается от христианской веры и поведения, то, значит, он не принадлежал к числу истинных детей Бога и потому не был среди избранных Бога. Каждый, кто пришел в этот мир, на своем жизненном опыте знакомится с намерением Бога спасти избранных и осудить нечестивых, которые останутся пребывать под гневом Бога (Ин. 3:18-21, 36; 5:24-29). История есть процесс разделения двух ветвей: семени жены и семени змея (Быт. 3:15).

Распространенность и серьезность случаев отпадения среди богоизбранного народа красочно описана в хронике общественной жизни Израйля в Моисееву эпоху истории спасения. Дом Израйля был виновен в совершении греха отступничества во множестве случаев. В речах Езекии из книги Паралипоменон подчеркивается, что вся история Израйля была долгим периодом непокорства. «Ибо отцы наши поступали незаконно, и делали неугодное в очах Господа, Бога нашего, и оставили Его, и отвратили они лица свои от жилища Господня, и оборотились спиной» (2 Пар. 29:6; ср. 2 Пар. 36:14). Причиной отпадения Израйля было его непреходящее упрямство. Снова и снова пророки обличали своеволие и неверность Израйля. Как представители выраженного в завете закона Божьего среди народа упор-

ного и жестоковыйного, пророки умоляли Израиль раскаяться в грехах и вернуться к Богу в истинной вере и праведности. Не вняв предостережениям, Израиль испытал на себе полноту божественного неудовольствия и забвения во времена переселения в Вавилон и плена. Осия особенно образно описывает Израиль как народ блудодействующий (Ос. 2:5; 4:12; 5:7; 9:1). Грехи прелюбодеяния и половой распущенности, характеризующие духовное состояние, уводят его от Бога, заставляют отпасть от веры. Вместо того чтобы обратить свою жизнь и благословение завета на дела во славу Бога, Израиль оскверняет Его имя и дела. «Они же, подобно Адаму, нарушили завет и там изменили Мне» (Ос. 6:7).

Отпадение Израиля было одновременно божественным наказанием и приговором за грех (Иер. 2:19). Только милосердие и сочувствие Яхве могли восстановить благополучие Израиля (Иер. 3:22; 14:7). Однако возвращение Израиля из плена требовало заключения нового и лучшего завета, такого, который нельзя было бы нарушить (Иер. 31:22-24). Благодаря божественному очищению Израиль снова станет народом Бога (Ос. 2:23). «И не будут уже осквернять себя идолами своими и мерзостями своими и всякими пороками своими, и освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили, и очищу их, и будут Моим народом, и Я буду их Богом» (Иез. 37:23).

Израиль служит для нас примером. В учении Христа и Его апостолов Божий народ призывается к постоянству в праведности и святости, чтобы ему не подпасть под божественное осуждение. Грех вероотступничества реален для исповедующих завет. Соответственно, Ангел Ефесской церкви предостерегает тех, кто оставил свою первую любовь: «Вспомни, откуда ты ниспал, и покайся, и твори прежние дела» (Отк. 2:5). Святые должны проявлять постоянство в исполнении воли Бога, помнить завет, который Он заключил с ними через Сына Своего Иисуса Христа. Благодать устояния в вере — это один из даров, полученных благодаря искупительной жертве Христа за человеческие грехи. А потому наш Господь указывает: «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего... Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюду заповеди Отца Моего и пребываю в Его люб-

ви» (Ин. 15:5, 10). Исцеление от отпадения можно найти в бесконечной любви и милости Бога, остающегося верным Своему обетованию благодати в Иисусе Христе, праведность и спасение Которого доступны нам благодаря истинной вере и покаянию.

Марк У. Карлберг

См. также: отступничество; отрицание; освящение.

Литература: A. A. Hoekema, *Saved by Grace*; J. Murray, *Redemption: Accomplished and Applied*; B. B. Warfield, *The Plan of Salvation*.

ОТРАДА, ВРЕМЕНА ОТРАДЫ (REFRESHING, TIMES OF)

Ужас и изумление толпы в храме при виде хромого нищего, исцеленного во имя Иисуса Христа из Назарета (Деян. 3:10-11), побудили Петра произнести проповедь из двух частей, в которой он указал в качестве источника чудесной силы Иисуса (Деян. 3:12-16) и подтвердил, что люди, убившие Божиего Мессию, действовали по неведению (Деян. 3:17-26). Во вторую часть проповеди вошло предложение слушателям покаяться и обратиться к Богу, чтобы загладили их грехи и чтобы от лица Господа пришли времена отрады.

На связь между покаянием и прощением грехов указано также в первой проповеди Петра (Деян. 2:38), однако здесь соответствующим обетованием является дар Святого Духа (Деян. 2:38). То, что времена отрады (во множественном числе, *kairoi anapsuchōs*) включают в себя дар Святого Духа и имеют при этом более общий эсхатологический смысл, подразумевается в дополнительном указании Петра на то, что Мессия вернется только тогда, когда наступят эти времена (Деян. 3:20). Однако их отличие от событий второго пришествия явствует из дальнейших слов Петра о том, что это времена «совершения всего» (*chronoi apokatastaseōs*, Деян. 3:21).

Хотя выражение «времена отрады» встречается в Новом Завете только в этом месте, существительное «времена» (*kairoi*) употребляется Иисусом вместе со словом *сроки/даты* (*chronoi*) в Деян. 1:7 при указании на особый аспект владычества Его Отца в связи с вопросом о восстановлении царства Израилью и с обязанностью учеников свидетельствовать для всех народов силою Святого Духа. Исходя из корневого значения слова *отрада* (освежение ветром, дуновением прохлады) и соотнося его с производным значением «укрепления, прида-

ния сил», данное выражение можно тогда истолковать как век окончательного спасения, который наступит в итоге покаяния и прощения грехов. Этот век, с его потенциалом перемен и обновления, рассматривается, таким образом, как время исполнения пророческих обетований о том, что произойдет, когда люди предстанут перед лицом Бога, и как предвосхищение того окончательного момента, когда Бог все соделает новым.

Герберт Л. Шварц

См. также: ВЕК; ЦАРСТВИЕ БОЖИЕ; ОБНОВЛЕНИЕ; ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА.

ОТРАСЛЬ см. ВЕТВЬ

ОТРИЦАНИЕ, ОТРЕЧЕНИЕ, ОТВЕРЖЕНИЕ (DENIAL)

Решение придерживаться лжи, когда человек знает, что есть истина; отказ от себя в самозабвенном посвящении себя Христу и в служении Его Царству. Последнее значение слова связано с благочестивым стремлением к истинной вере и чистоте. Христианская духовность является плодом освящающих свершений Духа в жизни каждого верующего. Эта внутренняя работа духовного преображения представляет собой разительный контраст с внешней приверженностью этическим и нравственным стандартам библейского христианства и с теми обычаями, которые относятся к так называемому христианскому аскетизму (Рим. 12:1-2; Кол. 2:20-23). Самоотречение является итогом и сущностью призыва Христа к истинному ученичеству в виде ежедневного принятия своего креста и следования за Ним (Мф. 16:24).

Библейские термины, означающие отречение (евр. *kāḥaš*, греч. *arneomai*, *aparneomai*), чаще связаны с первым смыслом слова. Отречение от благочестивой веры и поведения проявляется с различной степенью или силой убежденности — сравните, например, отречение Петра от нашего Господа с отречением Именей и Александра (1 Тим. 1:20). Отречение может принять формы обмана, лжи или отрицания истины при свидетельстве о противоположном, как в случае, когда соглядатеи ложно описывали землю Ханаанскую (Чис. 13) или когда Сарра солгала, чтобы скрыть недостаток своей веры в обетования Бога (Быт. 18:15). В девятой заповеди содержится конкретное

запрещение произносить ложное свидетельство на ближнего своего, однако оно понимается в более широком смысле как обязанность человека говорить правду при любых обстоятельствах (ср. Исх. 20:16; Лев. 6:2-7). Другими примерами отречения от христианского учения и практики служат отрицание саддукеями доктрины телесного воскресения (Лк. 20:27), а также недостаток у верующих заботы о родственниках, особенно о самых близких членах своей семьи (1 Тим. 5:8). Такие ложные вера и поведение возникают из сознательного подавления истины и из отречения от силы благочестия (Рим. 1:18; 2 Тим. 3:5; ср. Тит. 2:12). Обязательства по завету требуют, чтобы слуга Господа исповедовал верное знание о Боге, о мире и о себе, помня, что Бог Судья воздаст нам по словам и по делам нашим (Мф. 10:26-33; 12:37; Рим. 2:6-8). Отречение как акт неверности завету противостоит неотступной верности Богу как Спасителю (2 Тим. 2:12-13).

Неверность Израиля — его отречение и отвержение Бога и Его закона — привела к разрыву отношений завета (4 Цар. 17:15, 20; Иер. 9:6-9; 11:10; ср. Нав. 24:27). Израиль служит для нас напоминанием и примером окончательного Божьего суда против отрекающихся от истинной веры и благочестия (Ин. 12:48; Евр. 12:25).

То, что Христос должен был быть отвергнут людьми, включая тех, кто относился к одному с Ним роду и племени, происходило во исполнение замысла и намерения Отца осуществить искупление избранных Божьих чад во Христе (Ин. 1:11-13; Лк. 9:22; 20:17). После воскресения Христа и Его вознесения на небо в качестве нашего вечного Первосвященника бесповоротное отречение от Него является грехом антихриста (1 Ин. 2:22-23).

Марк У. Карлберг

См. также: ОТСТУПНИЧЕСТВО; ОТПАДЕНИЕ; ХУЛА НА ДУХА СЯТОГО.

ОТСТУПНИЧЕСТВО (APOSTASY)

Евр. *mēšûbâ*; греч. *parapiptō*, *aphistēmi*, *apostasia*. Отпадение от веры, непростительный бунт против Бога и Его истины. Грех отступничества влечет за собой отход от христианского учения и христианского поведения. Будучи участником завета вследствие первичного принятия вероиспо-

ведения (пассивного восприятия в случае крещения во младенчестве), отступник подвергает себя проклятию и гневу Бога как нарушитель завета, обрекая себя на окончательное и бесповоротное осуждение. Вероотступники поэтому числятся среди отверженных. Со времени воскресения Христа нет разницы между худой на Христа и худой на Святого Духа (ср. Мф. 12:31-32; Евр. 6:4-6; 10:26-29; 1 Ин. 5:16-17). Дж. К. Беркауэр комментирует: «Мы должны подчеркнуть глубочайшую серьезность библейских предостережений против вероотступничества со стороны “просвещенных” и “познавших истину”. Такое отступничество оскорбляет Дух благодати и посрамляет Сына Божьего, снова подвергает распятию Мужа Скорбей» (с. 343). Беркауэр прав, опровергая представления о том, будто грех против Духа Святого является *mysterium iniquitatis* («тайнством греха») — грехом, которому трудно, если вообще возможно, дать точное определение на основании Библии.

Отступничество от искупительного завета Бога есть непростительное преступление и бунт. Все другие грехи могут быть прощены благодаря истинному покаянию и вере. Те, кто вышел из общения святых, допускаются к полному причастию после исповеди в грехах и подтверждения веры в Иисуса Христа. Отлучение от Церкви, в качестве крайней меры церковного наказания, принимается в надежде на возрождение ожесточившегося грешника, впавшего в тяжкий грех (1 Кор. 5:1-5).

В древности народ Израиля неоднократно нарушал завет Бога. Отвергая имя и дела Яхве, Израиль посрамлял свое призвание и проявил себя народом упрямым и непокорным. Законы Пятикнижия отождествляют вероломство по отношению к заповедям завета с отступничеством (смотри, например, проклятья завета, произнесенные Израилем на горе Гевал во Вт. 27:9-26). В отношении же преходящего благословения в земле обетованной, возвращение Израилю божественного благоволения после нарушения им завета всегда было следствием Божьей благодати и милосердия, а отнюдь не наградой, заслуженной добродетельным поведением.

В библейских пророчествах вероотступничество есть эсхатологическое предзнаменование надвигающегося дня Господня, предвестие дня последнего суда. Неоднократно испытанные древним Израилем бо-

жественные гнев и неудовольствие служили типологическим предупреждением об этом грядущем дне. Распространение вероотступничества в эти последние дни опустошения Церкви связано с появлением «человека греха» (2 Фес. 2:1-3).

Марк У. Карлберг

См. также: ОТПАДЕНИЕ; ХУЛА НА ДУХА СВЯТОГО; ОТРИЦАНИЕ.

Литература: G. C. Berkouwer, *Sin*; idem, *The Return of Christ*; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*.

ОТЦОВСТВО БОГА

(FATHERHOOD OF GOD)

Во всей Библии мы сталкиваемся с изображением Бога в качестве Отца. Такое представление, однако, на удивление редко встречается в Ветхом Завете. Бог определенно назван Отцом народа Израиля (Вт. 32:6; Ис. 63:16 [дважды]; 64:8; Иер. 3:4, 19; 31:9; Мал. 1:6; 2:10) или Отцом конкретных людей (2 Цар. 7:14; 1 Пар. 17:13; 22:10; 28:6; Пс. 67:6; 88:27) всего пятнадцать раз. (Иногда символика отцовства присутствует, хотя слово *Отец* не употребляется [Исх. 4:22-23; Вт. 1:31; 8:5; 14:1; Пс. 102:13; Иер. 3:22; 31:20; Ос. 11:1-4; Мал. 3:17]). Возможно, Ветхий Завет воздерживается от такого метафорического представления Бога из-за того, что оно было чрезвычайно распространено на древнем Ближнем Востоке, где использовалось в различных культах плодородия и имело выраженную сексуальную окраску. Нежелание прибегать к такому способу описания Бога можно обнаружить и в литературе периода между заветами. Здесь он тоже употребляется редко: в апокрифах (Прем. 2:16; 14:3; Тов. 13:4; Сир. 23:1, 4; 51:10); в псевдоэпиграфах (Юбил. 1:24, 28; 19:29; 3 Мак. 5:7; 6:4, 8; Т. Levi 18:6; Т. Judah 24:2) и в свитках Мертвого моря (1 QH 9:35f).

В учении об отцовстве Бога решительный поворот совершил Иисус, поскольку слово *Отец* было Его излюбленным термином для обозначения Бога. Оно появляется на Его устах около шестидесяти пяти раз в синоптических евангелиях и свыше сотни — в Евангелии от Иоанна. В точности то самое слово, которое произносил Иисус, сохранено в Новом Завете в трех местах (Мк. 14:36; Рим. 8:15-16; Гал. 4:6), но в остальных случаях арамейское *Abba* — «Авва» — заменено греческим *patēr*. Уникальность учения Иисуса в этом вопросе очевидна по нескольким причинам. Во-первых, это по-

разительно редкое обозначение Бога. В христианской еврейской литературе не отмечено свидетельств, чтобы евреи обращались к Богу словом *Авва*. Вторая черта исключительности в употреблении Иисусом *Авва* при обращении к Богу — принадлежность этого слова домашнему обиходу. Словом *Авва* маленькие дети обращались к своим отцам. Одно время считалось, что колы скоро *Авва* — детское слово для обращения к отцу, то ближайшим английским эквивалентом будет слово *Daddy* — «папа», «папочка». Позднее, однако, было указано, что так обращались к отцу не только маленькие дети; это же слово употребляли старшие дети и взрослые. Таким образом, слово *Авва* лучше толковать как *Father* («отец»), а не *Daddy* («папа»).

Третьей уникальной чертой учения Иисуса об отцовстве Бога является непропорционально большая частота этой метафоры по сравнению с тем, что мы обнаруживаем в Ветхом Завете и другой еврейской литературе (достаточно отметить сто шестьдесят пять с лишним случаев в четырех евангелиях против всего лишь пятнадцати во всем Ветхом Завете!). Это был не просто один из способов обращения к Богу, которому Иисус научил Своих учеников; это был *тот самый* способ. Они должны были молиться: «Отче наш... да святится имя Твое» (Лк. 11:2). Именно поэтому грекоязычные церкви бывших язычников в Галатии и в Риме продолжали обращаться к Богу словом *Abba*. Они употребляли этот чужеземный титул Бога, потому что им пользовался Иисус, учивший Своих последователей делать так же. Следует отметить, что Иисус, хотя Он обращался к Богу словом *Отец* и учил тому же Своих учеников, никогда не говорил о Боге как о «нашем Отце» (Мф. 6:9 не является исключением, поскольку здесь Иисус наставлял Своих учеников, как им [во множественном числе] нужно молиться). Его сыновние отношения отличались от отношений Его последователей. Он был Сыном от природы; они стали «сыновьями» благодаря усыновлению. Это явственно видно в Ин. 20:17, где проводится различие между Богом «Моим» и Богом «вашим». Это видно также в Мф. 5:16, 45, 48; 6:1, 4, 6; 7:21; 10:32-33, где Иисус говорит о «вашем» и «твоем» Отце и о «Моем» Отце, но никогда не о «нашем» Отце.

Поскольку Иисус пользуется этой метафорой, ничего удивительного, что в осталь-

ной части Нового Завета тоже подчеркнуто отцовство Бога. В посланиях Павла Бог назван Отцом свыше сорока раз. Это слово встречается в благословениях (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:3), в доксологии (восхвалении Бога) (Рим. 15:6), в благодарении (2 Кор. 1:3; 1 Фес. 1:2-3), в молитвах (Кол. 1:12), в призывах (Еф. 5:20) и в символе веры (1 Кор. 8:6; Еф. 4:6). Для Павла это отцовство основано не столько на роли Бога в творении, сколько на искуплении и примирении, которые Он сделал доступными в Иисусе Христе. Именно поэтому Павел говорит про «Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 15:6; 2 Кор. 1:3; 11:31). Только через дела Христа Бог предложил нам звать Его «Авва, Отче». Через Христа приходят благодать и мир и мы становимся детьми Божьими (1 Пет. 1:3-4; 1 Ин. 3:1; Рим. 8:12-16).

Такое определение Бога в качестве «Отца» в наше время вызывает в некоторых кругах нарекания. Кое-кто утверждает, что оно приводит к ложному представлению о Боге как о мужчине. Такую критику следует воспринимать серьезно в той части, что «Бог не человек» (Чис. 23:19). Бог есть Дух (Ин. 4:24), не имеющий половых признаков. Когда о Боге говорят как об Отце, это просто метафора, в которой Он сравнивается с добрым и любящим отцом. В других местах любовь и забота Бога могут быть уподоблены материнской любви и заботе (Ис. 49:14-16; Лк. 13:34). Однако избегать метафоры отцовства при описании и определении Бога — значит упускать из виду тот факт, что Иисус избрал эту метафору для Своего обращения к Богу и что Он наставлял Своих учеников обращаться к Богу именно так. При этом не учитывается и преемственность, установившаяся посредством этой метафоры между теми, кто называл Бога «Отцом» на протяжении многих столетий. К ним относятся ученики, ранние сообщества верующих (Рим. 8:15; Гал. 4:6), совещания ранней Церкви («верую в Бога, Отца Всемоущего, сотворившего небо и землю...») и христианские церкви на всей Земле, столетиями одинаково молившиеся «Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое...» (Мф. 6:9).

Роберт Г. Штайн

См. также: БОГ; БОГ: ИМЕНА.

Литература: J. Barr, *JTS* 39 (1988): 28-47; R. Hamerton-Kelly, *God the Father*; J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*; J. Skott Lidgett, *The Fatherhood of God*; W. Elwell, *TAB*, pp. 42-44.

III

ПАВЕЛ, АПОСТОЛ

(PAUL THE APOSTLE)

Биография. Точная дата рождения Павла неизвестна. Разумно предположить, что он родился в то же десятилетие, что и Иисус. Умер он, вероятно, мученической смертью, в Риме в середине или конце 60-х гг. по Р.Х.

Местом рождения Павла была не та земля, по которой ходил Иисус, а эллинистический город Тарс, главный город римской провинции Киликия. В Тарсе (современная Турция) никогда не велись систематические раскопки слоев I столетия, поэтому подробные археологические данные отсутствуют. Литературные источники подтверждают, что родной город Павла был очагом римской имперской активности и эллинистической культуры. И все же в трудах Павла нельзя обнаружить сознательного подражания, и вряд ли заметно мало-мальски значительное влияние языческих ориентиров той эпохи. Напротив, как указывает сам Павел, он был иудеем во всем, что касается его обрезания, принадлежности к колену Вениаминову, еврейского происхождения и фарисейского образования (Флп. 3:5).

Павел, в Новом Завете упоминаемый под своим еврейским именем Савл вплоть до Деян. 13:9, с детских лет, очевидно, обучался в Иерусалиме, а не в Тарсе (Деян. 22:3). Неясно, переселилась ли его семья в Иерусалим (где можно было получить как эллинистическое, так и иудейское образование), когда он был еще ребенком, либо Павел был просто отправлен туда получать образование. Павел стал учеником высокопоставленного равви той эпохи, Гамалиила. В его толкованиях Ветхого Завета видны следы его раввинистического образования. Павел знал по меньшей мере три язы-

ка. Его послания доказывают прекрасное владение греческим, в то время как жизнь и учеба в Палестине подразумевают знание еврейского и арамейского языков. Нельзя исключить также знакомство с латынью. Труды Павла свидетельствуют о хорошем знании им греческого Ветхого Завета, хотя нет оснований предполагать его неосведомленность или неискушенность касательно еврейского Писания.

Некоторые ученые (например, Уильям Рэмси, Адольф Шлаттер) настаивают, что Павел лично знал Иисуса во время Его земного служения. Генгель заходит так далеко, что считает достаточно вероятным, будто бы молодой Павел был даже очевидцем смерти Иисуса. Как бы то ни было, всего через пару лет после распятия Иисуса (около 30 г. по Р.Х.) враждебное отношение Павла к новейшему мессианскому движению его эпохи, которое, как ни одно другое, влекло к себе людей, претерпевает радикальную перемену. Во время своего путешествия из Иерусалима в Дамаск — путь в 240 км — Павел, облеченный полномочиями для преследования еврейских христиан (Деян. 9:1-2), видит сияющий свет и слышит голос с неба, что заставляет его остановиться и пасть замертво. Это был Иисус — к ужасу Павла, не мертвый бунтовщик, а воскресший Господь. Обращение Павла в веру никогда не было главной темой его проповеди — он проповедовал Христа, а не свои личные впечатления (2 Кор. 4:5), — но воспоминания об этом событии не могли не дать о себе знать в его поздние годы (Деян. 22:2-12; 26:2-18).

Мы можем лишь схематически описать жизнь Павла от момента его обращения до его первого миссионерского путешествия в конце 40-х гг. по Р.Х. Какое-то время он провел в Аравии, в Дамаске и Иерусалиме,

задержавшись в конце концов дольше всего далеко на севере в Сирии и в своей родной Киликии (Гал. 1:15-21). Там Варнава и призывает его к учительскому служению в церкви в Антиохии Сирийской (Деян. 11:25). По иронии судьбы эта многонациональная церковь была основана христианами, которые бежали из Палестины от гонений, вдохновляемых Савлом из Тарса (Деян. 11:19-21). Начиная с этого периода наши данные позволяют нам более подробно описывать библейское богословие апостола Павла.

Миссионерские путешествия. Все писания Павла родились в суровых испытаниях его миссионерских трудов и богословских усилий, необходимых для того, чтобы прояснить и в дальнейшем наставлять в истине людей, которые благодаря его проповеди обрели Христа. Послание к галатам было написано, вероятно, вслед за путешествием Павла и Варнавы по римской провинции Азия приблизительно в 47 — 49 гг. по Р. Х. Это так называемое первое миссионерское путешествие Павла (Деян. 13 — 14). Второе, на этот раз вместе с Силой и Тимофеем, длилось почти три года (около 50 — 53 гг. по Р. Х.) и привело к основанию церквей в Филиппах, Верии, Фессалониках и в Коринфе. Послания к фессалоникийцам были написаны примерно в это время.

Третье миссионерское путешествие Павла (Деян. 18 — 21) совершалось приблизительно в 53 — 57 гг. по Р. Х. и включало в себя долгое пребывание в Ефесе, где Павел пишет Первое послание к коринфянам. Во время странствия по Македонии он написал Второе послание к коринфянам. В конце этого периода, собираясь отправиться в Иерусалим, Павел написал в Коринфе Послание к римлянам (около 57 г. по Р. Х.).

Вскоре по прибытии в Иерусалим Павел был взят под стражу и два года содержался в Кесарии. Затем он был на корабле отправлен в Рим, чтобы предстать перед имперским судом кесаря Нерона. В Риме (см. Деян. 28) Павел, по-видимому, написал свои так называемые послания из уз: к ефесянам, к филиппийцам, к колоссянам и к Филимону. С этого момента реконструкция передвижений Павла становится гипотетической. Предположив, что он был освобожден из-под стражи, можно допустить, что Павел совершил четвертое путешествие, добравшись на западе, вероятно, до самой Испании, а затем вернувшись на берега Эгейского моря. Одно или несколько пас-

тырских посланий могут относиться к этому периоду. Второе послание к Тимофею заканчивается тем, что Павел опять находится в узах. Неясно, насколько достоверны рассказы о смерти Павла, произошедшей предположительно в 67 г. по Р. Х., когда он находился по повелению Нерона в тюремном заточении.

Источниковедение. Точные контуры богословия Павла в значительной степени зависят от того, какие писания использовать для реконструкции его мышления. Со времени Просвещения большинство критиков согласны, что Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, Галатам, Филиппийцам, 1 Фессалоникийцам и Филимону определенно принадлежат Павлу. Некоторые ученые отрицают авторство Павла для посланий Ефесянам, Колоссянам и 2 Фессалоникийцам, однако другие протестуют, и существуют веские научные обоснования в пользу использования этих посланий при изучении богословия Павла. Большинство современных критиков отрицают, что Павел написал так называемые пастырские послания (1 и 2 Тимофею, Титу). Однако другие, например, Д. Гатри и Э. Эллис, настаивают, что авторство Павла вполне вероятно — в этих посланиях утверждается, что написал их Павел. Даже в последнем критическом исследовании М. Прайора об авторстве Павла показано, что основания, требующие исключить пастырские послания из свода трудов Павла, недостаточно серьезные. С. Фаул усматривает явную преемственность между Филиппийцам, Колоссянам и 1 Тимофею. Мы не видим серьезных препятствий к тому, чтобы использовать для обсуждения богословия Павла все тринадцать приведенных в Новом Завете посланий.

Не менее настоятелен вопрос о том, насколько хорошо данные из Деяний сочетаются с материалами посланий Павла. Средоточием этой сложной проблемы является вопрос об историчности Книги Деяний. Некоторые исследователи — те, кто считает, что Книга Деяний представляет собой написанную, по-видимому, из лучших побуждений, возможно, весьма совершенную с литературной точки зрения, но в конечном счете вымышленную историю, — естественно, не считают ее источником достоверных сведений о Павле и его писаниях. Однако большая и постоянно растущая группа ученых, в которой инициаторами были до недавнего времени У. Рэмси, Ф. Ф. Брюс

и К. Хемер, а затем А. Г. Маршалл, М. Генгель Б. Уинтер и другие, настроена более оптимистично, полагая, что Лука в своих исторических повествованиях проявил ту самую добросовестность, о которой заявлял (см. Лк. 1:1-4). Собственные писания Павла остаются главным первоисточником для изучения его богословия, однако накапливающиеся свидетельства подтверждают, что Книга Деяний может служить надежным гидом в исторической панораме жизни и трудов Павла. Это также заслуживающий доверия рассказ в третьем лице (а иногда и в первом) о тех идеях, которые Павел стремился донести до своих слушателей в различных ситуациях своей жизни.

Павел и Иисус. С эпохи Просвещения вновь и вновь раздаются заявления, будто Иисус учил лишь этической духовной жизни или призывал к политической и социальной революции, а появившийся затем Павел превратил доброту или революционность Иисуса в учение идеализированного Богочеловека. Классическое христианство символа веры — с этой точки зрения — не имеет ничего общего с учением Иисуса, а является в чистом виде порождением самого Павла.

Разумеется, между проповедью Иисуса о Царстве Божием и проповедью Павла о воскресшем Иисусе существуют различия. Однако различия эти несущественны перед той всеобъемлющей истиной, что Бог вполне определенно проявил Себя, предостерегая о суде и предлагая прощение по благодати, через служение Иисуса Христа. Иисус провозгласил, разъяснил в предварение и, наконец, совершил то искупительное служение, которое возложил на Него Бог; Павел, уверовав в несущие спасение смерть и воскресение Иисуса, стал Его последователем и распространил весть о Его славе во все пределы римского мира. Павел и Иисус не тождественны ни в словах, ни в делах; но это удивительный пример взаимодополняемости. Богословие Павла — это утвержденное лично Христом дополнение Евангелия о спасении для евреев и неевреев наравне (Деян. 9:15).

Богословие Павла. Бог. В Новом Завете слово Бог употреблено свыше тысячи трехсот раз. Из них свыше пятисот — в писаниях Павла. В средоточии богословия Павла находится Бог. В развращаемую Павлом величественную панораму входят несколько утверждений доксологии. Мудрость и

знание Бога превосходят человеческое разумение; Бог бесконечно мудр и всеведущ; «ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36). Богу «слава во веки» (Рим. 14:26; Гал. 1:5; Еф. 3:21; Флп. 4:20; 1 Тим. 1:17; 2 Тим. 4:18) вполне могло бы стать лучшим из предлагавшихся выводов из богословия Павла.

«По повелению вечного Бога» благовестие Иисуса Христа возведено «всем народам для покорения их вере» (Рим. 14:25). Бог утешает скорбящих и воскрешает мертвых (2 Кор. 1:3, 9). Бог верен (2 Кор. 1:18); «твердое основание Божие стоит» (2 Тим. 2:19). Он дает верующим Своего Духа как залог более великой славы в грядущем веке (2 Кор. 1:21-22). Бог Живой, «Который сотворил небо и землю и море и все, что в них» (Деян. 14:15) в славе приравнивается Царю «веков нетленному, невидимому, единому премудрому Богу» (1 Тим. 1:17). Иными словами, Бог — «блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих, единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из людей не видел и видеть не может» (1 Тим. 6:15-16). Неудивительно, что Павел, как и его Господь Иисус до него, такое значение придает тому, чтобы слушать Господа Бога, подчиняться Ему и проповедовать Его.

В противовес многобожию Павел утверждает, что Бог един. В противовес стоицизму Павел проповедует Бога личностного и доступного, а не безличного и непостижимого. В противовес большинству языческих религий Павел раскрывает Бога безразличным к общественной нравственности и личной этике; Бог не есть тайна, раскрываемая в духовном общении посредством обрядов и поклонения, аскетического самоотрицания или мистического восприятия. Как личный пример Павла, так и его учение подтверждают, что Бога следует бояться, любить Его и служить Ему.

Зло и дилемма человечества. Павел не был чистым дуалистом, постулирующим единую всеобъемлющую вечную реальность, которая частично есть добро, а частично — зло. Бог, все пути Которого совершенны, есть единственный верховный владыка надо всем. Вся реальность однажды станет отображать Его совершенную справедливость и славу, даже если человеческое око еще не может этого различить, а человеческое разумение — этого постигнуть.

Дуализм Павла был, скорее, модифицированным, иерархическим. Существует Бог, совершенно справедливый (Рим. 3:5-6). И под Его верховной властью существует зло, которым заправляет сатана (десять раз у Павла) или дьявол (пять раз). Павел не строит домыслов о происхождении зла. Однако его вера в личностное, могущественное, злобное существо (с подчиненными ему служителями, как людьми, так и ангелами: 2 Кор. 11:12-15; Еф. 6:11-12) является важной чертой его мировоззрения. Эта черта также тесно связывает его с Христом, драматическое противоборство Которого с сатаной составляет один из ведущих мотивов Евангелия.

Зло реально и могущественно (Еф. 2:2), но скоропреходяще. Оно не сможет победить в конце. «Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре» (Рим. 16:20). Но до этого дня грешники (каждый из людей, см. Рим. 3:23) томятся в «сети дьявола, который уловил их в свою волю» (2 Тим. 2:26). Им необходим Тот, Кто спасет их. Реальность зла, настолько же неотъемлемая часть богословия Павла, как и реальность Бога, порождает потребность в избавлении, которую проповедует Павел. Эта потребность наиболее категорично выражена в его учении о Законе.

Павел и Закон. Павел верит, что Ветхий Завет, выражая всеобщность Бога, имеет и всеобщую обязательность. Главный тезис Ветхого Завета — полная потерянности погибшего человечества. «Нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога» (Рим. 3:10-11; ссылка на Пс. 13:1-3). Это перечисление продолжается на протяжении многих стихов. Павел, как и Иисус, признает авторитет Ветхого Завета и признает, что «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3:23). Закон заграждает всякие уста, стоящие к самооправданию, и выводит на первый план всеобщее рабство человечества, его приверженность жизни, исполненной непокорства Богу, отчуждения от Бога и, что хуже всего, законничества (то есть мнения, будто бы спасение достигается за счет добрых дел человека) во имя Бога. Закон указывает на коренную для всех людей потребность в прощении и освобождении, чтобы не подвергнуться наказанию вечной гибели за своеволие (2 Фес. 1:8-10). Тем самым Закон указывает на Христа (Рим. 3:21; Гал. 3:24).

Послание к римлянам и Послание к галатам предостерегают против ложной надежды спастись самостоятельно, соблюдая дела Закона. «Мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28). Послание к галатам было обусловлено умонастроениями во многих церквах, склонных установить обрезание и другие традиционные иудейские обряды в качестве необходимых — и достаточных — для спасения. В ответ Павел неодобрительно отзываясь о «законе», под которым зачастую подразумевает законничество своих оппонентов, их законническое толкование Ветхого Завета в свете существовавшей тогда устной традиции. «Человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» (Гал. 2:16). Подобная критика Павлом законничества не есть что-то новое; она прослеживалась уже в самом Ветхом Завете (1 Цар. 15:22; Пс. 39:7-9; 50:18-19; Ис. 1:11-15; Мих. 6:6-8) и явственно фигурирует в учении Иисуса (Мф. 23; Мк. 7:1-13; Лк. 11:37-54).

И все же в других случаях, даже в Послании к римлянам и Послании к галатам, когда превозносятся добродетели веры, Павел отзываясь о законе в положительных тонах (Рим. 3:31; 7:12, 14; Гал. 5:14; 6:2). Десятки его цитат из Ветхого Завета, в том числе многие из книг Моисея, опровергают теорию, будто бы Павел совершенно отвергает Моисеев закон для христиан. Разнообразие в оценках Павлом закона обусловлено разнообразием ситуаций, к которым он обращается. Когда законники угрожают заменить благовестие о спасении по благодати учением о спасении делами, Павел отвечает, что закон, понимаемый таким образом, ведет лишь к смерти и уничтожению. Но когда исполнившиеся Духа последователи Христа интересуются историческим происхождением своей веры или ищут нравственных и богословских указаний, тогда текст Ветхого Завета, в том числе и книг закона, может послужить к их благу.

В последние десятилетия взгляды Павла на Закон были наиболее спорным аспектом его богословия. Основываясь на фундаментальных трудах У. Врейде и А. Швейцера Э. П. Зандерс отрицает, что оправдание верою было центром богословия Павла. Чтобы подвергнуть сомнению основополагающий акцент на этом Реформации (а многие бы сказали — самого Павла), Зандерс и другие (Х. Райсанен, Л. Гэстон, Д. Гэгер) ра-

дикально переосмыслили разнообразные высказывания Павла о Законе, о дилемме человечества и о природе спасения во Христе, понимаемых в традиции Августина и Реформации. Такие исследования, как «Закон и его исполнение» Т. Шрайнера появились в ответ на то, что Дж. Данн назвал «новым взглядом» на богословие Павла.

Дети Авраама, дети Божию. Проповедь Павла в Деян. 13:17 и его многочисленные упоминания Авраама в Посланиях к римлянам и к галатам (по девять ссылок в каждом из Посланий; см. также 2 Кор. 11:22) подтверждают, что Павел не считал себя основателем новой религии. (Стефан в Деян. 7:1-8 [ср. с Петром в Деян. 3:25] равным образом возводит обетования Евангелия к обетованиям Бога Аврааму; был ли Павел для Луки источником сведений о словах Стефана в данном эпизоде? Приложил ли Стефан руку к наставлению Павла?) Основанием проповедуемого Павлом Евангелия был завет, который Бог заключил с Авраамом (см. Быт. 12:1-3; 15:1-21). Как пишет Павел, «Писание... предвозвестило Аврааму: "в тебе благословятся все народы". Итак верующие благословляются с верным Авраамом» (Гал. 3:8-9).

Тем самым не отрицается значение других аспектов Ветхого Завета, те дары Израиля, которые есть корень Церкви (Рим. 11). Сюда относятся и «слово Божие», вверенное Богом ветхозаветным мудрецам и провидцам (Рим. 3:2). Сюда же входят «усыновление и слава, и заветы и законоположение, и богослужение и обетования», точно так же, как «и отцы [Авраам, Исаак и Иаков], и от них Христос» (Рим. 9:4-5).

Тем самым не отрицается и то, что Иисус Христос — как исполнение прежних обетований Божиих — превосходит все, что было прежде. Но это позволяет подчеркнуть, что благовестие Павла, по его мнению, находилось в соответствии со спасительными деяниями Бога за прошедшие тысячелетия. Упоминания Павлом *tekna theou* («детей Божиих» или «чад»; Рим. 8:16, 21; 9:8; Флп. 2:15; ср. Еф. 5:1, 8) и «детей обетования» или «наследников» (Рим. 8:17; 9:8; Гал. 4:28, 31) в каждом случае обращены в прошлое, к спасительным деяниям Бога в ветхозаветные времена. В этом смысле Павел был не основателем христианства, а просто его верным свидетелем и его божественно наставляемым толкователем (1 Кор. 7:40) — имеющим преимущество смотреть

из будущего, после того как «пришла полнота времени» и «Бог послал Сына Своего... чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4:4-5).

Однако это упоминание о преимуществах знания Павла возвращает нас к вопросу о происхождении его знания. Откуда Павел почерпнул мудрость для поразительных и противоречивых поучений и наставлений в своих посланиях?

Откровение и Писание. Павел считал, что он призван предвечным Богом, избравшим его из всех людей, так как он гнал Христа в своих гонениях на Церковь (Деян. 9:4; ср. Деян. 22:4; 26:11; 1 Кор. 15:9; Гал. 1:13, 23; Флп. 3:6), чтобы раскрыть тайны, которые не были возведены прежде (Еф. 3:4-9). Средоточием этой *mustêrion* (божественно раскрытой истины) была, в первую очередь, сама весть о спасении во Христе (об этом см. ниже). Но не менее важным дополнением было то, что Евангелие о Христе содержало Благоую Весть об унаследовании уверовавшими язычниками наряду с верующими евреями благословений Бога в завете. Петр опередил Павла в провозглашении этой вести (Деян. 10 — 11), точно так же как Иисус предвосхищал, что евангелие беспримерным образом откроет спасительную благодать Бога для язычников (Мф. 8:11-12; 28:19-20; Ин. 12:20-24; Деян. 1:8). Однако Павел нес на себе основное бремя ответственности за провозглашение этого нового аспекта в Божьей миссии. Он был главным основателем многих общин, которые осуществляли богослужение и благодаря которым Слово распространялось все дальше и дальше. Бог даровал ему особую благодать в познании, властительный дар в поучении, соразмерный возложенным на него задачам (см. ссылки Павла на «данную мне благодать» в Рим. 12:3; 15:5; 1 Кор. 3:10; Гал. 2:9; Еф. 3:7-8).

И все-таки оказалось бы заблуждением переоценивать уникальность того, что было открыто Павлу. Его мнениям вторили другие апостолы (Гал. 2:6-9). Он в своих поучениях развивал и разъяснял то, что начал и исполнил еще Иисус. И самое главное, откровение, о котором говорит Павел, было подтверждено Писанием: его благовестие и «откровение тайны, о которой от вечных времен было умолчано» и которая «ныне явлена», открылись не только благодаря божественно дарованной Павлу мудрости, но и «чрез писания пророческие» Ветхого

Завета (Рим. 14:24-25; ср. Рим. 1:2). Павел свидетельствует перед судом Феликса: «я действительно служу Богу... верую всему, написанному в законе и пророках» (Деян. 24:14). Ветхозаветные писания и полученное Павлом откровение — большая часть из которого стала новозаветными писаниями — соединились, образуя божественно суверенные указания, данное Богом клятвенное свидетельство, лежащее в основе спасительных деяний Бога в минувших столетиях и подтверждающее их в дни Иисуса. Эти писания, сочетаясь с другими писаниями самого раннего новозаветного времени, предназначались для того, чтобы служить главным источником и образцом для всего христианского богословия в столетия, следовавшие за завершением земного пути Павла.

Мессия. В ветхозаветных писаниях предвосхищалась фигура ниспосланного Богом спасителя, который установит вечное Царство и принесет вечную славу Господу, возвысив Божий народ и наказав его врагов. К I столетию самые разные мессианские ожидания широко распространились. Под гнетом римского правления в Палестине на роль Мессии претендовали десятки фигур. Рискованной была бы попытка судить, что именно думал о Мессии фарисей Савл. Но тексты I столетия, в особенности Новый Завет, подтверждают, что иудейские иерархи не видели в Иисусе кандидата на роль Мессии. По-видимому, Савл разделял эти взгляды.

Тем удивительней, следовательно, что Павел позднее пишет труды, в которых мессианская слава настолько безраздельно отдана им Иисусу. По грубым подсчетам, в греческом тексте Павел использует слово *Христос* (раннехристианский неологизм, передающий еврейское слово *māšîaḥ*) почти четыреста раз. Он нередко прибегает к сочетанию «Иисус Христос», иногда пишет «Христос Иисус», но чаще употребляет только имя «Христос», как в выражении «во Христе» (см. ниже).

По-видимому, лучше всего объясняет такое словоупотребление и его частоту аналогия с еще более частыми ссылками Павла на «Бога». Бог, не абстрактное понятие или идея, но живое, божественное Существо, Творец и Искупитель, является единственным упорядочивающим фактором во всем бытии. Бог есть основа и цель всего, что делает Павел. Однако Павел был убежден,

что этот же Бог пришел на землю в виде человека, умер ради прощения человеческих грехов и вознесся на небо, чтобы наметить путь для всех, кто настолько любит Его, чтобы последовать за Ним. «Иисус» (свыше двухсот раз в посланиях Павла) был человеческим воплощением этого самооткровения Бога. «Христос», «Христос Иисус» и «Иисус Христос» — это просто синонимы для Богочеловека, в Котором Бог осуществляет Свою волю спасения по благодати.

В трех текстах подытожено учение Павла о достоинствах Христа. Во-первых, в Флп. 2:6-11 подчеркнуто сущностное единство Христа с Богом, но также и Его готовность уничтожить Себя, приняв образ человека и претерпев позор распятия. Бог разделяет с Ним само Свое имя (библейское сокращение для «личностного отождествления» или «личности»); Иисус предназначен быть Царем, перед Которым преклонится «всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2:9-10). Во-вторых, Кол. 1:15-20 (ср. Еф. 1:20-23) дополняет это сотериологическое видение, подчеркивая вселенский аспект деяний Христа Иисуса. Он неотъемлем от творения, и даже до сих пор сотворенный миропорядок держится на Нем (Кол. 1:16-17). Полнота невидимого Бога обитала в Нем, когда Он совершал Свои искупительные деяния (Кол. 1:19-20). В-третьих, в сокращенной вероисповедной форме Павел подытоживает свое учение о Иисусе Христе в 1 Тим. 3:16. В его шестичленной формуле упоминаются воплощение, оправдание в Святом Духе, славословие ангелов, проповедь среди народов, принятие в мире, вознесение в небесной славе.

В принципе, высокая оценка Павлом Иисуса Христа (Павел не ведал различия между «Христом символа веры» и «историческим Иисусом» в современном смысле, также «Христос» не есть для него духовная сущность или символ, хоть в чем-либо отделенный от Иисуса из Назарета) обусловлена просто Его божественной сущностью. Кто же будет настолько опрометчив, чтобы спорить с Богом (Рим. 9:20)? Все, что соизволит сделать Бог, подобают честь и хвала. Однако хвала Павла Иисусу Христу не рождается вынужденно. Она проистекает из счастливого осознания того, что Бог во Христе заботится о грешниках в их жалком состоянии. Бог выражает Свою ревностную преобразующую любовь к Своему народу

через искупительную благодать деяний Христа.

Искупление. Основываясь на повседневном опыте, Павел указывает, что редко кто решится отдать свою жизнь за другого (Рим. 5:7). Но Бог показал глубину Своей любви к заблудшим тем, что Христос умер за них, когда они еще были в самом жалком своем состоянии (Рим. 5:8). Через Христа происходит «искупление» греха. Слово *искупление* обозначает выплату цены за освобождение пленников от уз и занимает центральное место в представлениях Павла о служении Христа. Оно сопровождается многочисленными ветхозаветными ассоциациями с освобождением Божиего народа от египетского рабства.

Иисус говорит об искуплении («избавлении») (*apolutrōsis*) в связи с событиями, свидетельствующими о возвращении Сына Человеческого (Лк. 21:28). Павел прибегает к тому же слову, чтобы объяснить, как грешники оправдываются (становятся праведными в глазах Бога) через смерть Иисуса (Рим. 3:24-25; ср. 1 Кор. 1:30). Однако искупление — событие не только прошлое. Это и грядущее упование для верующих, страстно ожидающих искупления своих тел (Рим. 8:23), своего воскресения в конце века сего. Павел чаще всего говорит об искуплении в Послании к ефесянам, где связывает его с прощением грехов через смерть Христа (Еф. 1:7), с грядущим небесным наследием верующих (Еф. 1:14) и с днем грядущего оправдания для последователей Христа.

Принцип искупления требует, чтобы за освобождение пленников была уплачена цена, «выкуп» (*antilutron*). Этим выкупом стала жизнь Иисуса, предавшего «Себя для искупления всех» (1 Тим. 2:6). В богословии Павла крест есть средство и центральный символ искупительной смерти Христа.

Крест. То, что он проповедует, Павел может обозначить как «слово о кресте» (1 Кор. 1:18; ср. 1 Кор. 1:23; 2:2). Сам по себе крест, предназначенный римскими завоевателями для наиболее презренных преступлений и преступников, не имеет других коннотаций, кроме мучений и позора. В дни Иисуса иудеи толковали Вт. 21:23 («проклят пред Богом всякий повешенный на древе») применительно к распятым на кресте, и это помогает понять, почему иудейские руководители домогались от римлян смертного приговора для Иисуса. Та-

кой приговор означал распятие, а распятие должно было доказать, что Иисус — не Божий Мессия-избавитель.

Их усилия увенчались успехом, но затем обернулись против них. Да, Иисус был проклят Богом. Евангелие подразумевает это, рассказывая о восклицании оставленного Богом Иисуса, о темноте в середине дня и о землетрясении при Его смерти. Но Павел указывает, что Иисус сделался «за нас клятвой», «дабы благословение Авраамово чрез Христа Иисуса распространилось на язычников» и «чтобы нам получить обещанного Духа верою» (Гал. 3:13-14). Возвышение креста в христианстве прямо связано с сосредоточенностью на нем в писаниях Павла.

Павел употребляет существительное «крест» десять раз и восемь раз глагол «распять». Вдобавок, его многочисленные упоминания «смерти» и «Крови» Иисуса тоже высвечивают центральное положение креста. Однако крест символизирует не только то средство, с помощью которого Бог во Христе совершил искупление грехов; это также средство, с помощью которого верующие идут по стопам Того, Кто призвал их. Будучи источником силы в служении Христа, крест является также и источником силы для Павла (2 Кор. 13:4; ср. Гал. 6:14). Для всех верующих крест служит вдохновением и действенным средством для умерщвления «плоти» с ее «страстями и похотями» (Гал. 5:24). Ключевое сходство между Иисусом и Павлом заключается в совместном признании необходимости умереть для греха и для себя, чтобы жить в праведности и в Боге. Для Иисуса и для Павла крест выступает в образе Моисея медного змея — как самый неправдоподобный символ, означающий вечную жизнь для тех, кто глядит на него с верою.

Однако крест не стоит особняком в богословии Павла. Благовестие Павла — это не призыв к мазохизму распятия. У Павла крест непоколебимо утвержден на благодатной ниве воскресения.

Воскресение. Христианская проповедь верна или неверна в зависимости от истинности или ложности утверждения о том, что после Своей смерти за грех Иисус Христос воскрес из мертвых (1 Кор. 15:14). Проповедь Павла во время его первого миссионерского путешествия основывалась на воскресении (Деян. 13:34, 37). Спустя несколько лет в Афинах Павел опять указы-

вает на то же (Деян. 17:31): Бог подал «удостоверение всем» о грядущем суде через Иисуса Христа, «воскресив Его из мертвых» (ср. Рим. 1:4). Хотя в целом справедливо было бы сказать, что средоточием свидетельства Павла в Книге Деяний является Христос, можно также утверждать, что его средоточием является воскресение. Редко когда значительная речь или проповедь обходится без упоминания о воскресении Христа или без указания на грядущие благословения воскресения, залогом которых для верующих в Христа выступает Его воскресение (Деян. 17:18, 32; 23:6; 24:15, 21; 26:23).

Воскресение Павел упоминает в своих посланиях свыше шестидесяти раз. Только во Втором послании к фессалоникийцам, в Послании к Титу и Послании к Филимону такие ссылки отсутствуют. Подобно понятиям *крест* и *распятие*, *воскресение* и *воскресший* обозначают одновременно и событие в жизни Христа, и реальность для верующих. Крест и воскресение совместно служат тому, чтобы сделать доступными благодеяния праведного Христа, «Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25).

Воскресение — ключевая истина для повседневной христианской жизни. Воскресение Иисуса из мертвых означает победу над грехом (первопричиной смерти, Рим. 5:12), и верующие призваны соответствовать в своей жизни этой свершившейся победе: «представьте себя Богу, как оживших из мертвых» (Рим. 6:13). Принцип духовного созревания в уподобление Христу, или освящения, основан на воскресении Иисуса: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела» (Рим. 8:11).

В последнем из сохранившихся посланий Павел призывает Тимофея: «Помни (Господа) Иисуса Христа... воскресшего из мертвых» (2 Тим. 2:8). Это суть христианской веры, оспариваемая, но и защищаемая сегодня, остается основополагающим чаянием для всех истинных верующих, поскольку выражает обетование и действенность того спасения, которое открывается им в Благой Вести.

Церковь. В богословии Павла люди, которым Бог предназначает Свои спасительные деяния — это не обособленные, самодостаточные сущности. Да, Бог рассматривает

людей как индивидов. Однако Его спасительные деяния охватывают общность «всех племен земных», упомянутых в обетовании Бога Аврааму (Быт. 12:3; ср. Еф. 2:11-13). Христос умер и воскрес, чтобы спасти всю эту общность, сообщество искупленных, избранных, народ Божий как единое целое от древнейших ветхозаветных времен до современности. В писаниях Павла термином, обозначающим эту общность, является «Церковь», он употреблен около шестидесяти раз и встречается в каждом послании Павла за исключением Второго послания к Тимофею и Послания к Титу. Возможно, наиболее характерным для его языка является высказывание о том, что самой важной целью Христа было создать «одного нового человека» из двух — евреев и неевреев, тем самым «устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста» (Еф. 2:15-16). По этой причине Церковь для Павла — не побочный или второстепенный вопрос, а важнейшее следствие из его христологии.

Излюбленное выражение Павла «во Христе (Иисусе)» требует упоминания в связи с вниманием апостола к Церкви. Павел использует это выражение (или «в Господе») около ста пятидесяти раз. В противовес старым теориям, оно отнюдь не обозначает некую псевдофизическую сущность наподобие воздуха, в котором обитают верующие. Хотя словоупотребление варьирует, М. Зайфрид обнаружил, что более трети случаев относятся к спасительным деяниям Бога через Христа (например, Рим. 3:24) и одна треть — к тому, как христиане должны себя вести (Флп. 4:4), или к тому состоянию искупленности, в котором они пребывают (Рим. 16:3). Самым, возможно, фундаментальным смыслом выражения «во Христе» (практически отсутствующего в новозаветных писаниях, принадлежащих не Павлу) является единство и взаимозависимость верующих. Выражение указывает на их родственную близость к небесному Отцу и друг к другу как Его искупленным детям благодаря тому, что Христос совершил ради них.

Социальная реалья, обозначаемая словом *Церковь*, нередко бывает метафорически выражена словом *тело*. На верующих лежит ответственность жить смиренно и применять свои дары на благо других в Теле Христовом (Рим. 12:3-5; ср. 1 Кор. 12 — 14). Их органическая близость к Христу, то, что их тела суть «члены Христовы»

(1 Кор. 6:15), выступает основой для многих наставлений Павла — например, коринфяне должны отказаться от норм своего социума и проявлять верность в браке (или придерживаться безбрачия), избегая случайного и ритуального секса (1 Кор. 6:12-20). Послание к ефесянам особенно примечательно своей частотой упоминания «Церкви» (девять раз) и «тела» (шесть раз) в смысле Божиего народа во Христе. Во всеобъемлющем замысле Бога Церковь есть прямой восприемник полноты Христа (Еф. 1:22-23). В Еф. 4 подчеркивается единство триединства Божиих деяний во Христе и их воздействие на Церковь, глава которой есть Христос (Еф. 4:15; ср. Еф. 1:22; Кол. 1:18; 2:10, 19). В Еф. 5:22-33, в назидательном обсуждении христианского брака, говорится о славе Христовой любви к Церкви и высокому призванию Церкви, преданной своему Господу.

В атмосфере западного индивидуализма трудно преувеличить значение этой соборной сплоченности Божиего народа во Христе. Частое употребление Павлом выражений «Церковь», «тело» (наряду с другими метафорами), а также «во Христе» гарантирует, что добросовестный читатель не станет с легкостью прилагать современные и сверхсовременные эгоистические и политические теории к высказываниям Павла, сущностно обусловленным его христологией.

Этика. Послания Павла не замкнуты в пределах богословского учения и религиозных директив. Его писания насыщены принципами и наставлениями, касающимися практического поведения, как личного, так и общественного. Было бы ошибкой упрощать этику Павла, сводя ее к единому базису; он, по-видимому, приверженец неоднозначности обоснований (помимо, разумеется, неисповедимости божественных указаний). Основываясь на авторитете Ветхого Завета, Павел снабжает верующих этическими наставлениями, которые предопределены богословскими свидетельствами о характере Бога, как в том случае, когда он призывает верующих подражать Богу (Еф. 5:1; ср. Лев. 11:44: «Я Господь, Бог ваш: освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят»). Поведение верующих должно быть обусловлено пребыванием среди них Бога (1 Кор. 3:17) и Его святым замыслом, приведшим к их избранию и призванию (Еф. 1:4; 4:1; ср. 2 Тим. 1:9). Ветхозаветные

заповеди занимают заметное место в этике Павла, но не менее значительное место отводится и величественному примеру смирения и самопожертвования Христа (Флп. 2:5-11). Иными словами, жизнь верующих должна определяться тем, что совершил для них Бог через Христа (1 Кор. 5:7; Еф. 5:8). Венцом всех добродетелей в этике Павла (1 Кор. 13:13), как и в этике Иисуса (Мк. 12:29-31) выступает любовь. В конечном итоге, «не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5:6; ср. 1 Тим. 1:5).

Этика Павла — тема слишком обширная, чтобы рассматривать ее как подраздел его богословия, однако важно отметить, что если учение Павла не влечет за собой преобразование поведения и в личностном аспекте, и в аспекте всего сообщества, значит, оно воспринято неверно. Богословие Павла существенно по своему значению, но оно не должно выступать как нечто обособленное. В Послании к Титу Павел неоднократно наставляет Божий народ творить добрые дела (Тит. 2:7, 14; 3:1, 8, 14) и изобличает лжехристиан, которые на словах исповедуют Бога, а в жизни этически безответственны (Тит. 1:16).

Конец времени. Эсхатология Павла — тема, возможно, еще более обширная и сложная, нежели его этика. Особенно важны два ее аспекта. Проповедь Иисуса о приближении Царства Божиего, подтвержденная Его воскресением из мертвых, предполагает, что конец века уже наступает (Рим. 13:12). Живя своей обыденной жизнью на земле, верующие имеют «жительство — на небесах», откуда они с нетерпением ожидают «Спасителя, Господа (нашего) Иисуса Христа» (Флп. 3:20; ср. Кол. 3:3). Представления Павла о грядущем оказывают глубочайшее влияние на то, какой жизнью надлежит жить ныне.

Эсхатология Павла, как и все его учение, вытекает из его представлений о Боге вообще и о Иисусе Христе в частности. Поскольку Иисус был Мессией, Его триумфальное служение свидетельствует о наступлении последней стадии искупительных деяний Бога, предшествующей их завершению. Сюда входит и последний суд при парусии (втором пришествии; см. Рим. 2:1-11; 14:10-12; 1 Кор. 3:12-15; Флп. 2:16; 1 Фес. 3:13; 2 Фес. 1:5-10). Нечестивых, которые не покорились благовестию, ждет гнев Божий (Рим. 1:18; Еф. 5:6; Кол. 3:6). На веру-

ющих, по ходу рассуждений Павла, лежит обязанность провозглашать Благою Весть всем народам (в том числе — непокаявшимся израильтянам, Рим. 9 — 11) в качестве верного свидетельства о совершающемся исполнении эсхатологического Божиего замысла.

Эсхатологическое благо доступно уже в настоящем. Верующим ниспослан Святой Дух — несомненный признак конца века. Дух — «начаток» их грядущего искупления (Рим. 8:23), «залог» грядущего наследия (2 Кор. 1:22; 5:5; Еф. 1:14), запечатлевший наследование и усыновление, благодаря которым верующие смогут звать к всемогущему Богу «Авва, Отче» (Рим. 8:15-17).

В современных условиях, когда грядущий божественный суд воспринимают в контексте невинных заблуждений отдельных верующих, а то и как непростительное суеверие, драматическая сосредоточенность Павла на приближении нового мироустройства, требующего немедленного и коренного преобразования личности, с готовностью сбрасывается со счетов как чересчур замысловатая мифология или гиперболизированный апокалиптический образ. Она даже стала предметом голливудской пародии. Такое отрицание опасно, коль скоро Павел — а он и здесь, и в других случаях лишь повторяет многие божественные высказывания — действительно говорит с той авторитетностью, на какую претендует. От всего сердца откликнуться на призыв Павла — значит получить истинную жизнь, жизнь «во Христе» в этом веке и несказанную радость общения с Богом в веке грядущем (Рим. 8:18; 1 Кор. 2:9). Не менее важна убежденность Павла в том, что отвергнувшие его благовестие будут обречены на вечную немилость Бога. Не говоря уже о трагедии всей жизни для упустивших возможность поклониться воскуршаемому Господу и присоединиться к Нему.

Роберт У. Ярбро

См. также: ЦЕРКОВЬ; СМЕРТЬ ХРИСТА; МЕССИЯ; ВТОРОЕ ПРИШЕСТИЕ ХРИСТА; СОЮЗ СО ХРИСТОМ.

Литература: C. Arnold, *Ephesians: Power and Magic*; D. Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*; F. F. Bruce, *Paul*; D. Carson, *The Cross and Christian Ministry*; K. Donfried, ed., *The Romans Debate*; E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters: Paul's Use of the Old Testament*; S. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul*; G. Habermas and A. Flew, *Did Jesus Rise from the Dead*; M. Hengel, *The Pre-Christian Paul*; S. Kim, *The Origins of Paul's Gospel*; A. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*; R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*; idem, *Paul, Apostle of Liberty*; A. McGrath, *The Mystery of the Cross*; J. G. Machen, *The*

Origin of Paul's Religion; I. H. Marshall, *Jesus the Saviour*; idem, *Luke: Historian and Theologian*; A. D. Nock, *St. Paul*; J. O'Grady, *Pillars of Paul's Gospel*; J. Plevnik, *What Are They Saying about Paul?*; M. Prior, *Paul the Letter-Writer*; W. Ramsey, *Pauline and Other Studies*; H. Ridderbos, *Paul*; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*; idem, *Paul, the Law, and the Jewish People*; T. Schreiner, *The Law and Its Fulfillment*; A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*; M. Seifrid, *Dictionary of Paul and His Letters*; W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem*; S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*; B. Winter and A. Clark, *The Book of Acts in Its First Century Setting*.

ПАДЕНИЕ см. ГРЕХОПАДЕНИЕ

ПАМЯТЬ, ВОСПОМИНАНИЕ

(REMEMBER, REMEMBRANCE)

Воспоминания — это нормальная составная часть деятельности человеческого мозга. Однако когда речь идет о молитвах и обрядах, в которых вспоминают Бога, или о вере праведных в то, что Бог действительно помнит о Своих взаимоотношениях со Своим народом, глагол «вспоминать» с соответствующими существительными становится особым термином в религиозном словаре Израйля и Божьей Церкви.

Ветхий Завет. Яхве связан со Своим избранным народом, Израилем, через Свой завет, порождающий между участвующими в нем сторонами особые взаимоотношения. Не только израильтяне помнят Яхве, но и Яхве помнит о Своих взаимоотношениях со Своим народом. Главным глаголом здесь является *zākar*.

Бог помнит. По меньшей мере в десятке мест Библии о Яхве говорится, что Он помнит о Своих взаимоотношениях завета с Израилем (Лев. 26:45; Пс. 104:8; 105:45; 110:5). Он также помнит Свой завет с Ноем (Быт. 9:15). Бог также помнит другие случаи заключения Им завета (Исх. 32:13; Вт. 9:27; 2 Пар. 6:42). «Я вспомню завет Мой с Иаковом... и завет Мой с Авраамом вспомню» (Лев. 26:42). Призыв к Богу вспомнить о Его особых взаимоотношениях с Израилем не обязательно означает, что Он вспомнит это для благословения, так как в Своей праведности Он может и наказать за грехи (Иер. 14:10; Ос. 7:2; 8:13; 9:9). Если Бог не вспоминает человеческие грехи, это означает, что Он простил их (Пс. 24:7; Иер. 31:34).

Израиль помнит. Книга Второзаконие изобилует призывами вспомнить слова и дела Бога. Исход, освобождение Израйля Яхве из египетского рабства, является центральным мотивом этих воспоминаний (см. Вт. 5:15; 15:15; 16:3, 12; 24:18, 22; и ср. Вт.

7:18; 8:2, 18; 9:7). Пророк Иезекииль тоже говорит о деяниях Бога в прошлом, чтобы призвать к правильному мышлению и поведению в нынешней жизни Иуды (Иез. 6:9; 16:22, 43, 60-63; 20:43; 36:31). Далее, Исаия вспоминает сам и указывает, что Бог вспомнит, как Он освободил Свой народ в прежние времена, в древние дни, дни раба Своего Моисея (Ис. 63:11-14). В Псалтири призыв вспомнить Бога является ведущим мотивом. И все же Израиль, когда был в Египте, не уразумел чудес Божиих и не помнил множества милостей Его (Пс. 105:7). И наконец, существование воспоминание Бога в качестве Бога, то есть в соответствии с Его характером (Пс. 41:6-7; 118:55; Ис. 46:8; Иер. 20:9).

Память. Существительное *zēkher* употребляется по отношению к Богу, о Котором сохраняется память или воспоминание, в связи с тем, как Он раскрыл Свое имя *YHWH*. Итак, прославляется как имя Бога, так и память о Нем (Пс. 29:4-5; 96:12; 110:4; 144:7).

Памятники, памятные знаки. Существительным *zikkārōn* обозначается знак, который вызывает, пробуждает воспоминания; такой памятный знак может заставить Бога или человека вспомнить что-либо (см. Исх. 12:1-20; 13:9; Чис. 17:3, 5). Например, после перехода через Иордан Иисус Навин в соответствии с указаниями Бога поставил двенадцать камней в качестве памятника (Нав. 4:3, 7). Праздник в первый день седьмого месяца был памятным днем, о котором возвещалось трубами (Лев. 23:24; ср. Чис. 10:9). Точно так же памятные знаки находились на наперснике первосвященника (Исх. 28:12, 29; 39:7).

Возникает вопрос, когда верующие вспоминают дела Бога, и когда Бог вспоминает о Своих взаимоотношениях с Израилем, то о какого рода памяти идет речь? Есть ли это простое воспроизведение сведений о прошлом? Или же это восстановление прошлого таким образом, что вспоминаемые факты оказывают какое-то влияние на настоящее? Представляется, что в рамках Ветхого Завета такие воспоминания по меньшей мере подразумевают, что Бог, осуществивший в прошлом могущественные деяния, вспоминаемые ныне, — это Бог, присутствующий со Своим народом в тот момент, когда он вспоминает эти деяния. И присутствует Он для них в качестве того же живого Бога, связанного с ними их избранничеством и

заветом, каким Он был для их предков в минувшие дни, так как Он — Яхве, «Сущий».

Новый Завет. Глагол «помнить» (*mnētonēid*) употребляется в нескольких случаях в своем обиходном смысле, когда речь идет об усвоении нравственных или богословских уроков. Например, Иисус спрашивает учеников, помнят ли они о пяти хлебах на пять тысяч человек, для того, чтобы укрепить их в вере (Мф. 16:9; Мк. 8:18). А Петр, вспомнив предсказанное ему Иисусом, устыдился и плакал (Мф. 26:75). Далее, в притче о богаче и Лазаре Авраам говорит богачу: «вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей» (Лк. 16:25). Злодей на кресте просит Иисуса помянуть его при спасении (Лк. 23:42). Павел призывает церкви в языческом мире помнить о нуждающихся христианах в Иерусалиме и устраивать для них сборы пожертвований (Гал. 2:10).

Воспоминания о людях из израильской истории полезны для укрепления веры или в качестве своевременного предостережения (Лк. 17:32). Воспоминания о мужестве и непорочности апостолов (Деян. 20:31; 1 Фес. 2:9) и добрых трудах в сообществе веры (1 Фес. 1:3) тоже служат для укрепления в христианской жизни. С другой стороны, речь заходит и о том, чтобы помнить кого-либо в смысле заботы о нем и молитв за него (например, Гал. 2:10; Кол. 4:18).

Ветхозаветные мотивы очевидны в «Magnificat» Марии и в «Benedictus» Захарии. Мария говорит: «[Бог] воспринял Израиля, отрока Своего, воспомянув милость» (Лк. 1:54), а Захария благословляет Бога и провозглашает, что Бог сотворил милость с отцами нашими, помня святой завет Свой (Лк. 1:72). Эти мотивы примечательны также в призывах помнить предсказанное святыми пророками и помнить заповедь Господню (2 Пет. 3:2; ср. 2 Пет. 1:12-15).

По сути дела, то богословское значение понятия *воспоминаний*, которое основано на Ветхом Завете, самоочевидно примерно в одной трети новозаветного словоупотребления. Например, речь о воспоминаниях может идти в случае молитвы перед Богом. Они могут выражаться в форме ходатайства за кого-либо (1 Фес. 1:2-3) или быть связаны с какими-либо особо памятными обстоятельствами (Деян. 10:4). Святой Дух, Параклет, Утешитель, помогает вспомнить учение Иисуса (Ин. 14:26; 15:20, 26; 16:4).

Наиболее спорная и, возможно, наиболее важная линия в теме «воспоминаний» связана с последней вечерей Господа. Как в рассказе Луки (Лк. 22:19), так и у Павла (1 Кор. 11:24) читаем: «сие творите в Мое воспоминание». Греческое существительное здесь — *anamnēsis*. У Луки эта заповедь дана в словах, произнесенных над хлебом, а у Павла — в словах над хлебом и в словах над чашей. Что же эти слова означают? Очевидно, при всяком объяснении должно учитываться значение понятия *zkr* в Ветхом Завете и в иудаизме, понятия, указывающего на проникновение прошлого в настоящее, такое, что прошлое становится актуальным для настоящего.

Немало современных литургистов настаивают, что евхаристическое воспоминание или поминовение есть объективный акт, в котором и посредством которого вспоминаемые личность и событие переводятся в аспект настоящего, в аспект реальности «здесь» и «сейчас». Так, для отцов ранней церкви это было воспоминанием перед лицом Отца совершенной, принесенной однажды за многих жертвы Его Сына Иисуса Христа, с тем чтобы ее сила и действительность стали познаны и проявились в таинстве причащения, и были восприняты присутствующими при нем.

С другой стороны, отстаивается такое значение этих слов, как «чтобы Бог мог вспомнить обо Мне» — Иисус просит учеников молиться Отцу вспомнить о Иисусе и прийти к Нему на помощь. Предполагается также, что вспомнить — значит провозгласить и что в праздновании евхаристии Церковь проповедует Иисуса, Который умер за нас. Еще одно предположение, о том, что воспоминание есть просто размышление о прошлой смерти и грядущем явлении Иисуса, Господа нашего, выглядит неадекватным, поскольку в нем никак не отражен тот факт, что Тот, о Ком вспоминают, реально присутствует при воспоминаниях.

Слово *anamnēsis* встречается также в Евр. 10:3, «жертвами [в храме] ежегодно напоминает о грехах», то есть жертвоприношения по прежнему закону не давали полного очищения от греха, а служили лишь напоминанием о факте греха.

Слово *mnēmosynon*, обозначающее память или памятник, встречается в знаменательном рассказе о женщине, помазавшей Иисуса (Мк. 14:3-9). О ней Иисус сказал: «где ни будет проповедано Евангелие сие в

целом мире, сказано будет, в память ее, и о том, что она сделала» (Мк. 14:9). Мы знаем, что после смерти тело Иисуса так и не было помазано. Поэтому ее помазание Иисуса драгоценным миром всего за два дня до Его смерти предвосхищало не только Его смерть, но и Его воскресение. Эта женщина, помазав ноги Его, а голову, сделала то, что должен был бы сделать первосвященник, когда Иисус предстал перед его судом, — помазать Его как Царя!

Питер Тун

См. также: ВЕЧЕРЯ ГОСПОДНЯ.

Литература: B.S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*.

ПАРАЛИПОМЕНОН 1-Я И 2-Я КНИГИ: БОГОСЛОВИЕ

(CHRONICLES, THEOLOGY OF)

Взгляд книг Паралипоменон на историю Израиля. В книгах Паралипоменон историческая традиция Израиля представлена с иной точки зрения и с иной целью, нежели в книгах Царств. Книги Царств рассматривают прошлое в обстоятельствах вавилонского пленения народа (586 — 538 г. до Р. Х.), в период, когда само существование Израиля, казалось, подошло к концу. Израильтяне утратили не только храм Яхве и царское правление династии Давида, но и саму землю обетованную. Раздробленные на маленькие сообщества в чужой стране, они пытались сохранить себя в качестве народа Яхве. Книги Царств учили израильтян, что пленение было не результатом неверности Яхве Своему народу, а следствием их собственных многократных нарушений завета с Богом. Основной пафос этих книг — то, как израильтяне, почти что неотвратимо, устремляются «по наклонной плоскости» к плену.

Книги Паралипоменон, и в этом их важное отличие, были составлены в период после вавилонского плена. Бог, продолжавший оставаться верным, в 538 г. до Р. Х. вернул Свой народ в страну обетованную, сделав Своим орудием Кира, основателя Персидской империи. Стены отреставрированного Иерусалимского храма снова услышали возносимую Богу хвалу. Для тех, кто вернулся домой, жизнь началась заново, хотя жили они по-прежнему под чужеземным владычеством, без своего израильского царя. Книги Паралипоменон, в свете испытанного возрожденным Израилем Божьего милосердия, содержали новый взгляд на израильскую историю. Панорама тех же са-

мых событий порождала теперь иные мысли — мысли о том, как Бог участвует в делах Израиля, и позволяла извлечь новые уроки для сообщества верующих. Книги Паралипоменон сообщают подробности о пленении и других несчастьях, приводят объяснения возвращению из плена и другим благословениям, защищают определенные религиозные и политические институты и в неявной форме призывают общество сохранять верность Яхве.

В результате такого подхода прошлое во многих ключевых аспектах представлено по-иному, нежели в книгах Царств. Во-первых, книги Паралипоменон более полно освещают зависимость процветания и успехов Израиля от благословений Яхве. Во-вторых же, хотя несчастья Израиля рассматриваются как результат суда Яхве над неверным народом, сама эта неверность описывается по-другому. Книги Царств изображают неверность Израиля как идолопоклонство и нарушение Божьих заповедей (4 Цар. 17:7-18). Книги Паралипоменон дают более глубокий взгляд на происшедшее и описывают неверность Израиля с большей определенностью. В книгах Паралипоменон неверность Израиля определяется как оставление Яхве или пренебрежение необходимостью «искать Яхве». «Искать Яхве» означает полностью обратиться к Богу. Чтобы «искать Яхве», нужно прийти к Нему, молиться Ему, познавать Его, доверять Ему, славить и поклоняться только Яхве — и никакому иному богу. Самое главное, нужно делать это соответствующими обрядовыми способами и в соответствующих местах, а именно, у ковчега Яхве или вообще в храме. С другой же стороны, «оставить Яхве» означает нечто противоположное. Вдобавок к идолопоклонству такая неверность означает: не обращаться к Яхве, пренебрегать Божьим храмом, игнорировать установленные Богом религиозные и политические институты, не воздавать должное священникам и левитам, а также царям из династии Давида. В-третьих, книги Паралипоменон показывают, что взлеты и падения в судьбе Израиля могут чередоваться и действительно чередуются со сменой поколений. Если царь и народ, страдая от последствий того, что забыли Бога, смиряются и ищут Бога, они будут возрождены. Но если они испытали на себе благословения Бога, а потом оставили Его, тогда они будут прокляты.

Построение книг Паралипоменон. Книжки начинаются со списков и сведений о родословиях (1 Пар. 1 — 9), которые служат введением в тему и мировоззренческим обрамлением основного повествования. Начиная от сотворения (Адама) временные, географические и национальные рамки повествования стремительно сужаются — до истории колен Израиля (1 Пар. 2 — 8). Основное внимание уделяется 1) колену Левия и левитам; 2) колену Иуды и монархии Давида; 3) колену Вениамина, откуда происходит первый израильский царь, с которого и начинается собственно повествование в главе 10. В 1 Пар. 9:2-21 в родословных перечнях упомянуты те, кто после плена поселился в земле обетованной; само это событие описано в конце книг (2 Пар. 36:2-23). Родословные списки перемежаются краткими повествовательными комментариями, в которых говорится об отношениях Яхве с теми, кто был Ему верен (1 Пар. 4:10; 5:20-22), и с теми, кто был неверен (1 Пар. 2:3; 5:25-26; 9:1). Затем в 1 Пар. 10 начинается собственно повествование.

Главный историографический принцип, образец, устанавливается в рассказе о правлении первых трех царей: Саула, Давида и Соломона (1 Пар. 10 — 2 Пар. 9). Если царь ищет Яхве, он благословен; если царь забывает Яхве, его ждут несчастья. Краткое неодобрительное описание Саула контрастирует с одобрительными описаниями Давида и Соломона. Саул умирает, и его царство отходит к Давиду, потому что Саул искал совета у гадалки, волшебницы в Аэндоре (ср. 1 Цар. 28), а не у Яхве (1 Пар. 10:13-14). Хотя в книгах много материалов посвящено Давиду, очень мало говорится о Давиде как человеке, о его недостатках, о его думах и чувствах. Узнать здесь можно почти исключительно лишь о правильных отношениях Давида с Яхве. В противопоставленных друг другу контрастных сценах рассказывается о взаимоотношениях между Давидом (а также всем Израилем) и Яхве. Эти взаимоотношения иллюстрируют принцип богоискательства. Яхве установил царство Давида, обеспечил ему поддержку народа, ратные победы и продолжение династии (1 Пар. 11 — 12; 14; 17 — 20). Давид, в свою очередь, обеспечил должное поклонение Яхве — в отношении переноски ковчега, назначения священников и левитов и приготовлений к возведению храма (1 Пар. 13; 15 — 16; 21 — 29). В последней

речи Давида в книгах Паралипоменон ясно очерчен принцип богоискательства: «Если будешь искать Его, то найдешь Его; а если оставишь Его, Он оставит тебя навсегда» (1 Пар. 28:9; см. 1 Пар. 22:6-16, 17-19; 28:1-10). Далее Соломон изображается как приверженец заветного Давидом образа поведения. Соломон установил должное поклонение Яхве, довел до завершения строительство храма. Яхве утвердил его, даровал ему мудрость, мир и благополучие (2 Пар. 1 — 9).

Проиллюстрировав принципы взаимоотношений Яхве с Израилем на исторических примерах Саула, Давида и Соломона, книги Паралипоменон бегло перечисляют следующих иудейских царей (2 Пар. 10:36). Иосафат, Ахаз, Езекия и Иосия напрямую сравниваются с Давидом и Соломоном (2 Пар. 17:3; 28:1; 29:2; 34:2-3). Другие сравниваются неявным образом. Если царь (обычно вместе со всем народом) начинает искать Яхве, то Бог благословляет его успехами на военном поприще, процветанием и возможностью осуществлять грандиозное строительство. Если же царь забывает Яхве, он и его народ подвергаются ударам судьбы. Этот принцип соблюдается до времен Седекии, когда царь, священники и народ забыли Бога, осквернили храм и отвергли все предостережения пророков. В результате вавилоняне, ставшие орудием Яхве, разрушили храм и увели народ в плен (2 Пар. 36:11-21). Летописи кончаются указанием на возвращение из плена, что было разрешено после воцарения Кира (2 Пар. 36:22-23).

В отличие от книг Царств книги Паралипоменон не приводят перечня царей Северного Израильского царства, образовавшегося при разделении царства Давида после правления Соломона. Север упоминается только тогда, когда его история пересекается с историей Юга. Жители Северного Царства по-прежнему числятся среди Божьего народа, но говорится, что там забыли Бога, отвергли уставы Давидова правления, упразднили левитов и священство и не почитают Иерусалимский храм (см. 2 Пар. 10:19; 11:13-15; и в особенности проповедническую речь Авии во 2 Пар. 13:4-12). Югу не позволено было нападать на Север, поскольку тот по-прежнему оставался частью богоизбранного народа (2 Пар. 11:1-4). Но ему не разрешалось вступать с Севером в союз (2 Пар. 18), потому что Северное царство не было законным (2 Пар.

19:2). Тем не менее, когда Северное Царство было разрушено ассирийцами (722 г. до Р. Х.), южане были в праве пригласить его уцелевших жителей прийти к ним в Иудею и поклоняться Яхве (2 Пар. 30:1, 6-9).

Главная тема книг Паралипоменон. Цари династии Давида. Книги Паралипоменон рассказывают о царях династической линии Давида. Ради спасения народа Израиля Яхве утвердил на престоле Давида (1 Пар. 14:2) — царя, который искал Бога и установил должное поклонение Ему. Яхве обещал Давиду, что наследник его вечно будет пребывать на престоле царства Яхве (1 Пар. 17:11-14), хотя для этого требовалось, чтобы тот не забывал Бога (1 Пар. 28:6, 7, 9). Главное, что вменялось царям династической линии Давида, было обеспечить должное поклонение. А они отвергали поклонение Яхве (Ахаз — 2 Пар. 28:1 и Манассия — 2 Пар. 33:1, 2) или восстанавливали его (Езекия — 2 Пар. 29:1, 2 и Иосия — 2 Пар. 34:1, 2). Они восседали на престоле царства Яхве (1 Пар. 17:14; 28:5; 29:23). Они представляли народ в молитве к Яхве (2 Пар. 6:18-42; 14:11; 20:5-12). Их благотворное или нечестивое руководство оказывало влияние на веру народа Израиля (2 Пар. 14:4; 15:9-15; 19:4; 20:4, 20-21; 21:11; 28:19; 32:6-8; 33:9, 16; 34:33). Когда жители Северного царства отвергли царей династии Давида, они отложились от Яхве (2 Пар. 13:4-12). Летописи, изображая панораму Давидовой монархии во времена, когда Израиль находился под иноземным владычеством, возбуждают надежду на возвращение на престол Господень сына Давидова.

Поклонение Яхве и священство. Хотя построение книг Паралипоменон концентрируется на династии Давида, главной темой и подоплекой излагаемой истории выступают взаимоотношения Израиля с Яхве. Летописи сосредотачиваются на том, как эти взаимоотношения выражаются в установлении и поддержании религиозной жизни, свидетельствующей о присутствии Яхве (в ее сферу входят ковчег завета, Иерусалим, храм, система жертвоприношений, помазанные священники, их помощники — левиты и музыканты, а также царь из династии Давидовой, занимающий престол Яхве). Как обстоит дело с этими институтами и, соответственно, со взаимоотношениями между Израилем и Яхве — точно так же обстоит дело и с благополучием народа.

Плен явился поворотным пунктом истории. Отказ Израиля смиренно искать Яхве и должным образом поклоняться Ему рассматривается в книгах Паралипоменон как причина плена. Соответственно, внимание сосредотачивается на религиозной жизни Израиля.

Священство совместно с династией Давида пыталось сохранить стремление к богоискательству и поддержать праведные взаимоотношения с Яхве. Гражданская власть царя распространялась и на священство, но у священников были и возложенные Богом обязанности, которые не мог исполнять царь (2 Пар. 26:16-21). Более того, когда установленная Богом династическая линия Давида оказалась под угрозой, священники и левиты вмешались, чтобы сохранить ее (2 Пар. 22:10 — 23:21). Согласно книгам Паралипоменон, Северное царство отпало от Яхве, отвергнув при этом институт священников и левитов, равно как и царей из династии Давида (2 Пар. 11:13-15; 13:8-12).

Весь Израиль. В книгах Паралипоменон нередко встречается выражение «весь Израиль» (все израильтяне). Оно может употребляться по отношению ко всем потомкам Израиля (1 Пар. 11:1), по отношению только к жителям Южного Царства (2 Пар. 11:3) или только Северного (2 Пар. 13:4, 15). Однако кто бы при этом ни подразумевался, они рассматриваются как единое целое, несущее на своих плечах бремя ответственности перед Яхве. Царь и религиозные деятели не могут в одиночку отвечать за судьбу всего народа. Ответственность ложится на весь народ как единое целое. Пророки обращаются не только к царям, но и ко всему народу (2 Пар. 11:3-4; 20:14-15; 24:20). Иногда осуждению подвергается народ, в то время как царь признается невиновным (2 Пар. 27:2; 34:24-28). Когда произошло разделение царства на Северное и Южное, те, кто составляли «весь Израиль», должны были принять решение, станут они теми, кто ищет Яхве, или нет (2 Пар. 11:13-17). Таким образом, каждое поколение израильтян, пусть и соблазняясь примером своих вождей, принимало на себя часть ответственности за общее состояние страны. Перед Яхве были ответственны все.

Мировоззрение книг Паралипоменон. В этих книгах представлен свой взгляд на мир, своя картина реальности. Даже в многочисленных повествовательных ком-

ментариях среди родословий первых девяти глав с очевидностью вырисовывается мир, в котором Яхве выступает в качестве первичной движущей силы истории. Существование Яхве и Его верховная власть признаются априорно. Книги Паралипоменон стремятся не доказать эти положения, а показать, как и для чего Яхве принимает участие в жизни Израиля.

В книгах Паралипоменон Бог осуществляет верховную власть, но не диктует людям линию их поведения. Яхве может обратиться с пророческими речами из уст чужеземного царя (2 Пар. 35:21; 36:22-23); Он может даже сделать орудием для достижения Своих целей другие народы, например, египтян или вавилонян. И все же весь Израиль, цари и священство сохраняют ответственность за свои действия, за поддержание праведных взаимоотношений с Богом. За ними выбор: будут они искать Яхве или отвергнут Его. Именно они воплощают в жизнь божественные начала мироустройства.

Взгляд книг Паралипоменон на то, как устроен мир, более позитивен, чем взгляд книг Царств. Книги Царств характеризуются пессимистическим и довольно фаталистичным подходом. Судьба израильтян, по меньшей мере — со времен Манассии, выглядит предрешенной; они обречены на несчастья (4 Цар. 21:10-15). Книги Паралипоменон изображают каждого царя и его современников как самостоятельную целостность, причем делают это совершенно иначе. Ход истории не является predetermined до такой крайней степени. В трактовке реальности, которую приводят книги Паралипоменон, изменение ситуации к лучшему или худшему может происходить за время жизни данного поколения или за период правления данного царя, и притом даже не один раз. Возможность для таких перемен всегда имеется. Для Израиля всегда открыт доступ к милосердию Яхве и к возрождению, даже если народ довел себя почти до полного исчезновения.

Смысл книг Паралипоменон. С помощью отбора и трактовки исторических данных, типизированных портретов исторических деятелей и изображения Давида и Соломона в качестве образцовых царей книги Паралипоменон приглашают читателя оценить каждое из минувших поколений, чтобы попытаться понять, почему с ним случилось то, что случилось. Однако читатель

должен не останавливаться на этом, а оценить современную ему ситуацию и реагировать соответственно. Основополагающее значение по-прежнему имеют взаимоотношения с Яхве. Божественный закон прошлого по-прежнему остается в силе. Теперь читатель знает, что приносит благословение, а что приводит к несчастью. Любая ситуация может быть изменена в зависимости от того, ищет человек Яхве или оставил Его. Обращаясь к прошлому, книги Паралипоменон призывают сообщество верующих установить с Яхве праведные взаимоотношения и дают надежду на благословение.

Родни К. Дьюк

Литература: P. R. Ackroyd, *JSOT* 2 (1977): 2-32; idem, *Lexington Theological Quarterly* 8 (1973): 101-16; S. B. Berg, *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events*, pp. 107-25; R. L. Braun, *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, pp. 52-64; R. B. Dillard, *WTJ* 46/1 (1984): 164-72; R. K. Duke, *The Persuasive Appeal of the Chronicler: A Rhetorical Analysis*; S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*; W. Johnstone, *A Word in Season: Essays in Honour of William McKane*, pp. 113-38; J. M. Myers, *Int* 20 (1966): 259-73; R. North, *JBL* 82 (1963): 369-81; G. von Rad, *Old Testament Theology*, 1:347-54; G. E. Shafer, *The Significance of Seeking God in the Purpose of the Chronicler* (Th.D. diss.); M. A. Throntveit, *When Kings Speak: Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles*; H. G. M. Williamson, *Israel in the Book of Chronicles*.

ПАСТВА см. СТАДО

ПАСТЫРИ см. СТАРЕЙШИНЫ

ПЕРВОРОДСТВО, ПЕРВЕНЕЦ
(FIRSTBORN)

«Первенцы», нередко упоминаемые в Библии в своем буквальном смысле потомства, иногда требуют и метафорического истолкования. Два таких новозаветных способа употребления этого слова, в качестве обозначения Церкви и в качестве титула Христа, важны с богословской точки зрения.

Перворожденный сын в патриархальном обществе имел особый статус (Быт. 49:3; Исх. 13:2). После смерти отца он становился главой семьи, получая благословение отца (Быт. 27) и двойную долю наследства (Вт. 21:17).

После событий, произошедших в Египте на Пасху, каждый первенец мужского пола принадлежал Богу. Это подразумевало священные обязанности, позднее возложенные на левитов (Чис. 8:14-19).

Особое значение имеет заявление Бога, что Израиль — Его первенец (Исх. 4:22-23).

Это подразумевает избранное положение Израйля среди других народов, как народа, находящегося в отношениях завета с Богом. Но это означает также, что Израиль должен был выполнять священнические обязанности, неся спасительный Божий свет язычникам.

В Послании к евреям его автор начинает называть христиан «первенцами» (*prōtōkōn*) благодаря их взаимоотношениям с Христом, Которого он уже назвал «Первородным» (*prōtotokōn*) в Евр. 1:6. Через Него они были «написаны на небесах».

Контекст Евр. 12:18-29 содержит обоснования для употребления этого слова применительно к христианам. Подчеркивается духовная природа Церкви. «Гора Сион» является «небесным Иерусалимом», «градом Бога живого» (Евр. 12:22), что контрастирует одновременно с горой Синай, где был дан закон, и с земным Иерусалимом и поклонением Богу в его храме.

Христианская жизнь и поклонение Богу совершаются в духовном сообществе, в которое входят Бог, ангелы и люди (Евр. 12:22-24). Теперь ангельское воинство торжественно выстраивается для того, чтобы поклоняться Сыну, пришедшему в мир ради искупления человечества (Евр. 1:6), а не для того, чтобы служить посредниками в передаче закона, как во время величественных богоявлений у горы Синай. Церковь состоит не только из нынешних верующих на земле, но также из «духов праведников, достигших совершенства» (Евр. 12:23). Последнее выражение относится равным образом и к ветхозаветным верующим, которые не могли достичь совершенства до христианского освобождения (Евр. 11:40); ныне они составляют «облако свидетелей», взирающих на то, как земные христиане проходят подлежащее им поприще (Евр. 12:1). «Церковь первенцев» не сменила верных Израилевых, но присоединилась к ним в совершенном служении Богу через посредничество Христа.

«Церковь первенцев» живет в смирении, благодарности и благоговейном страхе (Евр. 12:26-29), потому что во Христе они получают Царство, которое пребудет после эсхатологического суда. От Христа они получили как дар Его спасения, так и обязанность пребывать сообществом священников среди неверующих народов (Евр. 13).

Христос в Евр. 1:6 назван «Первородным» Бога. Это метафорическое употребление термина, и оно не подразумевает, что Христос просто был создан раньше других существ или мира в целом. Скорее это относится к Его особому положению в качестве единственного Сына Божьего.

Люк Л. Кифер-мл.

См. также: ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ.

Литература: F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*.

ПЕРВЫЕ ПЛОДЫ

(FIRSTFRUITS)

Еврейское *rē'sīt*; греческое *aparchē*. Представление о первых плодах возникает из деяний Бога в творении. Поскольку Бог создал все, что существует, все творение принадлежит Ему (Пс. 23:1). Соответственно, Ему принадлежит все первое и лучшее, и это должно быть Ему отдано.

Ввиду созидательного могущества Бога и Его владычества над всем Библия представляет верующих приносить в жертву Богу самых лучших животных (Лев. 1 — 5). Земля тоже рассматривается как дар от Бога, и лучшее на ней, ее «первые плоды», должны быть отданы Богу — начатки всех плодов (Исх. 23:16-19), жатвы пшеницы (Исх. 23:22; Лев. 2:14; 23:20), оливкового масла (Чис. 18:12; Вт. 18:4), лучшего молодого вина (Чис. 18:12; Вт. 18:4), меда (2 Пар. 31:5), шерсти овец (Вт. 18:4) и фруктов (Неем. 10:35). В Ветхом Завете разъясняется, что все, чем владеет Божий народ, должно считаться даром Бога, обретенным благодаря Его провидению (Пс. 49:10).

Верующие также являются своеобразными «первыми плодами» Бога — «некоторым начатком Его созданий» (Иак. 1:18). Духовными «начатками» могут оказаться первые обращенные в какой-либо местности (Рим. 16:5). В качестве «начатков» верующие выступают свидетелями могущества Бога в спасении. Это Его первенцы, искупленные кровию Христа. В своем освященном состоянии верующие являются Божьими первенцами — «святынею Господа, начатком плодов Его» (Иер. 2:3). Люди Божьего народа должны поэтому представить себя в приношение начатков Богу, «в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим. 12:1). Имея «начаток Духа», то есть дела Святого Духа в нынешнем искуплении их душ, верующие получают залог того, что они дождутся и будущего искуп-

ления своих тел при втором пришествии Христа (Рим. 8:23).

В 1 Кор. 15:20, 23 Павел учит, что Христос в Своем телесном воскресении стал «первенцем из умерших». В таком Своем качестве Он является залогом того, что все, принадлежащие Ему, восстанут из мертвых при Его втором пришествии. В мире природы первый хлебный сноп следовало принести Богу (Лев. 23:10, 11, 17) в залог того, что урожай будет собираться и дальше. Это верно и в отношении урожая Божьего искупления. Сперва «начаток» Христос восторжествовал в Своем воскресении; затем остальной Его «урожай», искупленные, торжествуя, восстанут из мертвых при Его втором пришествии (1 Кор. 15:23).

В свете сказанного, Божий народ в качестве Его «начатков» должен иметь освящающее влияние на остальные народы (1 Кор. 5:6-7), в точности как Авраам и патриархи освящали непокорный Израиль (Рим. 11:14-16). Верующие должны быть верными последователями Агнца, подражая святым при втором пришествии, которые живут в святости и «искуплены из людей, как первенцы Богу и Агнцу» (Отк. 14:4).

У. Харольд Меар

Литература: P. Levertoff, *ISBE*, 2:307-8; J. P. Lewis, *ZPED*, 2:541.

ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ СОЛОМОНА: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(SONG OF SOLOMON, THEOLOGY OF)

При первом чтении кажется невозможным выявить богословие Песни песней. В конце концов, в этой книге только одно упоминание о Боге, да и то спорное (Песн. 8:6). Более того, в книге удивляет отсутствие упоминаний не только Бога; мы напрасно будем искать в ней Израиль, завет, культовые институты или хоть что-нибудь номинально религиозное. Почему же тогда рабби Акива сказал, что эта книга — «Святое-святых» Библии?

За долгую историю толкования данной книги многие старались закрыть глаза на явную сексуальность изображаемых в ней любовников с помощью аллегорического прочтения. В иудейском толковании, представленном таргумом на Песнь песней (примерно седьмой век по Р. Х.), считается, что любовник здесь — Яхве, а Его возлюбленная — Израиль. Так, когда женщина просит царя ввести ее в чертоги свои (Песн. 1:3), это не имеет ничего общего с человеческими любовными утехами, а скорее опи-

сывает Исход из Египта, и Божий чертог тогда символизирует землю Палестинскую. Раннехристианские толкователи тоже стремились затушевать оттенок сексуальности, но, конечно же, отождествляли главных персонажей с Иисусом Христом и Церковью и/или отдельными христианами. Ипполиту (ок. 200 г. по Р. Х.) принадлежит первое из известных нам христианских аллегорических толкований Песни. Судя по сохранившимся текстам, в его толковании стих Песн. 1:3, например, означает, что Христос введет достойных, с которыми сочетался браком, в Церковь. Таргум и комментариев Ипполита являются наглядными примерами тенденции в толковании, доминировавшей от древнейших времен до девятнадцатого столетия и по-прежнему иногда встречающейся в наши дни.

Аллегорическому подходу, однако, недостает объективных внешних обоснований. И в самой Песни нет никаких указаний на то, что она предполагает какое-то иное прочтение, кроме буквального. Открытие и опубликование номинально сходной любовной поэзии, принадлежащей как к новой арабской, так и к древней египетской и месопотамской литературе, ознаменовало конец попыток аллегорического прочтения этого текста, однако оставило для Церкви ряд вопросов относительно богословского значения Песни.

Песни песней, с ее откровенно эротическими описаниями, отведено в каноне важное место. Прежние аллегорические толкования порождались уверенностью, что подобные темы в Священном Писании невозможны. Церковь и синагоги до такой степени находились под влиянием иностранной философии (неоплатонизма), что считали телесные отправления противопоставленными всему духовному и поэтому нежелательными для упоминания. Те же самые представления и настроения, которые лежали в основе монашества, приводили к аллегорическим толкованиям Песни. Песнь, однако, не поддавалась этим усилиям и указывала Церкви на то, что любовные отношения в рамках брака предназначены Богом для того, чтобы Его человеческие творения радовались им. Так, женщины восхищаются физической красотой мужчины (Песн. 5:10-16) и наоборот (Песн. 4:1-15), и это физическое влечение находит свою кульминацию в страстном любовном призыве (Песн. 5:1-2). Бог при создании че-

ловека наделил его сексуальностью в качестве благословения, а не проклятия.

В самом деле, Песнь песней следует воспринимать в контексте сада Едемского, где впервые проявилась человеческая сексуальность. Повторяющийся в Песни мотив сада вызывает мысли о рае до грехопадения. Поскольку у Адама не было соответственного ему партнера, Бог создал Еву, и мужчина с женщиной были в саду наги и не стыдились (Быт. 2:25), наслаждаясь слиянием своей «плоти» (Быт. 2:23-24).

Эта совершенная гармония мужского и женского начал была трагически прервана грехопадением. Ева, а затем Адам, восстали против Бога, и огромная дистанция отделила греховное человечество от его святого Бога. Этот разрыв между человеком и Богом сказался и на отношениях между людьми. Теперь Адам и Ева были наги и стыдились, и укрывались друг от друга (Быт. 3:7, 10). Грех Адама и Евы не был специфически сексуальным грехом, но вызванное грехопадением отчуждение проявилось и в сексуальной сфере.

Итак, Песнь песней описывает любовников, сексуально наслаждающихся друг другом в саду. Они не стыдятся. Песнь как бы изображает сексуальность после искупления.

Тем не менее такое прочтение не исчерпывает богословского смысла Песни песней. При чтении в контексте всего канона эта книга все-таки неотступно выражает идею любовной близости в отношениях Израйля с Богом. Во многих ветхозаветных книгах брак является основополагающей метафорой для взаимоотношений Израйля с Богом. К несчастью, из-за недостатка веры у Израйля эта метафора зачастую обретает негативный контекст, и Израиль в Его отношениях с Богом изображается в виде блудницы (Иер. 2:20; 3:1; Иез. 16:23). Один из самых памятных эпизодов в Ветхом Завете — когда Бог велит Своему пророку Осии жениться на блуднице, чем символизируется любовь Бога к неверному Израйлю. Несмотря на доминирующе негативный оттенок этого образа, мы не должны упускать из виду тот факт, что Израиль был невестой Бога, и поэтому, когда в Песни воспевается нежная близость любовников, мы получаем урок, какими должны быть наши взаимоотношения с Богом.

Таким образом, мы совершили полный круг, придя к выводам, сходным с ранними

аллегорическими толкованиями Песни песней. Различие, впрочем, очевидно. Мы не отвергаем первичное, самое естественное, прочтение книги, при котором в ней воспевается любовь между людьми, и мы не проводим натянутых аналогий между любовниками из Песни песней и Израилем и его Богом. Мы просто читаем ее, помня о характерной для Ветхого Завета метафоре брака.

В новозаветной перспективе. В Новом Завете отношения между людьми тоже используются для метафорического описания взаимоотношений человека с Богом, и самой наглядной здесь является метафора брака. Согласно Еф. 5:22-23, Церковь — невеста Христа (см. также Отк. 19:7; 21:2, 9; 22:17). Итак, христианам следует читать Песнь песней в свете Послания к ефесянам и еще раз возрадоваться той близости, которую они имеют в общении с Иисусом Христом.

Тремпер Лонгман III

Литература: G. L. Carr, *Song of Solomon*; F. Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*; M. Falk, *Love Lyrics from the Bible*; W. G. Lambert, *JSS* 4 (1959): 1-15; M. H. Pope, *Song of Songs*; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*; J. B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Near Eastern Poetry*.

ПЕТРА 1-Е ПОСЛАНИЕ: БОГОСЛОВИЕ

(PETER, FIRST, THEOLOGY OF)

Первое послание Петра было написано как циркулярное письмо для церквей в пяти провинциях северо-западной Малой Азии. Те, кто обратились там ко Христу, оказались отчужденными от своей культурной среды и своих бывших друзей (1 Пет. 1:14, 18; 2:9; 4:3-4), и послание подбадривает их, страдающих от злословия, поношений и ostracism (1 Пет. 1:6; 2:12; 3:15-16; 4:4). Петр наставляет верующих, увещывая их расценивать свои страдания как подражание страстям Христовым (1 Пет. 2:21; 4:13), уповать на славу, в которой они восторжествуют, когда Христос будет явлен всему миру (1 Пет. 1:13; 4:13), и осознать, что их первичной социальной группой стала их конгрегация (1 Пет. 2:1-10; 3:8-12; 4:7-11). Назначение послания заключается в призыве увериться, несмотря на суровые гонения, в истинной благодати Божьей (1 Пет. 5:12).

Священнописатель называет себя Петром, апостолом Иисуса Христа (1 Пет. 1:1), сопастырем, свидетелем страданий Христовых, соучастником эсхатологической сла-

вы (1 Пет. 5:1). Петр пишет с помощью Силуана (1 Пет. 5:12; он же Сила, ср. Деян. 15:22, 27, 32), передавая приветствия от своего «сына» Марка (Деян. 12:12; 15:37; Кол. 4:10) и от избранной церкви «в Вавилоне» — так символически называли Рим (1 Пет. 5:13; ср. Отк. 17:5, 18; 18:2, 10).

Некоторые ученые сомневаются в авторстве апостола — из-за совершенного владения греческим языком автора данного послания, из-за отсутствия личных свидетельств о жизни Иисуса и из-за того, что при жизни Петра гонений со стороны государства не происходило. Однако Петр, имея за плечами тридцатилетний опыт проповеди, почти одинаково хорошо владел двумя языками; не следует сбрасывать со счетов и квалификацию Силуана. Целью послания являются наставления, а не повторение Евангелия или личных воспоминаний. И наконец, судя по описанию гонений, это спонтанные, локализованные и эпизодические нападки (1 Пет. 3:13-15), а не систематическое преследование со стороны государства (1 Пет. 2:13-17). Это позволяет предположить, что послание было написано до гонений Нерона на христиан в 64 г. по Р. Х. Авторство Петра подтверждают также следующие факты: послание рано вошло в обращение; христианская традиция последовательно указывала на Петра в качестве его автора; послание было очень рано включено в складывающийся канон.

Доминирующим богословским мотивом в 1 Петра является экклезиология, которая дает верующим должное самопонимание для обретения ими спасения во враждебном мире. На важность этого мотива указывает появление экклезиологических акцентов в конце каждого из основных разделов Послания (1 Пет. 2:1-10; 3:8-12; 4:7-11; 5:1-7), хотя само слово *церковь* в Послании не употребляется.

Церковь состоит из избранных (1 Пет. 1:1), из возродившихся (1 Пет. 1:3), которые были крещены (1 Пет. 3:21) и устрояют из себя Дом Божий (1 Пет. 2:5) как царственное священство; тем самым они исполняют предназначение и принимают звание Божиего народа, Израиля (1 Пет. 2:9-10). Члены церкви с послушанием пребывают в эсхатологических упованиях, в благоговейном страхе Божиим, в любви друг к другу и в поклонении Иисусу Христу (1 Пет. 1:13 — 2:10).

Церковь пребывает в мире как альтернативное общество. Ее члены переходят в разряд отщепенцев из-за своего обращения в веру и отказа от невежественных и злых традиций своей прежней культуры, тем самым становясь пришельцами и странниками (1 Пет. 1:1; 2:11). Их предназначение — жить в страхе Божиим как Его рабы (1 Пет. 2:16) и все же выполнять при этом обязательства, накладываемые на каждого из них его общественным статусом. Благодаря такому подчинению своим социальным партнерам — будь то не обращенные в веру начальствующие, хозяева или супруги — верующие ведут безупречный образ жизни, который сохраняет их от ложных обвинений, а этих «язычников» подготовит ко дню посещения их Богом (1 Пет. 2:12). Даже мужья должны отказаться от постыдного традиционного обращения с женщинами и оказывать своим женам честь, как равным (1 Пет. 3:7), по необходимости пришедшим к вере вместе с ними. Секрет счастливой и доброй жизни заключается в том, чтобы жить с другими членами церкви в гармонии, любви и смирении, независимо от их общественного признания и личных достижений (1 Пет. 3:8-12). Петр тем самым признает конструктивный характер социальных структур и подчеркивает, что христиане, хотя они и не располагают средствами для изменения общественного уклада, все же могут жить при нем так, чтобы положительно влиять на нехристиан.

Церковь должна принимать обвинения, поношения и остракизм, которые достаются ей от враждебного окружения. Для нее это возможность провозгласить свою веру (1 Пет. 3:15-17), возрадоваться новому освобождению от греха (1 Пет. 4:1-6) и проявить, в эсхатологическом уповании, дары Духа в жизни Церкви (1 Пет. 4:7-11).

Гонения должны воспринимать как благословенное соучастие в мессианских страданиях. Верующим подобает, как и Христу, посвятить свою жизнь Богу, Который есть верный Создатель (1 Пет. 4:19), и осознать, что коль скоро суд начинается в этой жизни с Божиего народа, то последний суд над теми, кто не покаялся, тем более невообразим (1 Пет. 4:17-18). И напротив, Церковь будет соучаствовать в славе, которая откроется в Иисусе Христе, когда Он явится для всего мира (1 Пет. 5:1, 10). Поэтому Церковь должна противостоять дьяволу,

который как первопричина всех гонений стремится ее уничтожить.

Церковь живет под властью Иисуса Христа, осуществляемой через Его апостолов (1 Пет. 1:1) и старейшин (1 Пет. 5:1-4). Старейшины ответственны за исполнение конкретных наставлений данного послания, которым они должны следовать образцово и достойно. Младшие должны повиноваться этим старейшинам, и всем христианам надлежит жить в смирении друг перед другом (1 Пет. 5:5-7), а в особенности — перед Богом, Который в должное время воздаст им честь, когда они унаследуют свое спасение во всей его полноте (1 Пет. 1:4-5).

Христология выступает средоточием церковного понимания концепций спасения и гонений. Благодаря жертвенной смерти Христа Церковь получила искупление от своей тщетной и брэнной жизни, а благодаря Его воскресению она возродилась для живого упования и неувядаемого наследия (1 Пет. 1:3, 18-20; 3:18). В соответствии с предвечным замыслом Бога, Христос был предвозвещен Церкви (1 Пет. 1:11, 20, 25), а Его раскрытие для всего мира станет завершением ее спасения, когда она сделается соучастницей Его славы (1 Пет. 1:11; 4:13; 5:4, 10).

Иисус Христос — это краеугольный (или вечный) камень Церкви и ее Первосвященник, через Которого она приносит духовные жертвы Богу (1 Пет. 2:5-7). Он также образец того, как должно воспринимать и претерпевать поношения и гонения (1 Пет. 1:11; 4:1, 13-15). Его поведение при распятии служит примером для рабов, имеющих жестокого хозяина (1 Пет. 2:21-25). Его воскресение и вознесение предвещают окончательную победу Церкви над ее врагами, точно так же как и Иисус проповедовал Свою победу находящимся в темнице духам во время Своего востшествия на небеса (1 Пет. 3:18-22). Иисус Христос — Сын Божий (1 Пет. 1:3), восседающий одесную Бога и разделяющий с Ним звание Господа (1 Пет. 1:25; 2:3; 3:12, 15).

Святой Дух — это Дух Христов, говоривший через пророков (1 Пет. 1:11), Он был послан Церкви через проповедь благовестия (1 Пет. 1:12) и совершает освящение Церкви (1 Пет. 1:2). Единство Святой Троицы проявилось в спасении избранных Отцом, в освящении от Духа и в жертвенной смерти Христа (1 Пет. 1:2).

Бог — это также заботливый Отец верующих, возрождающий их (1 Пет. 1:2, 17, 23). Вера Церкви устремлена на Него, Создателя (1 Пет. 1:21; 4:19), дающего дары Духа (1 Пет. 4:10-11). Церковь в смирении испытывает страх перед Богом, своим нелицеприятным Судией (1 Пет. 1:17; 4:17), чтобы жить согласно Его воле и Его святости (1 Пет. 1:15; 2:16, 19; 4:2) и получить от него благодать (1 Пет. 5:5). Главное предназначение Церкви — прославлять Бога (1 Пет. 1:3; 2:12; 4:11, 16; 5:11).

Горман Р. Эрикссон

См. также: КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ; КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ; ГОНЕНИЯ; ПЕТРА 2-Е ПОСЛАНИЕ: БОГОСЛОВИЕ; ДУХИ В ТЕМНИЦЕ.

Литература: R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*; P. Davids, *The Book of 1 Peter*; D. Guthrie, *New Testament Theology*; S. J. Kistemaker, *Peter and Jude*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; J. R. Michaels, *1 Peter*; L. Morris, *New Testament Theology*.

ПЕТРА 2-Е ПОСЛАНИЕ: БОГОСЛОВИЕ

(PETER, SECOND, THEOLOGY OF)

Второе послание Петра было написано для верующих, подпавших под влияние лжеучителей, которые проповедовали разгульный и распутный образ жизни и отрицали второе пришествие Господа. В соответствии с вредоносными тенденциями своей языческой культуры они искажали апостольское учение о свободе от Закона (2 Пет. 1:20-21; 2:21; 3:15-16; ср. Рим. 6:1, 15) и претендовали на высшую духовность, освобождающую их от всех установлений и от суда.

Автор послания называет себя «Симоном Петром» — такое сочетание имен во всем Новом Завете и раннехристианской литературе встречается только здесь. Из-за некоторых особенностей Послания, таких как упоминание о смерти Петра (2 Пет. 1:14), из-за стилистических расхождений по части греческого языка между ним и 1 Петра, а также из-за сравнительно поздней его канонизации некоторые ученые заявляют, что данное послание было написано не апостолом, а одним из его учеников вскоре после смерти Петра либо представителем псевдоэпиграфии II столетия. Однако ранние христианские свидетельства подтверждают авторство апостола, и, в отличие от многих популярных текстов, оно все-таки было включено в канон. Вдобавок, некоторые критические вопросы можно снять — например, различия в стиле объясняется тем, что переписчиком был не Силуан, а кто-то другой (1 Пет. 5:12).

Петр написал это послание, чтобы возвести неотвратимость Божиего суда над лжеучителями (2 Пет. 2) и уверить, что Бог сохранит всех, духовно возрастающих в благодати и познании (2 Пет. 3:18). Иисус Христос с неизбежностью вернется, и те, кто отпал от веры, будут подвергнуты суду вместе с этим злым миром. Второе послание Петра, как и Первое, предположительно отправлено из Рима в церкви на севере Малой Азии в 65 г. по Р. Х.

Эсхатология является доминирующей богословской темой Второго послания Петра, в котором подчеркивается неотвратимость Божиего суда над нечестивыми и вероотступниками. Такой суд происходил в прошлом, продолжается в настоящем и найдет свое окончательное выражение в день Господень (2 Пет. 3:10). Доказательство тому — уничтожение нечестивого допотопного мира, продолжающееся заключение непокорных ангелов в узах и истребление Содомы и Гоморры за их безнравственность и содеянное зло (2 Пет. 2:4-10).

Эти примеры суда прямо соотносятся с грехами лжеучителей, в том числе дерзостью, своеволием, богохульством, безнравственностью, распутом и лживостью (2 Пет. 2:10-19). Они усугубляют свою вину и наказание тем, что отвратились от Иисуса Христа и искушают недавно обращенных вернуться в свое прежнее нечестивое состояние (2 Пет. 2:20-22). Их грех дополняется нерадением, бесплудием, слепотой (2 Пет. 1:8-9), преткновением (2 Пет. 1:10), возвращением к мерзости (2 Пет. 2:22), осквернением (2 Пет. 2:20) и похотливыми поступками (2 Пет. 3:3).

Последний суд над нечестивыми произойдет при втором пришествии Христа (2 Пет. 1:16; 3:4). Этот суд будет настолько суров и всеобъемлющ, что разрушится небо, земля и все, что в них. Все зло будет подвергнуто Божиему исследованию и будет наказано Богом (2 Пет. 3:5-7, 10-12).

Спасение — это способность Бога уберечь праведных и избавить их от окружающего зла, как Ноя и Лота (2 Пет. 2:5, 7-8), и оно будет завершено при возвращении Иисуса Христа. Благодаря божественной поддержке (2 Пет. 1:3-4), к которой должны также прилагаться их собственные духовные усилия (2 Пет. 1:5-11), праведные не отпадут при испытаниях и соблазнах, доставляемых злом, окружающим их, и лжеучителями (2 Пет. 3:17).

Подобные духовные усилия требуют выработки христианского характера (2 Пет. 1:5-7), приверженности вере и истинному апостольскому учению (2 Пет. 1:12-21; 3:15-16), предвидения дня Господня (2 Пет. 3:10-12) и сохранения себя неоскверненными и непорочными в мире (2 Пет. 1:4; 3:14).

Такова суть причастности к Божескому естеству (2 Пет. 1:4). Это средство, благодаря которому верующие возрастают в благодати Божьей и в истинном познании Иисуса Христа (2 Пет. 3:18). Следуя по этому пути правды (2 Пет. 2:21), они смогут подтвердить свое призвание и свою избранность (2 Пет. 1:10-11) и возрадоваться новому небу и новой земле (2 Пет. 3:13). Во Втором послании Петра упомянуты все три лица Святой Троицы, при этом подчеркнута единство Отца и Сына и выделены свидетельства единства Троицы, содержащиеся в божественном откровении.

Богу Отцу присущи слава и благодать, и этой славой и благодатью Он призывает людей к Себе. От Своей божественной силы Он дарует им все потребное для жизни и благочестия (2 Пет. 1:3). Он долготерпелив и хочет, чтобы все люди спаслись. Даже когда люди совсем погрязли в грехе, Он откладывает суд, желая, чтобы больше людей успели откликнуться на Его призыв (2 Пет. 3:9). Поскольку время Его не изменяет, Бог может долго терпеть, не опровергая этим Свои обетования (2 Пет. 3:9). А поскольку Бог праведен, Он произведет суд над всеми беззаконниками (2 Пет. 2:4-10; 3:12) и сотворит новое небо и новую землю в качестве обители для праведных (2 Пет. 3:13).

Иисус Христос — возлюбленный Сын Отца (2 Пет. 1:17), Господь над апостолами (2 Пет. 1:1), Господь и Спаситель Церкви (2 Пет. 1:8, 11; 2:20) и Господь вечного Царства (2 Пет. 1:11).

На единство Отца и Сына указывают грамматические конструкции, в которых подразумевается объединение Отца и Сына как имеющих совместную праведность (2 Пет. 1:1), а также составляющих предмет и суть христианского познания (2 Пет. 1:2). Отец дал Сыну честь и славу при Его преображении (2 Пет. 1:17) и разделяет с Ним звание «Господа» (2 Пет. 1:2, 11, 14, 16; 2:9, 11; 3:8). Отец и Сын могут взаимозаменяемо отождествляться с эсхатологическими событиями (2 Пет. 1:16; 2:4, 9-10; 3:4, 12), а в заключительной доксологии

послания к Сыну относятся слова, которые обычно обращены к Отцу (2 Пет. 3:18).

Божественное откровение имеет основополагающее значение для Второго послания Петра. Здесь указывается не только на богодухновенность Писания (2 Пет. 1:20-21), но и на единство Святой Троицы в откровении. Через пророков говорил Святой Дух (2 Пет. 1:21; 3:2), Отец обращался к ученикам (2 Пет. 1:17), а Иисус передал Свою заповедь (заповеди) Церкви через апостолов (2 Пет. 3:2).

Экклезиология во Втором послании Петра присутствует подспудно, однако играет важную роль, поскольку предназначение Послания — способствовать сохранению святости в Церкви. Церковь приравнивается к Божию народу, Израилю, так как и в Церкви, и в Израиле встречались лжепророки или лжеучители (2 Пет. 2:1), они сходным образом получали божественное откровение через пророческое слово (2 Пет. 1:19; 3:2), и у них возникают сходные вопросы к отцам, которые давно умерли (2 Пет. 3:4).

Церковь управляется властью Иисуса Христа, осуществляемой через апостолов (2 Пет. 1:1; 3:2). Главная их задача — напоминать Церкви апостольское учение, полученное от Иисуса Христа (2 Пет. 3:2), и передать его так, чтобы оно оставалось в памяти и после их смерти (2 Пет. 1:15). Это апостольское учение, как и послания Павла (2 Пет. 3:15-16), освящено божественным авторитетом (2 Пет. 1:18-19), равным авторитету израильских пророков и еврейского Писания.

Норман Р. Эриксон

См. также: ПЕТРА 1-Е ПОСЛАНИЕ: БОГОСЛОВИЕ.

Литература: R. Bauckham, *Jude, 2 Peter*; D. Guthrie, *New Testament Theology: A Thematic Study*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; L. Morris, *New Testament Theology*.

ПЕЧАТЬ (SEAL)

Печать в библейские времена — как и сегодня — служила в качестве гарантии нетронутости или знака принадлежности. В древности часто накладывались восковые печати, на которых ставился личный отпечаток их гаранта. Римские власти использовали такую печать, чтобы запечатать гроб Иисуса (Мф. 27:66). Перстень с печаткой тоже назывался печатью. Такие перстни входили в число ценных трофеев израильтян (Чис. 31:50).

Значимость наложенной печати зависит от статуса ее владельца. Именно поэтому Иезавель постаралась удостоверить написанные ею от имени Ахава письма, скрепив их его печатью (3 Цар. 21:8). Государственные указы Ассиура (Артакеркса) — об истреблении иудеев (Есф. 3:12), а затем об их благословении (Есф. 8:8, 10) — были скреплены царским перстнем.

Слово *печать* зачастую употребляется в Библии фигурально. Божественное происхождение пророческих «книг» придает торжественность снятию печатей, которыми они скреплены. Книги раскрываются с благословения Бога и зачастую содержат судьбоносные пророчества (Ис. 29:11-12; Дан. 9:24; 12; Отк. 5:1). В книге Иова говорится также о великом Боге, Который «на звезды налагает печать» (Иов 9:7). Бог провиденциально использует облака, чтобы закрыть свет звезд, в иных случаях полезный. Бог также запечатывает беззакония, стирая, либо сохраняя память о них согласно Своей воле (Иов 14:17; Ос. 13:12 {синод. «связано в узел*»}). Жених сравнивает свою невесту с запечатанным (непорочным) источником в запертom саду (Песн. 4:12). Давая обет верности, жених просит свою возлюбленную положить его, как печать, на ее сердце и руку (Песн. 8:6). Псалмопевец молит Бога «положить охрану» его устам, чтобы удерживать от греховных речей (Пс. 140:3).

В Новом Завете слово *печать* продолжает употребляться наиболее метафорическим образом. Например, для крепости заточения сатаны Бог запечатывает бездну (Отк. 20:3). Павел «запечатывает» щедрые пожертвования, собранные верующими в Македонии и Ахании, тем, что доставляет их нуждающейся церкви в Иерусалиме (Рим. 15:28 {синод. «верно доставив*»}). Павел называет обращенных им в веру в Коринфе «печатью» своего апостольства (1 Кор. 9:2). Те, кто хулит его, не могут отрицать действительность его служения, преображающего людей (см. также 2 Кор. 3:1-3). Свидетельства истины имеют печать, указывающую на подлинность Того, Кто несет их (Ин. 3:33). Бог Отец положил Свою печать на Своего Сына, благодаря чему слова Иисуса имеют такую же силу, как и слова Отца (Ин. 6:27-29).

Павел сравнивает обрезание Авраама с печатью, то есть залогом, того, что Аврааму Богом будет вменена праведность (Рим.

4:11). Дав заповедь соблюдать этот внешний знак прежнего завета, Бог объяснил, как человеческие существа могут показать свою преданность Ему верою. Завет являлся двусторонним в том смысле, что должен был быть воспринят (то есть запечатлен) каждым человеком. Бог вполне серьезно относится к знакам и обетам соблюдения завета. Печать не имеет силы, если не сочетается с верою. Предписанный Богом знак, обретенный верою, становится залогом той благодати, которую он собою знаменует (Рим. 4:16). «Познал Господь Своих» и «да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа» (2 Тим. 2:19) — эти начертания на печати, положенной на «твердое основание Божие», являются одновременно благословением и предостережением. Святые мученики имеют на челах своих печать Божью, предохраняющую их от суда (Отк. 9:4; 14:1). На всю вечность у всех рабов Божих на челах будет запечатлено Его имя (Отк. 22:4).

Святой Дух запечатлевает тех, кто верует в Христа. Присутствие Святого Духа — Божий залог того, что верующие принадлежат Ему и оберегаются Им. Поскольку задача Святого Духа — прилагать действие Христа к Божьему народу, Он запечатлевает верующих «во Христе» с того самого момента, как они уверовали (2 Кор. 1:21-22; Еф. 1:13). Отец помазал Христа Святым Духом при Его крещении, ознаменовавшем начало Его христианского служения (Лк. 3:22; 4:18). Сходным образом, крещение верующего отмечает, что он принадлежит Богу. Верующий становится неотторжимым членом Божьей семьи, не потому, что он «прикреплен к ней», а потому, что Дух исполняет обетования о Христе. Его печать — это просто задаток, залог, предвосхищающий грядущее, то есть полное искупление «удела» Божьего (Еф. 1:14; ср. 2 Кор. 5:5). А до тех пор Павел наставляет христиан не оскорблять Святого Духа в преддверии грядущего дня искупления (Еф. 4:30). Каждый христианин отмечен как «новый человек, созданный по Богу» (Еф. 4:24), и в нем пребывает Святой Дух. То, что верующие запечатлены Им, подразумевает, следовательно, нравственную ответственность. Его название, «Святой» Дух, не лишено особого значения. Печать Духа отделяет верующего от мира и от его нечестивого прошлого. Для запечатленного верующего неуместно пренебрегать совершающимся в нем освя-

щающим действием Бога через Святого Духа, направляющим его к подтвержденному делами благочестием.

Брэдфорд А. Муллен

См. также: СВЯТОЙ ДУХ; ИСКУПЛЕНИЕ; ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ЗАВИСИМОСТИ.

ПИСАНИЕ: ЕДИНСТВО И РАЗНООБРАЗИЕ

(SCRIPTURE, UNITY AND DIVERSITY OF)

Изучение природы взаимосвязей между шестьюдесятью шестью каноническими книгами Библии. Единство Писания подразумевает, что в Библии представлено непротиворечивое и последовательное откровение о Боге и истории искупления. Разнообразие усматривается при сравнении того, как разные авторы излагают свои представления о Боге и истории.

Основополагающие вопросы. В основе представлений о единстве Библии лежит вера в то, что в 66 библейских книгах заложено самораскрытие Богом истины о Себе и истории для Своего творения. Избранный Богом способ передачи этого откровения предполагает разнообразие хронологии, культурных контекстов, авторов, литературных жанров и богословских тем, соответствующих различным потребностям в ходе такого богооткровения.

Собственные свидетельства Библии о своем источнике требуют признать ее единство. Кульминационным обоснованием этого единства выступает утверждение о вдохновении Писания от Бога во 2 Тим. 3:16 — «Все Писание богодухновенно [*theopneustos*] и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности». Словом *богодухновенно* переведен греческий термин *theopneustos*. Этот термин встречается в Новом Завете только в данном месте и буквально означает «происходит от Божиего дыхания». Употребленное Павлом определительное местоимение «все» относится к уже сложившемуся ветхозаветному канону, равно как и к складывающемуся новозаветному. В этом высказывании, безусловно, нашла свое отражение та авторитетность ветхозаветных цитат, которая подразумевается Иисусом в Его изложенных в Евангелии поучениях. Петр тоже указывает, что Писание имеет божественное происхождение и поэтому авторитетно (2 Пет. 1:19-21; 3:15-16). Суждения Петра о земной истории, изложенные в главе 2 Пет. 3, предполагают единство истории, направляемой Богом. Очевид-

но, что апостол предполагает также некое единство в библейской хронике этой истории. Взгляды Павла и Петра служат примером априорной уверенности в единстве Писания.

Такой подход к единству Писания нередко подвергается нападкам на том основании, что это замкнутый круг, использующий источник (Библию) для свидетельства о самом себе. Современные либеральные ученые не признают такой метод, и отрицают единство Писания в связи с разнообразием библейских материалов. Следует отметить, однако, что наша уверенность в Писании — это в конечном счете вопрос веры. Все фундаментальные убеждения имеют своей первоосновой замкнутый круг — даже убеждения либеральных библейских критиков. В то же самое время, хотя в цели данной статьи доказательство не входит, можно решительно и обоснованно утверждать, что феноменология Писания поддерживает уверенность в его единстве.

Единство Писания. Библия — это биединие одного сердца. Ей присуще органическое единство, поскольку ее созданием дирижировал бесконечный Бог. Обычно Бог осуществлял это с помощью Своих человеческих орудий, не нарушая их внутренней цельности и своеобразия. Такой процесс нельзя изучить в пробирке; на него можно только сослаться. Именно так описывают его Петр и Павел. Следовательно, органическое единство Писания — это, в конечном счете, богословское положение, основанное на предпосылках относительно сущности Бога. Хотя это положение о единстве выводится дедуктивно, в индуктивном аспекте оно иллюстрируется феноменологией Писания. Мы не получаем положение о единстве Писания путем его феноменологического обоснования, но мы усматриваем феноменологическое единство, потому что оно существует. Феноменологический анализ Писания преследует несколько целей: 1) выявить красоту Писания в его итоговом виде; 2) ответить критикам, порочащим его божественное происхождение и единство; 3) выявить его разнообразие, являющееся частью Божьего замысла, так как оно наличествует в библейском тексте.

Единство Писания усматривается в нескольких аспектах. Наиболее поразительна неизменность нравственного учения Библии, соответствующего периоду в тысячи лет и изложенного в книгах от Бытия до

Откровения. Хотя структура повествования обуславливает специфические контекстуальные акценты, существует и нить преемственности, объединяющая более важные нравственные императивы Бога. Это подобно тому, как если бы Библия читала нас, а не мы читали Библию. Это зеркало, в котором мы видим самих себя, хотя знакомимся с жизнью первых людей на земле, патриархов, Давида и царей, пророков, Иисуса и апостолов. Десять заповедей, Нагорная беседа, Послание Иакова и Первое послание Иоанна слагаются в гармоничную симфонию, сообщающую нам, что такое благочестие.

Взаимозависимость Ветхого и Нового Завета требует признать их единство. Ветхий Завет страдает незавершенностью без следующего раздела, без Нового Завета. Новый Завет непонятен без Ветхого Завета в качестве предвещения. Иисус, как Мессия, объединяет их, и не только свидетельствуя об их единстве, но и указывая на последнюю главу — на эсхатон. Использование Ветхого Завета в самом Ветхом Завете (например, повествование о призвании пророка в главе Иер. 1 звучит эхом главы Вт. 18) и в Новом Завете служит иллюстрацией для этой взаимозависимости. Органичность такого взаимодействия выражается в том, что Новый Завет использует Ветхий Завет в качестве неопровержимого источника, проявляя свою преемственность с Ветхим Заветом в части богословских утверждений, аналогий в истории искупления (например, Мф. 2:17-18) и реализации прототипов. Использование Ветхого Завета в Новом Завете в части прямых пророческих предсказаний встречается заметно реже, нежели в вышеперечисленных категориях, однако сам факт исполнения пророчеств служит сильным доводом в пользу единства Библии. Исполнение пророчеств в Ветхом Завете и, в особенности, в эру земного мессианства свидетельствует о верховном владычестве Бога над историей и об итоговом единстве анналов истории искупления.

Проповеди Иоанна Крестителя и Иисуса не были полной неожиданностью для Израиля, поскольку были созвучны ветхозаветным пророчествам. Павел рассматривает тему обетования и исполнения с той точки зрения, что его учение соответствует ветхозаветным обетованиям (ср. Рим. 1:2; 4:14; Гал. 4:18). Книга Откровения формально не содержит цитат из Ветхого Завета, однако

ее невозможно понять без досконального знания всех библейских откровений, которые ей предшествовали.

Преемственность иллюстрируется историческими и этническими подробностями. Родословие Иисуса указывает на Его этническое происхождение и на Божий замысел. При чтении Посланий к римлянам и к галатам патриарх Авраам по-прежнему остается для верующих образцовым примером. Иисус и Павел пришли, чтобы благовествовать, «во-первых, Иудею» (Рим. 1:16). Павел доказывает, что Израиль по-прежнему имеет значение для Бога, хотя по Его замыслу к «маслине» ныне привиты неевреи (Рим. 9 — 11). Книга Откровения кончается там, где начиналась книга Бытия, в саду наподобие Едемского.

Всем последовательным звеньям Писания присуща богословская преемственность. Для выработки полноценного христианского мировоззрения необходимо понимание фабульной линии Библии от книги Бытия до книги Откровения. Книга Бытия — это колыбель истории искупления. Книга Откровения предвещает кульминацию этой истории, многократно обращаясь к мотивам книги Бытия. Показательно также, что Евангелие, написанное апостолом Иоанном (в предположении, что книга Откровения написана им же), в своем прологе обращается к мотиву сотворения мира.

Свойство Писания — единый взгляд на грех и спасение. Библия начинается в главах Быт. 1 — 3 с повествования о создании мира, грехопадении и искуплении. Затем Писание продолжает развивать эти темы. Во всех последующих текстах проявляется зависимость от этих ранних мотивов, вплоть до апокалиптической кульминации, когда спасенное человечество попадает в вечную утопию, подобную саду Едемскому. Новый Завет иллюстрирует эту зависимость. В классическом тексте Рим. 3 грех описывается с помощью череды ветхозаветных цитат. Когда Петр исповедует свою греховность, это напоминает нам эпизод из видения Исаии (ср. Ис. 6:5 с Лк. 5:8). От Авраама до Павла спасение достигается верою и одной только верою. От Авраама до Иакова оправдание верою проявляется в делах (что отмечено и Павлом в Еф. 2:10; Тит. 3:8).

Концепция завета образует еще одно измерение, в котором проявляется единство и разнообразие, присущие хроникам искупи-

тельных деяний Бога. Ветхий Завет описывает отношения между Богом и человечеством как ряд последовательных заветов. Разные виды заветов были предложены Адаму, Ною, Аврааму и Моисею; затем у пророков появляется обетование нового завета. Многие концепции ветхозаветного богословия сформулированы в терминологии завета. Обычные слова, такие как «(по)знать», «милосердие» и «любовь» во многих случаях приобретают особый смысл. К наилучшему пониманию фразы из Рим. 9:13 «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» мы приходим, если вспомним, что завет был установлен с Иаковом, а не с Исавом. К числу новозаветных свидетельств о сохраняющемся самосознании народа завета относятся хвалебная песнь Захарии (Лк. 1:67-69) и Послание к евреям.

Христологическую преемственность двух Заветов отрицать невозможно. Новый Завет согласуется с Ветхим в отношении места рождения Иисуса, Его родословия, предшественников, страданий, смерти и Его грядущего Царства. Для Матфея эта связь настолько явственна, что он на основе весьма отдаленной параллели с Иисусом в качестве отверженного приводит цитату из Ветхого Завета (Суд. 13:5), чтобы объяснить, почему Иисус пришел из Назарета (Мф. 2:23). Крещение Иисуса отметило Его в качестве помазанного Раба Господня. Особое мессианское имя из Дан. 7 — «Сын Человеческий» — становится для Иисуса излюбленным способом указания на Себя. Все библеисты хотели бы, чтобы Лука подробнее записал разъяснения Иисуса относительно сказанного о Нем в Ветхом Завете (Лк. 24:25-27, 44-47). В сравнении Иисуса с пасхальным агнцем в начале и в конце Его земного служения использован самый распространенный иудейский символ спасения.

Разнообразие Писания. Скептицизм в отношении Писания как единого божественного откровения концентрируется на тех его чертах, которые рассматриваются в качестве несовместимых расхождений в феноменологии библейских текстов. При оценке таких расхождений следует учитывать несколько моментов. Одна из главных ошибок при выявлении единства состоит в том, что единство приравнивается к единообразию. Новозаветные свидетельства о разногласиях между Петром и Павлом, Павлом и Варнавой, а также о многих других

спорах, говорят не о несовместимости, но о противоборстве взглядов в христологическом переходную эпоху. Иисус предостерегал о таком многообразии трений, когда говорил о старом и молодом vine, ветхой и новой одежде (Мф. 9:16-17), о восстающих друг на друга близких родственниках (Мф. 10:21), и о многих других аспектах конфликта, возникающего по поводу откровения об исполняющемся замысле Божьем.

Еще одна проблема при оценке расхождений сводится, опять же, к вопросу о предпосылках. В качестве примера по аналогии можно упомянуть споры из-за сообщения Луки о перепиис Квириния (Лк. 2:2) при рождении Иисуса. Если исследователь предполагает, что библейские священнописатели заслуживают доверия только тогда, когда существуют ясные и явные подтверждения из независимых источников, то Лука не будет сочтен корректным историком. Однако же, если Лука в качестве историка может рассчитывать на «презумпцию невиновности», то он вполне может быть оправдан «за отсутствием улики». Тот же самый принцип действует при оценке различающихся материалов Библии. Если Писание считать тем, чем оно себя объявляет, то обычно можно найти приемлемые объяснения разночтений или, по крайней мере, примириться с ними. С другой стороны, если Писание рассматривать лишь как пестрый сборник историко-религиозных текстов, никаких объяснений не будет достаточно.

Еще одной проблемой зачастую может быть неспособность примириться с разногласиями. Единство и разнообразие Писания в конечном счете должно рассматриваться на основе свидетельств самого библейского текста. Все, что присутствует в этом тексте, является, согласно нашим собственным евангелическим предпосылкам, именно тем, что Бог предназначил для нас, и поэтому оно непогрешимо. Если наше общее библейское миропонимание не сможет охватить эту созданную Богом несхожесть, мы упустим из виду важный аспект характера Бога и Его замысла. Разнообразие само по себе взаимодополнительно, а не противоречиво. Следовательно, мы должны принимать во внимание разнообразие точно так же, как и единство. Техническое развитие экзегетики среди евангелических библеистов за последние несколько десятилетий снабдило нас набором инструментов для

выполнения этой задачи. Труд евангелических ученых по разъяснению расхождений, существующих в синоптических евангелиях, помог выявить некоторые принципы, полезные и при разъяснении других аспектов разнообразия в Писании.

Устаревший либеральный подход к описанию неприемлемых расхождений в Библии основывался на определенных главенствующих предпосылках. Среди примеров можно назвать идеи о принадлежности коллективных авторов к соперничающим сектам (например, теория *JEDP*), о предполагаемом противоречии между Иисусом и Павлом и об отличии исторического Иисуса от керигматического Христа (то есть о том, что раннецерковная проповедь не обязательно приписывала Христу слова, которые говорил Иисус из Назарета). В данной статье будут приведены более позитивные примеры расхождений, которые с человеческой точки зрения следует рассматривать как расхождения, предписанные Богом.

Новозаветные священнописатели для описания одной и той же сущности обращались к весьма разнообразным семантическим полям. Один из замечательнейших примеров — то, как описывают провозглашение евангелия Павел и Иоанн. Павел о благовествовании говорит, используя группу слов с корнем *euangel-* («провозглашать евангелие/благую весть»), благодаря чему слово *евангелие* стало для христиан привычным. Иоанн не употребляет ни одно из этих слов ни в своем Евангелии, ни в посланиях (в Отк. 10:7; 14:6 имеется в виду благая/добрая весть в общем смысле). Иоанн использует группу слов с корнем *martur-* («свидетельство») и поэтому провозглашение евангелия описывает как «свидетельство». Поскольку Евангелие от Иоанна было создано, вероятно, тогда, когда служение Павла уже оказало свое влияние, значит ли это, что Иоанн не согласен с Павлом? Нет, он просто излагает то, что хочет сказать, своими словами. Еще один семантический аспект — смысл, который автор вкладывает в слово. Павел использует слово *оправдание* почти исключительно в юридическом смысле. Большинство библейских священнописателей употребляют термины, обозначающие оправдание, в функциональном смысле, как свидетельство о правильности взаимоотношений человека с Богом. Между Иисусом и Павлом и между Павлом и

Иаковом нет противоречия; есть просто разнообразие точек зрения во взглядах на многоаспектные проблемы.

Очевидная разносторонность самого богословия порождает много трудностей для толкователя. Как бы вы решили дилемму божественной воли и человеческой ответственности? Вопрос о «проблеме зла» — «Коль скоро Бог есть окончательное добро и имеет верховную власть, почему же Он допускает существование зла?» — встает перед каждым новым поколением христианских богословов. Деяния Бога, описанные в Ветхом Завете (Нав. 6:15-21), и учение Богочеловека, изложенное в Новом Завете (Лк. 9:54-55), многим кажутся противоположными полюсами. Как Бог может ненавидеть грех и любить грешников, спасать одних и обрекать других на вечное наказание — у многих сентиментальных людей это просто не укладывается в голове. Однако все это проявления того разнообразия, которое демонстрирует Писание, не предлагая читателю систематических богословских пояснений для сглаживания конфликта. Библейское разнообразие не допускает ни простого отказа понимать, ни простых объяснений. Оно должно быть встроено в нашу систему взглядов на мир и на жизнь.

Гэри Т. Медорз

См. также: БИБЛИЯ: АВТОРИТЕТНОСТЬ И ДОСТОВЕРНОСТЬ; БИБЛИЯ: БОГОДУХОВЕННОСТЬ; ВЕТХИЙ ЗАВЕТ В НОВОМ ЗАВЕТЕ.

Литература: D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible*; J. Barr, *The Bible in the Modern World and Fundamentalism*; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*; D. P. Fuller, *The Unity of the Bible*; F. Gaebelein, «The Unity of the Bible» in *Revelation and the Bible*; N. Geisler, ed., *Inerrancy*; J. Goldingay, VT 34 (1984): 153-68; J. Grier, *GTJ* 1ns (1980); C. F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, vol. 4; L. J. Kuypier, *The Scripture Unbroken*; G. Maier, *The End of the Historical-Critical Method*; R. Nash, *The Word of God and the Mind of Man*; J. I. Packer, *JETS*, 25 (1982): 409-14; V. Poythress, *Symphonic Theology*; H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*; F. Shaefter, *Escape from Reason*; J. Walvoord, ed., *Inspiration and Interpretation*.

ПИТЬ, ПИТЬЕ (DRINK)

В Палестине ощущается недостаток рек и озер с пресной водой; после сухого и знойного времени года ей жизненно необходимы дожди, иначе может начаться засуха. С учетом часто возникающей нехватки питьевой воды, жажда и питье обрели в Писании особое значение. Питье в качестве действия и вода в качестве средства утоления жажды используются в Писании как очень

яркие метафоры. В переносном смысле вода и питье подразумевают участие в разнообразных духовных действиях и взаимоотношениях, принятие (усвоение) веры или учения, а также удовлетворение жизненно важных потребностей.

Участие в духовной жизни и поддержание ее. Питье может в переносном смысле обозначать то, что поддерживает духовную жизнь. Опираясь на непреложную необходимость использования жидкости для поддержания жизни, метафора питья может говорить о признании того, что человек не способен выжить благодаря одним только материальным средствам, но в конечном счете нуждается в духовном довольствии от Бога. В Ис. 55:1-5 к находящимся в плену обращен клич: вернуться и возродиться, утолив свою духовную жажду. На фоне природных условий Палестины, где засуха слишком часто бывала реальностью, а потребность в питье для утоления жажды — настоятельной необходимостью, о богоискательстве говорится как о жажде, утолить которую способен один лишь Бог (Пс. 41:2-3; 62:2; 142:6). Здесь *пить* означает принять спасение, дарованное единственно по благодати, и этим жить. В Ам. 8:11 метафорически говорится о голоде и жажде, которые люди чувствуют, стремясь услышать слово Бога, и которые могут быть утолены лишь по воле Божьей.

Фразы «из потока сладостей Твоих Ты напоешь их» (Пс. 35:9) и «источник воды живой» (Иер. 2:13) вполне могут быть исходными для образа «реки воды жизни», вытекающей из Божьего храма и приносящей множество благ (Иез. 47:1-12; Отк. 22:1-2). Точно так же метафоры «чаши» и «источников спасения» (Пс. 115:4; Ис. 12:3) обозначают избавления и доброту Господа. Духовное приобщение к истинному Богу дает возможность не просто существовать, но жить счастливо и испытывать на себе доброту Бога.

В Новом Завете Христос приглашает напиться Его воды, которая сделается в каждом человеке источником «воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4:14). Здесь вода приравнивается к вечной жизни, тогда как в Ин. 7:38-39 питье «воды живой» связано с Духом, который будет дан после прославления Христа. В заключительной главе Библии звучит то же самое приглашение принять участие в вечной жизни Христа и Духа. «И Дух и невеста говорят: прииди! И

слышавший да скажет: прииди! Жаждающий пусть приходит, и желающий пусть берет воду жизни даром» (Отк. 22:17; ср. Отк. 21:6). Пить эту воду жизни сравнимо с тем, чтобы есть хлеб жизни (Ин. 6:27, 50-51). В еще одной метафоре Иоанн приводит слова Христа: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:53-54). Здесь в Христе снова виден источник жизни; посвящение самого себя в качестве назначенной Богом жертвы необходимо для вечной жизни.

Совместное питье как признак общения. Закрепляя общение и единение, существующие среди тех, кто вместе принимает пищу и утоляет жажду, питье приобретает более глубокий смысл. В результате того, что совместное питье означает общение и взаимное одобрение, появятся такие люди, которые станут претендовать на место рядом с Иисусом в вечности на основании того, что они ели и пили вместе с Ним (Лк. 13:26). Однако Иисус ответит, что Он не знает их (Лк. 13:27). Общение хотя и символизируется совместным питьем, но должно быть основано на чем-то большем.

Фактически, питье может быть метафорой установления или высшей степени развития взаимоотношений. Израиль ел и пил перед Богом у Синая во время трапезы, отмечающей установление Моисеева завета (Исх. 24:11). Эта трапеза, включающая в себя и питье, могла предвосхищать тайную вечерю, которой был отмечен новый завет, установленный через смерть Христа (1 Кор. 11:25-26).

Этот символический смысл общения лежит также в основе Лк. 5:30 — благодаря трапезе вместе с грешниками ученики, подобно Иисусу, становятся на их сторону. Лука вносит важное уточнение, добавляя слова «к покаянию», поскольку подлинное общение должно быть основано на чем-то большем, нежели простой физический акт совместной еды и питья (Лк. 5:32).

Питье как жертвоприношение. Вино обладает жизнетворными свойствами, а также считается благословением Божиим (Быт. 27:28), а потому оно было определено как вид ежедневного жертвоприношения Господу, называвшийся возлиянием (Исх. 29:38-41). Павел прибегает к образу возлияния, выражая возможность, что его жизнь

будет жертвой, закрепляющей или сопровождающей жертвенное служение филиппийцев (Флп. 2:17 {в греческом тексте на месте синодального «соделываюсь жертвою» стоит глагол *spendō*, обозначающий «совершать в качестве жертвы возлияние»}). Хотя апостол может здесь подразумевать и все свое служение, возможно, будет уместнее рассматривать эти слова как указание на случай, если он примет мученическую смерть.

Вода, которую трое храбрых воинов с риском для жизни почерпнули из колодезя Вифлеемского, была так дорога для Давида, что он не стал пить ее и вылил во славу Господа (2 Цар. 23:13-17). Он расценил ее как кровь «людей, ходивших с опасностью для собственной жизни» (2 Цар. 23:17).

Питье как символ принятия воли Божьей. Питье символизировало принятие Христом воли Божьей. В Ин. 18:11, объявляя о Своей готовности понести Божье наказание ради людей, Христос отвечает Петру: «Неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?» Иисус приготовился принять Божью кару, чтобы расплатиться за грехи людей, и этим указывал на готовность следовать воле Божьей (Мф. 26:42).

Страдания учеников были не Божьим судом за грехи человеческие, а соучастием в страданиях Христа, однако они описываются такой фигурой речи, как «пить чашу» (Мф. 20:22-23). «Пить чашу» означало испытать и принять страдания, посланные Богом (Мк. 10:38). Следование учеников за Христом сделает их страдания необходимостью (Мк. 10:39).

Участие в убийстве. О человеке, убивающем своих врагов, образно говорится как о льве, который не ляжет, пока «не напьется крови убитых» (Чис. 23:24). «Пить кровь» — это метафора убийства (Ис. 49:26; ср. Отк. 16:6; 17:6), позаимствованная из поведения хищника (Чис. 23:24; Иез. 39:17-18). В день отмщения Господня «меч будет пожирать, и насытится и упоится кровью их» (Иер. 46:10). В описаниях битв часто встречается символика жертвоприношений, в том числе питье крови (Ис. 34:5-7; Иез. 39:17-18).

Участие в злых делах. Про злодеев говорится, что они пьют «беззаконие как воду» (Иов 15:16). Особенно это справедливо в случае насилия (Пр. 4:17; 26:6 {на месте синодального «терпит неприятность» в еврейском тексте дословно написано: «пьет

жестокость, несправедливость»}). Это питье представляется символом привычного для грешника восприятия и усвоения всех видов зла.

Подсудность Богу. Питье может обозначать Божий суд, который постигает людей в виде «чаши Божиего гнева». Грешникам придется «испить» этот гнев, чем символизируется, что они испытают Божье наказание и пострадают от него (Иов 21:20; Ис. 51:17, 22). Питьем выражается тот факт, что подлежащие наказанию люди своими же собственными действиями произведут суд над собой. Об этой чаше гнева или ярости говорится и как о «чаше опьянения» — подсудность Богу уподобляется опьянению (Пс. 74:9; Отк. 14:10; 16:19). Таков, в частности, удел всех отвергающих Бога народов (Пс. 59:5; 74:9; Ис. 29:9; 63:6 {синод. «сокрушил»} стоит на месте еврейского «опьянил»}); Иер. 25:15-16; Пл.И. 4:21; Иез. 23:32-34; Авв. 2:16; Зах. 12:2). В Иер. 8:14; 9:15; 23:15 говорится, что Бог дал Своему народу воду с желчью, чем подразумевается суровое наказание, которое призваны понести израильтяне.

Питье как образ половых отношений. «Пить воду из своего водоема» означает, что только собственная жена должна быть источником сексуального наслаждения, подобно тому как утоляет жажду вода из собственного колодца (Пр. 5:15). В этом случае питье символически обозначает «удовлетворение желания».

Стивен Дж. Бреймер

ПЛАТА, НАГРАДА

(WAGES)

Вознаграждение, причитающееся за труд или службу. Семантическое поле данного термина обычно связано с экономическими контекстами, где под вознаграждением подразумевается тот или иной тип денежных выплат. На протяжении древнейшего периода оплата могла представлять собой результат бартерных сделок, когда натуральный продукт (скот, пища и т.п.) обменивался на труд (Быт. 30:32; 38:16-17). По мере развития культуры, с появлением в обращении золотых и серебряных изделий стандартной формы и веса, они стали заменять плату натурой в связи с большим удобством и целесообразностью. Монеты вошли в обиход в качестве платежного средства не ранее Персидского периода. Плата за труд обычно выдавалась авансом в соответствии

с договоренностью между нанимателем и работником. Время, отводимое на работу, могло не превышать одного дня (Вт. 24:15), а могло составлять и целый год (Ис. 16:14).

Ветхий Завет. Первое явное обращения к понятию вознаграждения в Библии происходит в богословском контексте. После восстания человечества против Бога и последующих катастроф Божьего суда, таких как изгнание после грехопадения, потоп, Вавилонское рассеяние, Бог призвал Авраама, чтобы принести миру спасение. Ему было дано тройственное обетование, сулящее ему взаимоотношения с Богом, многочисленное потомство и владение землей. Авраам, послушавшись Божьего призыва, отправился из Месопотамии в Ханаан, но нуждался в знамениях для подтверждения того, что обетование будет исполнено. Его престарелая жена по-прежнему оставалась бездетной, земля была занята, и взаимоотношения с Богом оказались под угрозой. В главе Быт. 15 Бог дает нужное знамение, по всей форме подтверждая Свой завет с Авраамом, гарантирующий тому как потомство, так и владение землей. Текст начинается с торжественного провозглашения того, что Аврааму нечего опасаться или сомневаться в чем-либо, так как Сам Бог будет ему щитом, и «награда» (*šākār*) его «весьма велика» (Быт. 15:1). В этом предсказании подчеркивается, что главная награда для праведного — его взаимоотношения с Господом, и получена она может быть благодаря вере и послушанию. Окончательными подтверждениями для Авраама относительно реальности его взаимоотношений с Богом становятся рождение Исаака и приобретение участка земли для погребения Сарры (Быт. 23).

Если в рассказе об Аврааме подчеркивается доброта Бога, вознаграждающего веру и послушание, то в последующем повествовании описано, каково приходится Израилю, служащему жестоким хозяевам. Награду Иакову с дюжину раз менял хитрый Лаван, который просто стремился эксплуатировать своего зятя (Быт. 28 — 31). Этот «месопотамский плен» стал прелюдией к пребыванию поработленного Израиля в Египте, где деспотичный фараон изнурил израильтян работой за рабскую плату (Исх. 1 — 3). И в том, и в другом случае власть Бога была выше власти этих тиранов, и Израиль, освобождаясь от порабощения, при-

обретал изобилие и богатство (Быт. 30:43; Исх. 12:35-36).

Когда Израиль у Синая официально объединился в единый народ, некоторые из данных ему законов касались специфических вопросов вознаграждения работников. В Израиле класс наемных работников был немногочисленным, по своему социальному положению находясь где-то между землевладельцами и рабами. Поэтому работающих за плату могли относить к *personae miserales*, несчастным, обездоленным людям, то есть объединять с сиротами, вдовами и пришельцами. Наемный труд для представителей этого класса зачастую был единственным источником существования. При этом они были уязвимы для эксплуатации и полностью зависели от ежедневной платы. Таким образом, необходимо было, чтобы наемные работники получали свою плату своевременно. В противном случае они могли воззвать к Богу, Который в таких вопросах проявлял самое непосредственное участие, и на нанимателе был бы грех (Вт. 24:15; ср. Исх. 22:14). Далее, закон стремился предохранить правовую систему Израиля от коррупции. Судьи должны были быть честными людьми. Они должны были не только отказываться от «корысти», то есть от взяток, но и ненавидеть ее (Исх. 18:21). Некоторые другие вознаграждения считались несправедливыми в связи с тем способом, которым они были заслужены (например, проституцией), и поэтому их нельзя было приносить в святилище (Вт. 23:18).

В повествовании об овладении землей речь идет о награде Бога Своему народу, об исполнении обетований о земле. Израиль процветает и благоденствует на земле, но подвергается постоянному искушению счесть, что этим изобилием и умножением своей численности обязан ханаанским божествам плодородия. Более поздний приговор Осии справедлив также для периода судей: «А не знала она, что Я, Я давал ей хлеб и вино и елей, и умножил у ней серебро и золото» (Ос. 2:8). В итоге распространяется идолопоклонство, которое ведет к тому, что материальные приобретения становятся главной заботой людей, особенно обличенных властью. Своей низшей точки падение нравственности в этот период достигает при первосвященнике Илии, сыновья которого пользуются высоким положением для удовлетворения своего корыстолюбия и похо-

ти (1 Цар. 1 — 2). Рождением Самуила ознаменован рассвет новой эры, когда Бог вмешается для восстановления справедливости, и одним из следствий этого станет то, что богатые будут унижены до положения наемных работников, и им придется работать ради крохи хлеба (1 Цар. 2:5). Первосвященство Илия сурово осуждено, однако новый порядок устанавливается медленно. Даже у нового руководителя, Самуила, сыновей больше волнует корысть, нежели справедливость (1 Цар. 8:3). Один из немногих светлых моментов в мрачные дни судей связан с историей Руфи, вдовы-моавитянки, которая преданно помогает своей израильской свекрови, тоже вдовой. Руфь заслужила благословение Вооза, верующего в доброту Яхве, Который полностью воздаст ей ее награду (Руфь 2:12).

Опыт монархии в целом оказался для Израиля неудачным. Цари стали жестокими хозяевами, чье правление характеризовалось непосильными налогами (1 Цар. 8:11-18; ср. 3 Цар. 12:1-17) и эксплуатацией работающих (Иер. 22:13). Немногочисленные правители, которые, подобно Иосии, защищают бессильных от могущественных; большинство похоже на его сына, жизнь которого была исполнена погони за корыстью путем угнетения и несправедливости (Иер. 22:16-17). Принудительный труд на *corvee* (барщина, бесплатная работа на феодала) становится характерной чертой деспотических режимов, как и эксплуатация *personae miserales*. Такое экономическое угнетение сочетается с идолопоклонством.

Пророки рассказывают, как быстро государство идолопоклонников становится коррумпированным; в центре внимания общества оказывается личная корысть, а не взаимоотношения с Яхве и с ближними. Дети, которые должны считаться наградой Божьей для своих родителей (Пс. 126:3), могут быть принесены в жертву божествам природы (Мих. 6:7). Амос обличает торговцев, которые пользуются неверными весами ради увеличения своих доходов и никак не могут дождаться конца субботы, чтобы возобновить свое несправедливое обогащение (Ам. 8:5-6). Михей оплакивает Иуду, так как «главы его судят за подарки и священники его учат за плату и пророки его предвещают за деньги» (Мих. 3:11). Столетием позже ситуация становится еще хуже. «Ибо от малого до большого, каждый из них предан корысти» (Иер. 6:13; 8:10).

Нравственные последствия ужасны — правосудие извращено, и с людьми обращаются как с вещью, особенно с *personae miserales*. Иудея страдает от той же самой судьбы, которую ее сестра, то есть северное царство Израилево, испытала несколькими столетиями раньше. Ассирийцы опустошили Израиль, как и предсказывали пророки, а вавилоняне разорили Иудею, наглядно продемонстрировав тот принцип, что награда за служение ложным богам совершенно отличается от награды, воздаваемой за служение Яхве. Вместо владения землей народ живет в плену; вместо многочисленного потомства, народ подвергся массовому истреблению. А уничтоженный храм показывает, что произошло со взаимоотношениями с Яхве. Если прибегнуть к метафоре брака, народ развелся со своим божественным Мужем (Ис. 50:1). Людей, находящихся в плену, можно сравнить просто с мертвыми (Иез. 37).

Именно во время плена Израиль услышал новое слово надежды. Его освободит чужеземный царь, который будет служить Яхве не за выкуп и не за дары (Ис. 45:13). Израиль призван уверовать, что Яхве не оставит его даже в разгар суда. В сущности, тяжкие времена служения осужденного Израиля уже миновали; он вдвое заплатил за все свои грехи (Ис. 40:2). Теперь он может прийти к Яхве и покупать вино и молоко без платы (Ис. 55:1). Бог изображается пастырем, ведущим Своих овец домой, в Иудею, из Вавилона; пророк сменяет метафору, описывая Бога как Спасителя, грядущего с силою и несущего для Своего народа награду: воздаяние благодати и спасения (Ис. 40:10-11; 62:11). Это слово жизни для умерших (Иез. 37), и означает оно не только возвращение на землю, но также умножение численности (Ис. 54) и восстановление взаимоотношений с Господом (Ис. 49:14-16; 62:3-5).

Во времена благословения Израиля и суда над ним традиция Мудрости предлагает свой взгляд на вопросы платы и вознаграждения. В книге Притчей постоянно осуждается погоня за корыстью ради корысти и подчеркивается неразрывная связь между деянием и воздаянием. Один из мотивов Екклесиаста — что ни от чего в жизни нет пользы (Ек. 1:3; 2:11, 13; 3:9; 5:15); однако, в отличие от греческих мыслителей, Екклесиаст призывает к вере, а не к нравственной вседозволенности. Однако именно книга

Иова в первую очередь занимается вопросом награды или воздаяния: сатана обвиняет Иова, что тот служит Богу не «даром» (Иов 1:9-11). Именно потому, что Иов так благословен во всем, он и служит Богу, говорит сатана. Но суть книги состоит в том, что Сам Господь является наградой для верующего. Иов в конце концов узнает это благодаря богоявлению (Иов 38-42).

К концу ветхозаветного периода, когда Израиль вернулся на землю, люди снова утратили свою сосредоточенность на Боге, обратившись к погоне за материальными благами. Их больше заботили свои собственные дела, нежели храм, и зарабатывали они только для дырявого кошелька (Агг. 1:6). Они начали сомневаться в доброте Бога: «тщетно служение Богу, и что пользы, что мы соблюдали постановления Его?» (Мал. 3:14). И на этой безрадостной ноте кончается Ветхий Завет.

Новый Завет. Вопросы платы и вознаграждения — важная религиозная тема иудаизма во времена Иисуса. Эта тема сквозит в Нагорной проповеди, в которой Иисус подчеркивает, что те, для кого важна внешняя сторона религии, уже получают свою награду, в то время как истинным ученикам воздаст Бог, видящий тайное (Мф. 6:1-4, 5-6, 16-18; ср. Мф. 5:12, 46). Когда Иисус поручает двенадцати ученикам проповедовать в Израиле, им сказано не брать с собой денег; предполагается, что им будут платить те, кому они служат, «ибо трудящийся достоин пропитания» (Мф. 10:10). В некоторых из Своих притч Иисус наставляет учеников быть прилежными в том, к чему они призваны, так как день суда принесет награду праведным и наказание неправедным (Мф. 24:45-51; 25:14-30, 31-46).

Но важнее всего этого провозглашение Иисусом Благой Вести. Бедные получают богатую награду, потому что теперь они могут стать соучастниками Царства Божьего, пусть даже у них нет денег. Удивительная благодать Бога изливается на всех, кто погружен в духовных долгах. Притча о немилосердном рабе показывает, что все люди — в неоплатном долгу перед Богом; все те долги, которые человеческие существа имеют по отношению друг к другу, по сравнению с этим незначительны. Поэтому Божье прощение должно побуждать верующих прощать друг другу (Мф. 18:21-35). Притча о рабочих в винограднике подразумевает, что Бог продолжает деятельно подбирать

Себе работников до самого конца дневных трудов. Тот факт, что все получают одинаковую награду, учит нас, что привилегией является даже наш труд для Бога. Плата не определяется на основе сделанного, а дается исключительно по благодати (Мф. 20:1-16).

В своих посланиях Павел подчеркивает значение награды. В практическом аспекте он доказывает, что служащие делу благовествования имеют право на денежное вознаграждение, точно так же, как другие люди получают плату за свои мирские труды (1 Кор. 9:7). Он сам иногда получал подобное содержание (2 Кор. 11:8). Пресвитерам церквей, трудящимся в учении, следует платить, поскольку «трудящийся достоин награды своей» (1 Тим. 5:17-18). Далее, Благая Весть оказывает влияние на трудовую жизнь всех тех, кто ее воспринял. Рабы должны в первую очередь трудиться для своего Господа, а не для своих хозяев-людей, поскольку именно Бог даст им то воздаяние, которое только и имеет значение (Кол. 3:22-25); хозяева должны помнить, что плата, удержанная у работников, вопиет к Богу о справедливости (Иак. 5:4). В день суда все явятся к престолу Христа, Который воздаст каждому по делам его (Рим. 2:6-8; ср. 1 Кор. 3:8; 2 Кор. 5:10; Отк. 20:11-15).

Это практическое и трезвое учение дополняется ликованием благовестия. Существует коренное отличие в состоянии человечества, отделенного от Христа, и пребывающего во Христе. Сатана — жестокий хозяин, выдающий в воздаяние за грех смерть (Рим. 6:23), но Бог — это любящий Отец, Который щедро осыпает верующих дарами жизни, усыновления и обетований непредставимо богатого наследия, в котором все будет наше (1 Кор. 3:22-23; Еф. 1:5-12). Бог неизмеримо богат милостью (Еф. 2:4)! В доказательство Он представил Христа как плату за грехи человечества и дал верующим залог их грядущей награды через ниспослание Святого Духа, Который пребывает в их сердцах (2 Кор. 1:22; 5:5; Еф. 1:14). Ныне верующие ожидают времени полного и безграничного вознаграждения от Духа, когда они войдут в свободу славы детей Божьих (Рим. 8:21), увидят видения блаженства в раю и приобщатся к сущности Бога (Отк. 22:4). Сам Бог будет их великой наградой (Быт. 15:1). Все, что до этого испытывали познавшие Господа, будет казаться

узнанным лишь понаслышке. До тех пор верующих поддерживало обетование: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9).

Стивен Дж. Демпстер

См. также: ДЕНЬГИ; ВОЗДАНИЕ; БОГАТСТВО; РАБОТА.

Литература: P. Barrios, *IDB*, 4:795; O. Becker, *NIDNTT*, 3:144-45; P. Botzger, *NIDNTT*, 3:134-36; M. Dandamaev, *ABD*, 6:58-65; P. Davies, *IDB*, 4:71-77; G. Goosen, *The Theology of Work*; D. E. Gowan, *Int* 41 (1987): 341-53; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*; H. Hamburger, *IDB*, 4:423-35; B. Malina, *Int* 41 (1987): 354-67; I. Mendelsohn, *BASOR* 143 (1956): 17-22; H. Preisker and E. Wurthwein, *TDNT*, 4:695-728; R. de Vaux, *Ancient Israel: Social Institutions*; H. E. von Waldrow, *CBQ* 32 (1970): 182-204; C. Wiener, *Dictionary of Biblical Theology*, pp. 505-8; C. H. J. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*.

ПЛАЧ ИЕРЕМИИ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(LAMENTATIONS, THEOLOGY OF)

Книга Плач Иеремии — это монолог. Хотя в ней говорится о Боге, она не содержит слов Бога. Структура этой книги, за исключением последней главы, представляет собой набор акrostихов (неочевидных в английском переводе). Ее жанр — плач. Книга сформировалась в рамках нескольких традиций, таких как связь между грехом и наказанием. Историческим контекстом книги является национальный кризис — разрушение Иерусалима. Рассказчик — одновременно свидетель и жертва этой трагедии. Доминирующим действующим лицом в монологе выступает Бог; в поле зрения попадают также такие Его человеческие орудия, как Вавилон (неназванный) и Едом. Язык книги насыщен метафорами. Богословие книги следует раскрывать с учетом ее формы, жанра, традиций, контекста и характера действующих лиц.

Выражение страданий. Исходный ракурс, открывающийся в книге, связан с этим миром. На первый план выходит трагедия Иерусалима, разграбленного вавилонянами (587 до Р. Х.), и народа, переселенного в плен (Пл.И. 1:3; 2:8-9). Жители города находятся в отчаянном положении и подвергаются угнетению (Пл.И. 1:1-21; 5:1-18). Страдания и бедствия становятся центральной темой (ср. Пл.И. 3:1-20). И нужна не проза, а поэзия, чтобы донести этот пафос. Тон задается погребальными песнопениями (Пл.И. 1; 2; 4). Четыре из пяти глав написаны в форме акrostиха на еврейский алфавит и призваны, по-видимому, как можно выразительнее описать страдания. Использованная лексика и метафоры

придают картине страданий зримость и конкретность. Город, некогда гордый, {синод. «многолюдный, великий»}, теперь уподобился вдове, царица стала рабыней (Пл.И. 1:1). Теология Сиона, основанная на несокрушимости города и храма (Пс. 47; 131:13; Иер. 7:4), доказала свою несостоятельность. Добрые времена празднеств, веселья, благоденствия и процветания ушли в прошлое (Пл.И. 1:7; 3:17). Князья, когда-то лоснившиеся и щеголявшие украшениями, теперь темнее черноты, и кожа их иссохла (Пл.И. 4:8; ср. Пл.И. 1:6). Женщин и девиц насилуют (Пл.И. 5:11). Дети плачут от голода (Пл.И. 2:12). Некому утешить Сион (Пл.И. 1:17). Горечь реальности не затуманена, а наоборот всячески подчеркивается. Бедствия не замалчиваются и не приукрашиваются, хотя они и вызывают недоуменные вопросы о Боге. Ради исцеления, горе, как и в случае Иова, должно быть выражено в словах.

Обращение к Богу среди этих несчастий вдохновлено сознанием того, что Он не оставит страдающих людей. Первым шагом, следовательно, будет прийти к Нему со своими бедами. Горе из-за утраты достоинства, потери практически всего, глубокое отчаяние несчастных так выразительны — и значит, Бог не может их не заметить! В центре внимания оказывается жестокий голод (Пл.И. 2:20; 4:10), возможно, в связи с традиционными представлениями, что Бог осуществляет Свои намерения, насылая голод (Быт. 12:10; Руфь; Иер. 14). Из глубины страдания восходит стон о возрождении и обновлении (Пл.И. 5:21-22).

Бог вмешивающийся. Несколько поэтических текстов представляют собой разъяснение — но также и анализ — того, на какую из предшествующих традиций следует опираться. Эта традиция предусматривает веру в причинно-следственную связь между грехом и страданиями. Книга Иова, написанная, вероятно, раньше, нежели Плач Иеремии, выявила, что прежние представления, будто бы всякое страдание обязательно является наказанием за злые дела, не обладают полнотой. И тем не менее, представление о том, что грех влечет за собой наказание, зародилось еще во времена грехопадения в Едеме.

В Плаче Иеремии связь между грехом и страданием выявляется сразу: «Господь наслал на него горе за множество беззаконий его» (Пл.И. 1:5). Грех — это нарушение вза-

имотношений. Израиль, если прибегнуть к метафоре, находится под тяжким ярмом, и силы его ослабли (Пл.И. 1:14). Бог, говорит страдалец, «извратил пути мои и растерзал меня, привел меня в ничто» (Пл.И. 3:11). Израиль объясняет свое положение в рамках традиции: «Мы отпали и упорствовали... опустошение и разорение — доля наша» (Пл.И. 3:42, 47). В каждой из пяти глав грех указан в качестве первопричины несчастий (Пл.И. 1:8; 2:14; 3:42; 4:13; 5:7).

Грех Израиля может быть если и не прощен, то понят в рамках другой традиции: ожидаемого от пророков служения. Обвинять следует руководителей (Пл.И. 4:12-13). Раны Израиля, глубокие как море, появились оттого, что пророки не сумели отличить его грехи и тем самым предотвратить его пленение (Пл.И. 2:14). В основе этого обвинения лежит убежденность, что одна из обязанностей пророков — изобличать и выявлять общественное зло (ср. Иер. 7:1-15). Упомянутые в стихе Пл.И. 2:14 пророки, изрекающие ложные откровения, вполне могут быть теми, кто возвещал грешному народу мир и с кем так яростно спорил Иеремия (Иер. 23:16-18).

Еще одна усматриваемая в Плаче Иеремии традиция — то, что Бог борется со Своим народом. Исаия высказывается кратко: «Поэтому Он [Бог — Э.М.] обратился в неприятеля их: Сам воевал против них» (Ис. 63:10; ср. Чис. 14:39-45). Это утверждение, перефразированное в тексте из Пл.И. 2:5 «Господь стал — как неприятель», теперь служит для объяснения трагедии 587 г. до Р. Х., но на ином уровне. Разорение приписывается в конечном счете действиям Бога (Пл.И. 3:38). Бог «отнял ограду Свою, как у сада; разорил Свое место собраний» (Пл.И. 2:6, 17; ср. Пл.И. 1:12; 2:1; 3:1).

Бог — вечный правитель (Пл.И. 5:19). Он еще и Спаситель, поэтому надежда на искупление, основанная на верности Бога, остается живой. Проклятия в адрес врагов (Пл.И. 1:21-22; 3:59-66; 4:21-22) и покаянная молитва (Пл.И. 3:40-41) являются двумя гранями этой надежды.

Бог праведный, гневный, милосердный. Предполагается, что в характере Бога присутствуют одновременно неприступность и отзывчивость. Утверждение, что Бог праведен (Пл.И. 1:18), звучит непреложной истиной. Однако из-за злых дел Его народа в Плаче Иеремии больше говорится о Божием гневном, чем о Его праведности. Ярость,

метафорически названная «пылом», служит выражением праведности Бога. Каждый акростих, но в особенности второй, содержит упоминание о Его гневном (Пл.И. 1:12; 2:1, 2, 3, 4, 21, 22; 3:43; 4:11). Ярость Божья, говоря поэтическим языком, изливается «как огонь» (Пл.И. 2:4; ср. Пл.И. 4:11), и укрепление дочери Иудиной разрушено (Пл.И. 2:2), царь и священник отринуты (Пл.И. 2:6), а дети и старцы убиты (Пл.И. 2:21). Иеремия и другие пророки до него предостерегали Израиль, что гнев Божий, если переполнится мера его, будет ужасен (Иер. 30:23-24; Ам. 1:3-5, 6, 10, 11).

Каких-то попыток разъяснить, каким образом гнев Божий совместим с Божиим милосердием, мы здесь не встречаем, но милосердие характерно для Бога не в меньшей степени, чем гнев. Традиция, согласно которой Бог неотступно милосерден и благ, но при этом воздаст по справедливости, не исчезает. В основной части третьей главы, которую можно считать средоточием всей книги, верность Божья названа великой и обновляющейся «каждое утро» (Пл.И. 3:23). Поток эмоций, выплеснувшийся в двух предыдущих главах, умеряется теперь здравым, обоснованным богословием. Божии милосердие и любовь не истощаются (Пл.И. 3:22, 32). По Своей глубинной сути Бог не склонен доставлять людям страдания (Пл.И. 3:33). Вера в милосердие Бога порождает сокровенные упования у живущих в этом несчастном городе или находящихся в плену (Пл.И. 3:21).

Бог, воспринимаемый далеки. Жанр плача — как плача отдельного человека (Пл.И. 3), так и плача общего (Пл.И. 5), — создает колорит книги. Сутью плача является жалоба, которая может принимать различные формы (ср. Пс. 6; 12). Основой для жалобы в Плаче Иеремии выступает кажущееся отсутствие Бога, Его недоступность, даже Его отказ слушать. Здесь снова появляются метафоры. Бог преградил дорогу молящемуся «каменьями» (Пл.И. 3:9) и закрыл Себя облаками, «чтобы не доходила молитва наша» (Пл.И. 3:44).

И все же молитвы возносятся снова и снова. Подобно тому, как Моисей не только высказывал просьбы, но и объяснял, почему Бог должен ответить (Исх. 32:11-14), здесь тоже поэт старается «воздействовать» на Бога, указывая на издевательства и вероломство противников (Пл.И. 3:61-63). Еще одна побудительная причина — то, что

жертвы полностью беспомощны и несчастны (Пл.И. 1:20; ср. Ам. 7:2). Далее, в качестве довода приводится и прежнее вмешательство Бога — некогда Бог приближался и говорил: «Не бойся» (Пл.И. 3:55-57). Жалоба обусловлена пониманием того, что Бог, даже если Он кажется отсутствующим, суть Бог, Который заботится о жертвах, Который начинает действовать, откликаясь, как это было в истории исхода, на стон о помощи. Отсюда неотступная мольба: «Воззри, Господи» (Пл.И. 1:9, 11; 3:63; 5:19-21). В конце концов Бог услышит.

Элмер А. Мартенс

См. также: ИЗРАИЛЬ; ИЕРЕМИЯ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*; R. B. Chisholm, Jr., *A Biblical Theology of the Old Testament*, pp. 359-63; N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*; B. Johnson, *ZAW* 97/1 (1985): 58-73.

ПЛЕМЕНА см. НАРОДЫ

ПЛОД ДУХА

(FRUIT OF THE SPIRIT)

Плод духа — это итог присутствия и деятельности Святого Духа в жизни духовно зрелых верующих, содержание его раскрыто в Гал. 5:22-23. В контексте этого места единый плод духа противопоставляется многочисленным делам плоти (Гал. 5:19-21). Ни один из перечней не является исчерпывающим, как это ясно из того, что Павел заканчивает перечисление дел плоти фразой «и тому подобное», а после разъяснения про плод духа добавляет «на таковых нет закона».

Было сделано несколько попыток истолковать, почему «дела» упоминаются во множественном числе, а «плод» — в единственном. Некоторые предполагают, что единственное число призвано подчеркнуть истину, что плод — это единое целое, состоящее из многих частей, подобно тому как бриллиант имеет множество граней. Другие считают, что единственное число передает единство урожая и тем самым — единство качеств, которые Дух возвращает в человеке. Еще одна возможность — что плод духа действительно один, это любовь, в то время как остальные добродетели суть лишь различные проявления живой любви. В поддержку такого взгляда можно сослаться на 1 Кор. 13:4-7, где несколько из качеств, относящихся в Послании к галатам к «плоду духа», представлены в виде определяющих характеристик *agapē*,

«любви». Примечательно, что плод духа, в том виде, в каком он раскрыт, прямо противопоставлен делам, связанным с плотью.

Разъяснение, что такое плод. Плод Святого Духа в жизни каждого христианина, описанный в Послании к галатам, может быть разъяснен следующим образом: деятельная любовь к Богу и своим ближним; радость при любых обстоятельствах; мир и безмятежность в характере, спокойствие в отношениях с людьми; долготерпение и терпимость к окружающим, среди которых могут встретиться отнюдь не легкие в общении люди; благость по отношению к окружающим; милосердие, выражающееся в помощи; вера и верность в отношениях с Богом и другими людьми; кротость и смирение в принятии воли Божьей и в отношениях с окружающими; способность сохранять самообладание и сдерживаться в любых ситуациях. Павел, ввиду таких добродетелей, добавляет самоочевидное заключение: «на таковых нет закона» (Гал. 5:22-23).

Различие между плодом и дарами Духа. Этот плод есть свидетельство наполненной Духом, освященной жизни. Но это отнюдь не свидетельство, как кое-кто заявляет, о дарах Духа, называемых *charismata*. Плод один, а дары разнообразны. Плод разделяется всеми христианами и должен присутствовать у них в равной степени, в то время как дары распределены между членами Тела Христова сообразно с волей Святого Духа (1 Кор. 12:8-11). Вдобавок любовь, которая, по-видимому, является главной составляющей плода духа, будучи первой поименована в Гал. 5:22 и отнесена к наибольшим из христианских добродетелей в 1 Кор. 13, ни разу не названа одним из даров, а в 1 Кор. 12:31 обозначена как «путь еще превосходнейший» для использования духовных даров. Иными словами, плод духа определяет тот способ, посредством которого имеющие дары пророчества, учительствования, управления, вспоможения, истолкования языков и другие — (1 Кор. 12:28) — должны применять эти свои дары. Например, как пишет Павел, «если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий» (1 Кор. 13:1). Христианин или христианка должны использовать тот дар или дары, которые они получили, с любовью, миром, радостью, долготерпением, благостью и со все-

ми остальными составляющими плода духа. Проблема Коринфской церкви, с которой пришлось иметь дело Павлу, заключалась не в отсутствии в ней даров Духа, а в отсутствии в ней благодати, плода духа. В 1 Кор. 1:4-7 Павел благодарит Бога среди прочего и за то, что Коринфская церковь не имеет недостатка ни в каком даровании; однако в то же самое время он выговаривает коринфянам за то, что они — плотские и, очевидно, не взрастили в своей жизни плод духа (1 Кор. 3:1-3).

Требование сотрудничества человека с Духом. И наконец, важно отметить, что подобно всем аналогиям, хромает и аналогия между природными плодами и метафорическим плодом духа в жизни христианина. В природе добрый плод без всяких усилий произрастает на добром дереве; однако плод духа не возникает сам по себе. Он требует регулярных усилий со стороны христианина. Необходимо не пренебрегать заповедями Писания и содействовать Святому Духу в Его делах в жизни верующего. Библейские декларации о том, что этот плод взращивается Святым Духом, должно соотносить с требованиями, содержащимися в той же Библии. Заявления декларативного характера уравниваются всеми призывами, носящими императивный характер. В других местах Библии про все, что составляет плод духа, сказано, что это заповедано христианам и ожидается от них. Например, плод духа — это любовь, однако христианам заповедано возлюбить Бога всем сердцем и возлюбить ближнего как самого себя (Мф. 22:37-39; Гал. 5:13-14). Еще одной составляющей плода духа названа радость, и все же каждому верующему заповедано радоваться всегда и при любых обстоятельствах (Флп. 4:4; 1 Фес. 5:16). От христиан ожидается, что они будут пребывать в мире Божьем (Флп. 4:7). Верующим заповедано жить в мире со всеми людьми (Рим. 12:18) и стараться примириться с теми, кто считает себя их врагами (Мф. 5:23-24). Еще одна грань плода духа — это доброта, и все-таки Павел заповедует нам преодолевать сделанное нам зло, отвечая на него добром (Рим. 12:20-21).

Либо напрямую через заповеди, либо посредством богоугодных примеров, как в случае воздержания и смирения, которые Павел почитает своей христианской обязанностью (1 Кор. 9:25-27), на каждого христианина возлагается ответственность

быть благодатной почвой для Святого Духа. Другими словами, человек должен быть не пассивным, а весьма активным при выражении плода духа. Фактически, в Кол. 3:10-15 Павел заповедует христианам облечься в добродетели, во многом схожие. Петр в 2 Пет. 1:5-8 призывает читателей показать в своей вере ряд тех качеств, которые в Гал. 5:22-23 названы плодом духа.

Следовательно, важно не просто знать, что такое плод духа, но и прилежно стараться сделать его составной частью своей христианской жизни. Никто не способен без усилий достичь духовной зрелости и совершенства. Для этого необходимо отдать свою жизнь под водительство Духа посредством Писания (Рим. 8:14; Гал. 5:18), и это может иногда потребовать настоящей борьбы. Для Павла христианская жизнь — это всегда сочетание дел Духа Божьего, выражающего плод, и устремлений содействующего Ему человека.

Уэсли Л. Джериг

См. также: ВЕРА; ДОБРО; РАДОСТЬ; ЛЮБОВЬ; СМЕРЕННОМУДРИЕ.

Литература: F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*; E. De Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*; R. Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*.

ПЛОДЫ

(FRUIT)

Термины и значения. Среди нескольких еврейских слов, означающих «плоды» и «плодоносить», встречаем слово *pē'ri*, «приносить плоды», «быть плодородным». Основное греческое слово для понятия *плод* — это *karpos*, употребляемое в буквальном смысле для обозначения плода или поросли, а в переносном — для обозначения результата физических, духовных или умственных усилий; *karpophoreō* означает «приносить плоды» или «урожай», в переносном смысле — взращивать плод в своем сердце (Лк. 8:15); *akarpōs* означает «бесплодный», в смысле бесполезной, неплодотворной жизни (Мф. 13:22).

Плоды в физическом смысле и их духовное значение. В изначальном акте творения Бог повелел земле произрастать «зелень, траву сеющую семя, дерево плодovitое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле» (Быт. 1:11). В Писании для того, чтобы преподать и разъяснить уроки, имеющие духовное значение, упоминается множество ближневосточных растений, деревьев и кустарников, а также

трав (например, притча о посеянном зерне, Мф. 13:1-9; проклятие смоковницы, Мф. 21:18-22; сравнение Божьего народа с виноградной лозой, Иер. 2:21; Ин. 15:1-7). Чтобы донести духовную истину о том, что непокорный Божий народ нуждается в Его милосердии и спасительном могуществе для своего исцеления, Иеремия использует выразительный образ целебного действия бальзама, сока хорошо известного деревца или кустарника, растущего в Галааде (Иер. 8:22; 46:11).

Пряности и благовония, плоды экзотических восточных деревьев, трав и кустарников, нередко играют важную роль при повышении общественного положения человека или при выражении его преклонения, уважения и преданности, особенно по отношению к Богу. Примерами здесь служат: мирра (она же смирна — ароматическая смола деревьев и кустарников, растущих в Аравии, Эфиопии и Сомали), корица (пряность, получаемая из коричневого дерева) и оливковое масло при приготовлении мира для священного помазания скинии (Исх. 30:22-33); благовония из смол (ароматическая смола мирры), оних (добывается из раковин моллюсков), халван (сок из корней растения) и ладан (смола деревца или кустарника, растущего в Омане для священного курительного состава в скинии (Исх. 30:34-38); ладан и смирна, принесенные волхвами в дар Иисусу (Мф. 2:11); нард (натирание, получаемое из ближневосточного растения), которым поклоняющаяся Мария помазала ноги Иисуса (Ин. 12:3); семьдесят пять фунтов — тридцать четыре килограмма — состава смирны и алоэ (ароматическая смола ближневосточного деревца), которые Иосиф из Аримафеи и Никодим использовали при погребении Иисуса (Ин. 19:39-40), а также ароматы, благовония и масти, которые женщины принесли к гробу, чтобы помазать тело Иисуса (Мк. 16:1; Лк. 23:56 — 24:1).

Человек, особый плод творения Божьего. Когда Бог сотворил мужчину и женщину (Быт. 1:26, 27), снабдив их нравственными, умственными и духовными способностями (ср. Еф. 4:24; Кол. 3:10), Он сказал им: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1:28). Это подразумевает, что потомки Адама и Евы должны были стать не только плодом этой пары в биологическом смысле, но и обладать всеми нравственными, умствен-

ными и духовными качествами, поскольку они, будучи наследниками созданных Богом мужчины и женщины, тоже были устроены «по образу Божию» (Быт. 1:27; ср. Быт. 9:6; 2 Кор. 4:4). Потомство пары людей называется с точки зрения женщины «плодом чрева» (Вт. 7:13; 28:4, 11, 18, 53; Лк. 1:42), а с точки зрения мужчины это — «плод чресл» (Пс. 131:11 {синод. «плод чрева»}); Деян. 2:30, греческий текст; ср. «плод тела моего», Мих. 6:7 {синод. «плод чрева»}).

Переносные смыслы. В Писании говорится о том, чтобы «есть от плодов рук твоих» (Пс. 127:2, в синодальном — «от трудов»), а преимущества благочестия названы «плодом праведника» (Пр. 11:30). Те же, кто отвергают Божью мудрость, будут «вкушать от плодов путей своих и насыщаться от помыслов их» (Пр. 1:31; ср. Иер. 6:19). «Плод уст», то есть благословение речей, приносит благословение в жизнь человека (Пр. 12:14; 13:2; 18:20-21). Иоанн Креститель и Иисус учили, что ученики должны сотворить плод (добрые дела), в свидетельство истинности их покаяния (Мф. 3:8; Лк. 3:8), и разъясняли, что не может дерево доброе (раскаившийся человек) приносить плоды худые, то есть вести жизнь, исполненную нечестивых деяний, а дерево худое (нераскаившийся человек) не может приносить плоды хорошие, то есть вести богоугодную жизнь (Мф. 3:10; 7:16-20; Лк. 3:9; 6:43).

Чтобы помочь христианам ходить по их путям перед Господом, для них сделана доступной Божья мудрость, чьи плоды лучше «золота самого чистого» (Пр. 8:19), и Святой Дух творит в христианах плод, который есть «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22-23). Итак, благодаря помощи Святого Духа христианин может процветать — «как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время свое» (Пс. 1:3).

У. Харольд Меар

Литература: D. J. Burke, *ISBE*, 2:364-66; W. E. Shevell-Cooper, *ZPED*, 2:614-16.

ПЛОТЬ

(FLESH)

Диапазон значений, охватываемых этим библейским термином, начинается с его употребления в буквальном смысле — как обозначения материала, из которого в основном состоит человеческое тело, но вско-

ре расширяется и на другие смыслы, порожденные представлениями священнописателей об устройстве мироздания и его отношении к Богу. Чтобы в каждом данном случае выявить тончайшие нюансы смысла, необходимо пристальное внимание к контексту.

Ветхий Завет. *Основополагающие данные.* В Ветхом Завете для обозначения «плоти» используются два термина: *bāsār*, который встречается двести шестьдесят шесть раз; и *šē'ēr*, который встречается семнадцать раз. Эти два слова по смыслу тождественны. Основное их значение — материальная субстанция, из которой созданы земные существа. Это в равной степени относится как к людям (Быт. 2:21; Лев. 13:10-11; Иез. 37:6; Дан. 1:15; Мих. 3:3), так и к животным (Исх. 21:28), включая мясо животных, используемое для еды (Быт. 9:2-4) и для жертвоприношений (1 Цар. 2:13; Ис. 65:4; Ос. 8:13).

Расширенный смысл. Каков был человек, таковы будут и его потомки. Поэтому слово *плоть* начинает обозначать отношение кровного родства (Быт. 2:23-24; Лев. 18:6), а помимо этого — родственность всех людей, «всякой плоти» (Пс. 64:3; Ис. 40:5; 49:26). И еще одним расширительным оттенком смысла является употребление слова *плоть* по отношению к человеческому телу в целом (Лев. 13:13; 16:4; 4 Цар. 6:30). Хотя при таком словоупотреблении речь может идти и о трупe (1 Цар. 17:44; 4 Цар. 9:36), чаще подразумевается вся жизнь человека, рассматриваемая с внешней точки зрения, так что благополучие плоти означает жизнь (Пс. 15:9; Пр. 4:20-22), а угроза для плоти — это угроза для жизни (Иов 13:14; Пр. 5:11).

Переносный смысл. Легко сделать шаг от понятия плоти, обозначающей жизнь с внешней точки зрения, к обозначению жизни в более разностороннем смысле. Таким образом слово *плоть* оказывается взаимозаменяемым со словами *тело* и *душа* и описывает все эмоциональные и личностные реакции (Пс. 62:2; 83:3). В некоторых случаях оно относится к ощущению своего «я». Говоря вкратце, люди по своей сущности есть *плоть*. Эта идея подразумевает, что люди не *обладают* плотью, а что они *суть* *плоть*. А если иногда внешнее проявление бытия («плоть») отличают от внутреннего («сердце» или «душа»), то это делается не потому, что одно считается важнее другого,

а потому, что и то, и другое необходимы для существования человека в целом. В еврейских представлениях о человеческом существе нет места ничему чисто физическому. Являясь плотью по своей сущности, человек предстоит перед Богом. Благодаря тому, что *плоть* сотворена Богом, она хороша, как и все остальные составляющие Божье творения (Иов 10:8-12; Пс. 118:73; Ис. 45:12). В то же самое время, *плоть*, зависящая от Бога и, в частности, от духа Бога (Быт. 2:7; 6:3; Ис. 31:3), хрупка и брenna (Пс. 77:39; Ис. 40:6). Хотя сама *плоть* ни разу не названа греховной, подразумевается, что из-за своей брренности она подвержена приступам греха (Быт. 6:3, 5, 13). Можно с уверенностью сказать, что все новозаветные значения понятия *плоть* составлены, как из кирпичиков, из этих представлений Ветхого Завета.

Новый Завет. *Термины.* Греческое слово, наиболее часто соответствующее в Новом Завете еврейскому слову *bāsār*, «плоть», — это *sarx*, оно встречается сто сорок семь раз. Из всех случаев девяносто один можно обнаружить в трудах Павла, в основном в Посланиях к римлянам и к Галатам. Хотя Новый Завет опирается на ветхозаветное основание, он и достраивает его, и некоторые священнописатели придают этому термину свои особые оттенки смысла. С этой точки зрения книги Нового Завета можно разделить на три группы.

Книги, в основном склонные к ветхозаветному словоупотреблению. В синоптических евангелиях слово *плоть* употреблено всего четыре раза (кроме цитат из Ветхого Завета в Мк. 10:8 и Лк. 3:6). В Мф. 16:17 «плоть и кровь» относятся к человеческим существам в их целостности, но особенно — в их когнитивном и религиозном аспектах. В то же самое время люди предостоят перед Богом истинным началом познания. Мк. 13:20 является типичным примером употребления ветхозаветного выражения «никакая *плоть*». Мк. 14:38 звучит двойственно, но, в сущности, всего лишь противопоставляет человеческое и божественное, подобно Ис. 31:3. В Лк. 24:39 «плоть и кости» воскресшего Христа противопоставлены нематериальности духа, подразумеваемая тем самым положительную оценку материальности, что снова гармонирует с Ветхим Заветом. В Книге Деяний слово *плоть* употреблено в трех случаях (Деян. 2:17, 26, 31). Первые два представляют собой цитаты из

Ветхого Завета. В Деян. 2:31 слово *плоть* недвусмысленно относится к Христу в Его целостности, но с добавлением немаловажной идеи о том, что в Своей целостности Он восторжествовал над смертью. В Послании к евреям тоже отражено ветхозаветное словоупотребление. Здесь в трех случаях из шести подразумевается буквальный смысл слова (Евр. 2:14; 5:7; 12:9). Однако в первых двух из них это слово используется для того, чтобы отметить существенный момент: именно «плоть» — то есть истинную человеческую природу — приобрел Христос в Своем первом пришествии. В Евр. 9:10, 13 прежние ветхозаветные ритуалы совершают только внешнее очищение, оставляя совесть незатронутой. Иисус, пролив Свою кровь, открыл путь к месту обитания Бога за завесой храма, которая сравнивается с Его плотью (Евр. 10:20). Точно так же, как доступ в Святое-святых открылся только тогда, когда разодралась завеса, доступ к месту обитания Бога открылся навсегда только после распятия плоти Христа. Здесь, следовательно, *плоть* Иисуса обозначает Его жизнь в целом: в первом пришествии и по воскресении из мертвых. Остальные случаи употребления слова *плоть* в этой категории сконцентрированы в Первом послании Петра, где встречаем еще несколько примеров (помимо цитаты из Ветхого Завета в 1 Пет. 1:24). В 1 Пет. 3:21 отражено то же самое противопоставление, что и в Евр. 9 — между очищением плоти и совестью. В остальных случаях (1 Пет. 3:18; 4:1, 2, 6) жизнь во плоти противопоставляется жизни духом, как по отношению к Христу, так и по отношению к верующим. Эти случаи лучше рассматривать как ссылки на смерть и воскресение Христа, которые воспроизводятся в жизни верующих, когда те умирают для греха и воскресают для новой жизни. Тогда упомянутое противопоставление сводится к противопоставлению «плоти», понимаемой как земное существование, и «духа», то есть жизни в Духе. Форма в виде наречия *sarkikos* («по-плотски») встречается в 1 Пет. 2:11 и, по-видимому, должна истолковываться в тех же смысловых рамках, что и существительное.

Писания Иоанна. В Евангелии от Иоанна этот термин встречается тринадцать раз, из них семь — в Ин. 6:51-63. Употребления в строго буквальном смысле не обнаруживаем, но расширенный смысл, «всякая

плоть», встречается в Ин. 17:2. В других случаях прослеживается такая идея, как ограниченность, в чем *плоть* или сфера плотского отличается от сферы божественного (Ин. 1:13; 3:6). *Плоть* не есть зло; просто она не есть сфера спасения, каковое обретается, скорее, в сфере Духа. Обе эти разновидности словоупотребления параллельны ветхозаветному мышлению. Родственны такому словоупотреблению, хотя и уходят дальше по сравнению с ним, места, в которых «плоть» обозначает просто видимость вместо внутренней реальности. Пытаться судить о Иисусе таким способом вместо озарений веры — значит не видеть, Кто Он (Ин. 6:63; 8:15). Обратной стороной здесь является то, что *плоть* действительно может быть восприимчиком истинного Божьего откровения. Шесть примеров в Ин. 6:51-58 следует читать с учетом утверждений о воплощении. Воплощенный Сын — вот Тот, Кто пришел свыше, откуда только и дается жизнь. Поэтому ядущий Его *плоть* и пьющий Его кровь причащается Его жизни (Ин. 6:57-58). В посланиях Иоанна акцент делается на том решающем значении, которое имеет для спасающегося исповедание пришествия Христа во плоти (1 Ин. 4:2; 2 Ин. 1:7). «Похоть плоти» (1 Ин. 2:16) осуждается не потому, что она относится к царству материального, а потому, что она относится к земному и бренному (1 Ин. 2:17).

Писания Павла. Их уникальность для нашей темы в достаточной степени подтверждается тем, что в них содержится примерно две трети из всех случаев употребления слова *плоть* в Новом Завете; почти половина из этих двух третей — в Посланиях к римлянам и к галатам. Их можно разбить на две обширные группы.

Словоупотребление, сходное с ветхозаветным. Большинство значений слова, встречаемых в Ветхом Завете, присутствуют также в трудах Павла. Здесь слово *плоть* может относиться к плоти как таковой (1 Кор. 15:39; 2 Кор. 12:7), а также, в расширенном смысле — к человеческому телу (Гал. 4:13-14), к человечеству в целом (Рим. 3:20; Гал. 2:16), к человеческому родословию (Рим. 1:3; 9:3) и к человеческим взаимоотношениям (Рим. 4:1; 9:3-5). Термин также требует расширенных толкований, обозначая все, что хрупко и преходяще (1 Кор. 1:26; Гал. 1:16; Флп. 3:3). Будучи бренной, *плоть* не есть сфера спасения,

каковое обретается, скорее, в сфере Духа. Из этого не следует, что плоть есть зло *per se* — (лат.) сама по себе — жизнь «во плоти» — это нормальное человеческое существование (Гал. 2:20), но и не более, чем человеческое. Изображенная перспектива в общих чертах совпадает с ветхозаветной.

Особое словоупотребление у Павла. Уникальность взглядов Павла начинается с идеи о том, что плоть из-за своей немогущести открывает ворота для греха (Рим. 8:3; 2 Кор. 12:7; Гал. 4:14). И мало того, как область, где воцаряется грех, плоть становится орудием греха (Рим. 6:12-14) до такой степени, что и сама делается греховной (Рим. 8:3) и поэтому превращается во враждебную и чуждую силу (Рим. 7:17-20). Происходящую при этом борьбу Павел описывает как сражение между плотью и Духом (Рим. 8:5-17; Гал. 5:16-24). На серьезность этой борьбы указывает тот факт, что плотские помышления ведут к смерти (Рим. 8:6), и те, кто живет по плоти, не могут угодить Богу (Рим. 8:8). Описания этой борьбы наиболее ярки в тех контекстах, где Павел говорит о требованиях закона — с одной стороны (Рим. 7:4, 7-11; Гал. 5:2-5), и о его бессилии заставить верующих исполнять эти требования — с другой (Рим. 8:3; Гал. 3:10-12). Однако плоть не греховна по своей внутренней сути и поэтому может оказаться аренной для поражения греха. Это происходит благодаря пришествию и распятию Христа во плоти (Рим. 8:3). Те, кто верую отождествляет себя с Ним, тоже распинают плоть (Гал. 2:20, 5:24) и так освобождаются от власти греха над плотью (Рим. 6:14; 8:9). Такое прочтение, по видимому, подтверждается тем, как Павел употребляет термин *тело*, в значительной степени параллельный термину *плоть*. «Тело греховное» было упразднено при распятии (Рим. 6:6). «Уничженное тело наше» (Флп. 3:21), которое немощно и по-прежнему подвергается нападению греха, — это тело временное. «Славное тело» (Флп. 3:21), преображенное и нетленное (1 Кор. 15:42-44, 50-53) — это тело грядущего века.

А. Р. Дж. Дисли

См. также: ТЕЛО; ГРЕХ.

Литература: J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; A. Sand, *EDNT*, 3:230-33; H. Seebass and A. C. Thiselton, *NIDNTT*, 1:671-82; C. Ryder Smith: *The Bible Doctrine of Man*.

ПЛОХОЕ см. ЗЛО

ПОБЕДА

(VICTORY)

Частота использования слова *victory* в английской Библии зависит от конкретного перевода. Например, в переводе *Authorized Version* оно употреблено одиннадцать раз, в то время как *Revised Standard Version* содержит 44 случая использования этого слова. Это вызвано разнообразием тех греческих и еврейских слов, которые используют для выражения данного понятия.

В ветхозаветном словоупотреблении понятие *победы* выражает нечто большее, нежели чисто военный успех, хотя подразумевает и его тоже. Многие ветхозаветные священнописатели считают, что победа приходит в конечном счете от Господа, и именно Господь сражается ради нее. Господь идет с израильтянами во время их овладения Ханааном. Он сразится с их врагами и принесет Израилю победу (Вт. 20:4). Роль Ионафана в победе израильтян над филистимлянами стала возможной только благодаря тому, что вместе с ним против врага сражался Бог (1 Цар. 14:45). То, что Давид сразил Голиафа, было, в сущности, деянием Господа, совершенным ради всего Израиля (1 Цар. 19:5). Покорением Идумеи Давид обязан Господу, даровавшему ему победу (2 Цар. 8:6, 14). О сходных победах, одержанных Господом с помощью Его человеческих орудий, можно узнать из повествований о Елеазаре, сыне Додо и внуке Ахохи (2 Цар. 23:10, 12), и о многих других. Всякая победа должна приписываться Господу — сказано, что Его величие, и могущество, и слава, и великолепие, как и победа (1 Пар. 29:11). Собственно говоря, пророк Иоишил однажды возвестил народу Иудеи слово Господа о том, что они могут не сражаться, а просто стоять и смотреть на спасение Господне (2 Пар. 20:17). Так велика верховная власть Бога в военных делах, что Он даже дал победу сириянам чрез Немана, который назван великим человеком и отличным воином, хотя и был прокаженным (сравни сходные слова Ангела Господня Гедеону в Суд. 6:12).

В Псалтири псалмопевец молится о победе (то есть о спасении, избавлении), которую принесет соправитель Бога, царь из дома Давидова. Эта победа принадлежит царю (Пс. 19:6, 10), хотя совершается десницей и мышцей Бога (Пс. 43:4). Однако эту

победу не гарантирует чисто военное превосходство (Пс. 32:16), и приходит она только от Бога (ср. Пс. 59:7; 97:1-3; 117:15; 143:10; 149:4). Книга Притч указывает читателю, что хоть приготовления людей и необходимы для битвы, но победа — от Господа (Пр. 21:31).

Пророки немного добавляют к представлениям о победе. Исаия напоминает обителям Иудеи, живущим во времена восстановления после плена: победоносное вавилонское войско смогло совершить свои завоевания исключительно благодаря тому, что Господь предал ему народы и покорил царей (Ис. 41:2). Когда отсутствуют человеческие орудия Господа, Он совершает победу Своею мышцею (Ис. 59:16; 63:5). Господь устами Иеремии обещает, что воздаст за Себя отмщение надменному Вавилону, наполнив его для истребления воинами, как саранчой (Иер. 51:14). Захария указывает Иуде, что Сам Господь, как победоносный воитель, возродит Иудею, чтобы с новой любовью возлюбить в громком песнопении (Зах. 12:7).

В Новом Завете сущностное «победа» (*nikos*) встречается только в пяти случаях, три из которых представляют собой ветхозаветные цитаты. В Мф. 12:20, где цитируется Ис. 42:1-4, сказано, что Иисус (Раб, Который страдал добровольно) «трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы». Павел провозглашает, что воскресение приведет к победе над смертью, а смерть не победит (1 Кор. 15:54-55; ср. Ис. 25:8; Ос. 13:14). Согласно Иоанну, победа, торжествующая над миром, есть наша вера, а побеждает мир тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий (1 Ин. 5:4-5).

В традиционном стиле обличительных речей Павел сначала риторически спрашивает, уничтожает ли неверность некоторых израильтян верность Божью. Он сразу же отвергает такое предположение и настаивает, что будь даже всякий человек лжив, Бог останется верен, и что Бог победит в суде Своем (Рим. 3:4). Сходным образом, верующие не должны быть побеждены злом, но сами должны победить его (Рим. 12:21). Для Павла жизнь во Христе подобна военному сражению или атлетическому состязанию, где важно победить. Важно, чтобы бегущие на этом ристалище бежали так, чтобы получить награду (1 Кор. 9:24). Павел описывает свою жизнь как стремление

к этой награде, к почести высшего звания Божья во Христе Иисусе (Флп. 3:14). Однако верующие должны быть благодарны Богу, Который всегда дает им торжествовать во Христе (2 Кор. 2:14). В сущности, Христос уже подверг позору враждебные начальства и власти, восторжествовав над ними (Кол. 2:15).

В книге Откровения многое сказано о сражениях и победах. В каждом из посланий к семи малоазийским церквям упоминается «побеждающий». Господь даст побеждающему следующее: даст вкушать от древа жизни, которое в раю Божьем (Отк. 2:7); неприкосновенность от второй смерти (Отк. 2:11); даст вкушать сокровенную манну и даст белый камень с написанным на нем новым именем, известном только тому, кто его получает (Отк. 2:17); власть над язычниками, чтобы пасти их жезлом железным (Отк. 2:26-27); даст облечься в белые одежды, и имя его не будет изглажено из книги жизни и будет исповедано пред Отцом и пред Ангелами (Отк. 3:5); столп в храме Бога с написанными на нем тремя именами — именем Бога, именем града Бога, нового Иерусалима, и новым именем Господа (Отк. 3:12); даст сесть с Господом на Его престоле (Отк. 3:21). Сам Господь выйдет на белом коне, чтобы победить (Отк. 6:2). Зверь на время победит народ Божий (Отк. 11:7; 13:7), но в конце концов святые победят зверя (Отк. 15:2). Агнец, Который есть Царь царей и Господь господствующих, победит царей (Отк. 17:14). И наконец, Господь обещает побеждающему, что будет ему Богом, а он будет Ему сыном (Отк. 21:7).

Эндрю Л. Смит

Литература: O. Bauernfeind, *TDNT*, 4:942-45; 6:502-15; G. Deling, *TDNT*, 3:159f; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, pp. 45-49; E. Stauffer, *TDNT*, 1:134-40; L. E. Toombs, *IDB*, 4:797-801; L. Williamson, *Interp* 22 (1968): 317ff; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*.

ПОБУЖДЕНИЯ, МОТИВЫ, НАМЕРЕНИЯ (MOTIVES)

Концепция «побуждений, намерений» порождает по меньшей мере две дилеммы: 1) отношение к добрым делам, совершенным с неблагоприятными намерениями, и к злым делам, совершенным с добрыми намерениями (или вообще ненамеренно); 2) значение намерений (добрых или злых), которые так и не смогли осуществиться. Фундаментальная проблема, лежащая в подоплеке этих дилемм, заключается в том, что ме-

жду деянием и вызвавшими его побуждениями не существует однозначного соответствия: одно и то же деяние можно осуждать или оправдывать в зависимости от мотивов человека, его совершившего. Например, отнесение убийства к первой или второй степени определяется тем, был ли человек лишен жизни преднамеренно или без умысла: первый случай предполагает смертную казнь, а второй — смягчение приговора (Исх. 21:12-14; Чис. 35:9-25; Вт. 19:4-13; Нав. 20:1-9). Богохульные проступки могут быть сочтены менее оскорбительными, если они совершены по неведению, как это явствует из установлений о жертве за ошибку (Лев. 4:1 — 5:19; Чис. 15:22-31). Человек, чьи действия суть зло или приводят к злу, считается менее достойным порицания, коль скоро в его намерения ничего подобного не входило. Данный принцип проявляется с очевидностью, когда Иисус противится осуждению казнящих Его, потому что их побуждения не соизмеримы с тяжестью преступления, которое они совершают: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34; ср. Деян. 3:17). Благие намерения могут побудить людей к деяниям, имеющим непредусмотренный негативный результат (Мф. 13:28-30); это юридический принцип, легший в основу многих законов в западном мире: *actus non facit reum nisi mens sit rea* («деяние само по себе не делает преступником, коль скоро совершено без преступного умысла»).

Точно таким же образом, деяния, сами по себе вполне допустимые, выглядят менее привлекательно и даже отталкивающе, когда в основе их лежат низменные мотивы. Молитвы, помощь нуждающимся и пост — это занятия, везде в Библии считающиеся похвальными, однако Иисус подчеркивает, что Бог не вознаградит тех, кто делает это из эгоистических побуждений (Мф. 6:1-18). Связанные с храмом ритуалы (жертвоприношения, молитвы, священные дни) были для древних израильтян узаконенным способом выражения своего благочестия, однако пророки указывали, что Богу такое поклонение отвратительно, коль скоро оно совершается без смирения и покаяния (Ис. 1:11-15; 29:13; 58:3-7; Ам. 4:4-5; 5:21-24). Самые значительные символы духовной самодентификации (обрезание, крещение) могут быть опорочены теми, кто прибегает к ним, не меняясь внутренне (Иер. 9:25-26; Мф. 3:7-8; 1 Пет. 3:21; Рим. 2:25-29).

И поскольку нет однозначного соответствия между деяниями и побуждениями, выводы о побуждениях других людей следует делать с крайней осторожностью — нельзя исходить из простого наблюдения за их поступками. Иисус упрекал учеников за поспешные, основанные лишь на внешнем впечатлении умозаключения о других людях и их поступках (Мф. 26:6-13). В конце концов, малый дар, пожертвованный из последнего, стоит больше, чем богатый, но отданный от изобилия (Мк. 12:41-44). Именно этой трудностью распознать истинные мотивы обусловлены многочисленные предостережения о том, чтобы не судить других (Мф. 7:1; Лк. 6:37; Иак. 4:12; Рим. 14:1 — 15:14; 1 Кор. 4:5). Благочестивые намерения могут привести к противоречащим друг другу результатам: одни христиане не придерживаются особых ограничений в пище, а другие придерживаются; некоторые верующие соблюдают — а другие не соблюдают — определенные дни в качестве священных. В любом случае именно побуждения превращают поступки, сами по себе нейтральные, в нечто похвальное: если человек стремится сделать угодное Богу (а не другим людям и не себе самому), тогда он оправдан (Рим. 14:1-14; 1 Кор. 10:31; Кол. 3:17). Павел иногда рекомендует обрезание, а иногда он категорически против него, его позиция обусловлена разнообразными факторами, которые меняются в зависимости от ситуации (Деян. 16:3; 1 Кор. 7:18-20; Гал. 2:3; 5:6; 6:15), но в конечном счете он стремится угодить Богу своей верностью в распространении Евангелия (1 Кор. 9:20-23; 10:31-33). Поскольку люди не способны достоверно судить о чужих побуждениях, для дел человеческих нам остается только принцип «всякое дерево познается по плоду своему» (Мф. 7:15-20; 12:33; Лк. 6:43-45), хотя мы и признаем, что душу другого человека познать не можем. Таким образом, человек должен следить за внешней стороной своих поступков, чтобы не создать у окружающих ложного впечатления, которое могло бы стать для них соблазном (Мф. 17:24-27; 1 Кор. 10:23-33; 2 Кор. 8:21).

Поскольку однозначного соответствия между мотивами и делами людей не существует, еще более опрометчивыми были бы попытки выявить намерения Бога, исходя из Его деяний: «Мои мысли — не ваши мысли... как небо выше земли, так... мысли

Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55:8-9). Игнорирование этого различия — та ошибка, которую совершили друзья Иова, предполагая, будто бы Бог покарал Иова за то, что тот был грешником, и это же — ошибка учеников, подумавших, будто бы слепой человек наказан за грех. В каждом случае в тексте подчеркивается, что человеку свойственно неверно оценивать Божьи возможности и побуждения (Иов 42:7-9; Ин. 9:1-3).

В отличие от людей Бог ясно видит как действия, так и намерения людей, и это означает, что Богу свойственно оценивать наши дела существенно иным образом — основываясь на наших побуждениях: «Бог знает сердца ваши: ибо, что высоко у людей, то мерзость пред Богом» (Лк. 16:15; ср. 1 Цар. 16:7; Пс. 7:10; Иер. 11:20). Иногда в Библии как будто говорится, что Бог судит о людях в основном или даже исключительно на основании их побуждений, но в других местах Писания кажется, что Бог судит людей, исходя только из их поступков. Бог судит людей на основе точнейшего баланса их намерений и дел и, соответственно, вознаграждает или наказывает их (3 Цар. 8:39; Иер. 17:10; Рим. 2:2-16; 1 Кор. 3:8 — 4:4; Еф. 6:5-8; Кол. 3:22-25; Отк. 2:23). Каким образом Бог разделяет наши намерения и дела, не указывается и по определению лежит вне пределов нашего человеческого разума. Этот вопрос еще больше осложняется тем, что намерения, с которыми человек предпринимает те или иные действия, не всегда осуществляются, и наоборот, каждый поступок приводит к тем или иным непредвиденным последствиям (как добрым, так и злым). Божие обыкновение превращает злые намерения людей в благие результаты предполагает, что Бог милосерден к падшему состоянию человечества: «вы умышляли против меня зло; но Бог обратил это в добро, чтобы сделать то, что теперь есть: сохранить жизнь великому числу людей» (Быт. 50:20; ср. Деян. 2:23-24).

Тщательное исследование Богом человеческих побуждений («Я есмь испытующий сердца», Отк. 2:23) доказывает, что побуждения и намерения, так и не воплотившиеся в дела, все равно подлежат Божиему суду. Иисус указывает, что вознаграждены будут «чистые сердцем» (Мф. 5:8; 22:37-38; Мк. 7:20-21), и по тому же принципу приравнивает гнев к убийству и похоть к пре-

любодеянию (Мф. 5:21-22, 28). Это соответствует кульминационному пункту десяти заповедей, где, в отличие от предшествующих запретов на деяния, запрещаются намерения: «не желай ...» (Исх. 20:17). А грех бездействия предосудителен для каждого, «кто разумеет делать добро и не делает» (Иак. 4:17).

Хотя среди стимулов, мотивирующих поведение, успех и благополучие в Библии упоминаются (например, Пр. 10:4; 12:7; 13:21, 25; 21:20-22), эвдемонизм как этическое учение о разумном счастье не вытекает органично из библейских представлений о мотивах, так как страдание повсюду в Писании представлено закономерным следствием этического поведения. Прагматический подход — согласно которому мотивация человека должна основываться на том, добро или зло станет итогом совершаемых им деяний, а не на том, добры или злы сами эти деяния, — находит в Библии мало поддержки, так как осуществление каких-либо действий ради ожидаемого благого результата предполагает предвидение будущего, но человек не может знать наверняка, что его действия приведут к тому результату, который входил в его намерения, и никто не в состоянии вычислить все последствия каждого своего поступка.

Сэмюэл А. Мейер

См. также: ЭТИКА; СЕРДЦЕ; ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ.

Литература: W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*; B. Gemser, *Adhuc loquitur: Collected Essays by Dr. B. Gemser*; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*.

ПОВЕЛЕНИЯ, ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПОСТАНОВЛЕНИЯ (DECREES)

Сделанные правителями распоряжения, письменные приказы, имеющие силу закона, а также метафора Бога в качестве Царя вселенной составляют основу для библейской символики Божьих повелений.

Слова, переводимые как *постановления*, на иврите и/или, в арамейском языке включают в себя слово *dāt* (заимствованное из персидского языка), использованное в книгах Даниила, Ездры и Есфирь для обозначения указаний Бога или земных (особенно персидских) царей, слово *ta'am* для обозначения приказов высших начальников, в том числе царей, *hoq/huqqā*, особенно по отношению к Божьим законам, *'ēsar* (буквально «нечто обязательное») и *gēzērā* («нечто решенное»); а в греческом языке —

dogma («[общественное] постановление, решение»). Идея *повеления* может наличествовать, даже когда не используется специальный термин, означающий «повеление».

Бог и человеческие повеления. Даже через повеления земных царей Бог раскрывает, что Его повелениям и намерениям принадлежит высшая власть.

В Исх. 7 — 14 Бог показал, что Его повеления имеют большую силу, нежели повеления земных правителей: Он «ожесточил» сердце фараона. Это «ожесточение» заключалось в придании фараону неразумного умонстроения. Несмотря на сверхъестественные наказания, фараон отказывается совершить разумный поступок (издать указ об освобождении евреев из рабства) и тем самым навлекает новые бедствия на себя и на свою страну. В самом начале рассказа фараон может показаться свободным человеком, ожесточившим «сердце свое» по собственному выбору (Исх. 8:15), но по мере развития истории воля Бога все недвусмысленней изображается в качестве прямой причины упрямства фараона. В конце концов фараон становится попросту марионеткой в руках Яхве (Исх. 14:4, 8).

Указы Кира (Езд. 5:13-15; 6:3-5; ср. Езд. 1:2-4), позволяющие евреям вернуться из вавилонского плена и заново отстроить Иерусалим, были предсказаны задолго до того (Ис. 44:26 — 45:4,13) и провиденциально подсказаны Богом, Который «возбудил дух» Кира издать их (2 Пар. 36:22; Езд. 1:1). Тем не менее в книгах Ездры и Неемии усматривается сотрудничество неба и земли, в котором одинаково важны человеческая инициатива (проявляемая Зоровавелем, Иисусом Иоседековым, Ездрой и Неемией) и божественная воля. Поэтому о восстановлении Иерусалима говорится, что оно произошло по велению Бога и согласно повелениям нескольких персидских царей одновременно (Езд. 7:13).

Бог спасает Даниила и его товарищей в различных случаях человеческого волеизъявления: от последствий приказа Навуходоносора убить вавилонских мудрецов (Дан. 2:13), от его же приказа сжечь в печи всех, кто не поклоняется истукану (Дан. 3:10-11), от «неизменного» указа Дария Мидянина бросать львам всякого, кто будет просить какого-либо бога или человека, кроме царя (Дан. 6:7-9). Провидением изменяется приказ Артаксеркса истребить евреев (Есф. 3:7-15), так что в результате

благодаря царскому указу евреи истребляют своих врагов (Есф. 8:8 — 9:16). Указ кесаря Августа о переписи (Лк. 2:1) был провиденциально использован для исполнения пророчества о том, что Мессия родится в Вифлееме (Мих. 5:2; ср. Мф. 2:4-6).

Повеления Бога и закон. Термины *hoq/huqqâ*, обычно переводимые как *закон*, *постановление* или *указ* в смысле Божьих повелений, происходят от корня *hqq*, означающего «вырезать, гравировать; писать; определять; устанавливать». Этот корень всегда подразумевает действия начальника по отношению к подчиненному и в некоторых контекстах означает человеческие повеления (Ис. 10:1 — «горе тем, которые постановляют несправедливые законы»). Использование слов *hoq/huqqâ*, по-видимому, позволяет понимать Божьи законы как «постановления» (так в NIV; ср. Вт. 4:1, 5-6, 8).

В Кол. 2:14 (ср. Еф. 2:15) утверждается, что Христос благодаря Своему распятию «истребил» долговые обязательства, заключенные в «постановлениях», принятых против нас (NASB; греч. *dogmata* {в Синодальном переводе по-другому: не «устранил рукопись постановлений, которая была против нас», а «истребил учением рукописание, которое было против нас»}). Очевидно, речь идет о Божьих законах, которые мы нарушили и по которым, не будь распятия, были бы осуждены.

Повеления пророков. В предсказаниях пророков говорится о повелениях Бога, определяющих ход истории: «Сын Человеческий ищет по предназначению [буквально: “по написанному”]» пророков (Лк. 22:22; ср. Мф. 26:53-54, 56). Бог предопределил судьбу Ахава (3 Цар. 22:23) и истребление Израиля (Ис. 10:23); «семьдесят седмин» (зачастую понимаемые как седмицы годов) были предопределены в истории народа Даниила (Дан. 9:24). Свиток из Отк. 5:1, запечатанный семью печатями, вероятно, представляет собой божественное повеление, определяющее предназначение вселенной.

Иногда пророческие предопределения могут быть отменены, раскаяние смягчает наказание, а непослушание уничтожает благословение (Иер. 18:7-10; Иона 3:10). Поэтому, несмотря на грозящее уничтожение, Софония вправе призывать народ воззвать Господа, «доколе не пришло *определение*» — может быть, народу еще удастся

укрыться «в день гнева Господня» (Соф. 2:1-3).

Политический и космический порядок. В поэтических текстах описывается, что повеления Бога устанавливают политический и вселенский миропорядок.

Псалом 2, псалом воцарения, утверждает, что именно по велению (*hoq*) Господа каждый царь из династии Давида должен быть усыновлен Богом при своем вступлении на престол (ср. 2 Цар. 7:14). Слова этого псалма никогда не сбывались в буквальном смысле ни для одного из потомков Давида в период монархии, однако нашли свое окончательное исполнение во Христе. В Рим. 1:4, где говорится, что Иисус Христос «открылся [а возможно, был предопределен стать] Сыном Божиим в силе, по духу святости, чрез воскресение из мертвых», речь вполне может идти об «определении» из Пс. 2:7.

Псалмопевец говорит о передаче Богом земли как о постановлении (Пс. 104:11). Иов считает, что его страдания положены ему от Бога (Иов 23:14). В Пл.И. 3:37-38 утверждается, что все дела, бедственные и благополучные, творятся по велению Бога. Бог дал вечный устав, согласно которому небесные светила утвердились на своих местах (Пс. 147:3-6).

Повеления Бога и избранничество. Кальвин считал неизменным божественным постановлением то, что Бог избрал нас во Христе до сотворения мира и предназначил усыновить нас «по благоволению воли Своей» (Еф. 1:3-5).

Постановления Церкви. Павел и Тимофей, ведомые провидением, распространили (Деян. 16:4) определения иерусалимской церкви, касающиеся отношений между еврейскими и нееврейскими христианами (постановления из Деян. 15). Однако Павел в своих посланиях никогда, даже имея такую возможность, не указывал на это постановление из Деян. 15 как на церковный закон. В конце концов в послепостольской церкви по отношению к авторитетным решениям церковных соборов стали использоваться термины *догмат* и *постановление* (dogma).

Джо М. Спринкл

См. также: ЗАПОВЕДЬ; ЗАКОН; ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ; ТРЕБОВАНИЯ; УСТАНОВЛЕНИЯ.

Литература: A. Black, *Romans*; J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*; D. J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*; H. H. Esser, *NIDNTT*, 1:330-31; D. M. Gunn, *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, pp. 72-96; H. Ringgren, *TDOT*, 5:141-42; G. Schrenk, *TDNT*, 1:619.

ПОГРЕБЕНИЕ, ПОХОРОНЫ (BURIAL)

Погребению в Ветхом Завете придавалось очень большое значение. О переговорах Авраама относительно покупки пещеры, предназначенной для захоронения Сарры, рассказано во всех подробностях (Быт. 23). Над могилами иногда ставили памятники (Быт. 35:20; 4 Цар. 23:17); места захоронения выдающихся ветхозаветных личностей были известны последующим поколениям (Деян. 2:29) — те даже ухаживали за ними и украшали их (Мф. 23:29). Ветхозаветные священнописатели неизменно упоминают о похоронах выдающихся личностей (о многих судьях израильских не сообщается почти ничего, за исключением того места, где они были похоронены — ср. Суд. 10:1-2, 3-5; 12:8-10, 11-12, 13-15); а факт, что точное местонахождение могилы Моисея неизвестно, настолько необычен, что потребовал специального упоминания (Вт. 34:6). С другой стороны, не быть похороненным по всем правилам означало подвергнуться великому позору (Ис. 14:18-20; Иер. 16:4).

Такое пристальное внимание Ветхого Завета к похоронам объясняется стремлением акцентировать связь мертвых с их предками и тем самым сохранять единство всего еврейского народа как целого. Вот типичные погребальные формулы: «приложился к народу своему» (Быт. 35:29; 49:33) и «почил с отцами своими» (3 Цар. 2:10; 11:43). И действительно, родственников хоронили вместе (Быт. 49:29-33), даже если для этого приходилось совершать далекое путешествие (Быт. 50:12-13). То, что после похорон начинается тление тела, было известно (Быт. 3:19; Иов 17:13-16; Пс. 15:10; Деян. 13:36), однако надежды на воскресение появляются как раз вопреки такому распространённому представлению о судьбе умерших (Ис. 26:19; Дан. 12:2).

Еврейский обычай захоронения мертвых не изменяется и в новозаветный период. Ученики Иоанна Крестителя хоронят его тело (Мф. 14:12), а Иосиф из Аримафеи хоронит Иисуса (Мф. 27:57-60; Мк. 15:42-46; Лк. 23:50-53; Ин. 19:38-42 [с помощью Никодима]). На выплаченные Иуде деньги первосвященники приобрели землю для погребения чужеземцев (Мф. 27:5-7). Ранние христиане, будучи евреями, сохранили тот же обычай и погребли Ананию и Сапфиру (Деян. 5:6-10), а также Стефана (Деян. 8:2).

Разумеется, нам особенно важно, как похоронили Иисуса, — ведь после похорон произошло Его воскресение. В дополнение к рассказу всех четырех евангелистов о том, что гробница была обнаружена пустой (Мф. 28:1-7; Мк. 16:1-7; Лк. 24:1-12; Ин. 20:1-12), Матфей отмечает старания первосвященников и фарисеев, сначала позаботившихся о том, чтобы охранять гроб Иисуса (Мф. 27:6-66), а позднее, когда их старания не увенчались успехом, распускавших слухи (Мф. 28:11-15). Павел, пересказывая предание о воскресении коринфянам, отмечает, что Иисус «погребен был» (1 Кор. 15:4). Таким образом, уже первые христиане понимали погребение Иисуса как необходимую (но окончившуюся!) прелегию к Его воскресению.

Павел несколько углубляет эту связь между похоронами и воскресением, перенося ее на крещение. И в Послании к римлянам, и в Послании к колоссянам (Рим. 6:4; Кол. 2:12) он представляет крещение в виде символического погребения вместе со Христом. Затем христиане верой совоскресают со Христом для новой жизни. Таким образом погребение увязывается не только с надеждой на будущее воскресение, обетованное воскресением Христа (1 Кор. 15:20-23; 1 Фес. 4:14), но и с реальностью новой жизни во Христе в настоящее время.

В Библии содержатся и другие примеры метафорического использования погребальной терминологии. Тление тела в могиле вызывает естественную ассоциацию со сложившейся речью (Пс. 5:10; Рим. 3:13) и с людьми, мертвыми внутри (Мф. 23:27). Сходным образом Иисус, рисуя картину ада, упоминает высказывание Исаии о черве, который не умирает в труп (Мк. 9:48). Иисус также говорит о похоронах мертвых как о духовной альтернативе следования за Ним (Мф. 8:21-22; Лк. 9:59-60).

Джозеф Л. Трафтон

См. также: КРЕЩЕНИЕ.

Литература: R. Natchili, *Anchor Bible Dictionary*, 1:785-94; S. Safrai, *The Jewish People in the First Century*, 2:773-87.

ПОДАЯНИЕ *см.* МИЛОСТЫНЯ

ПОДРАЖАТЬ *см.* СЛЕДОВАТЬ

ПОЗНАНИЕ *см.* ЗНАНИЕ

ПОЗНАНИЕ БОГА

(KNOWLEDGE OF GOD)

Ключевой библейский термин, означающий «познание», подразумевает личное знакомство и даже тесное взаимодействие с объектом познания. Аналогичным образом, знание Бога подразумевает признание Его в качестве Господа с соответствующим послушанием и вознесением хвалы. В итоге, познание Бога человеком в решающей степени предопределено грехопадением человека и спасением его Богом.

Адам и Ева знали Бога. Они признавали Его в качестве своего Господа и в послушании выполняли свои обязанности владычествовать над творением. Тем не менее тот факт, что человек съел запретный плод с дерева познания добра и зла, оказал решающее влияние на будущее человечества (Быт. 2:9, 17). Про принесенное запретным плодом знание говорится, что оно делает равным Богу (Быт. 3:5, 22), при этом имеется в виду бунтарское стремление определять добро и зло независимо от Творца.

Грехопадение, однако, не уничтожило возможность познания Бога. Генерализованное откровение, всеобщее Божие откровение, по-прежнему существует. И все-таки Писание расценивает это генерализованное откровение как недостаточное для того, чтобы привести человека к Богу. Как «вол знает владельца своего» (Ис. 1:3), так и человек обязан признавать своего Творца, но не делает этого. Ему препятствует грех. В генерализованном откровении нет и намека на то, чтобы Бог был благ к грешникам. Грешники искажают реалии генерализованного откровения, фабрикуя конъюнктурные идеи Бога (Рим. 8:7-8; Флп. 3:19). Из такой несостоятельности в познании Бога вытекают все остальные грехи. Соответственно, Писание укоряет людей, которые не знают единственного и истинного Бога, в том, что они — нравственные извращенцы (Ис. 1:2-4; Ос. 4:1-2), непокорные грешники (1 Цар. 2:12; Иер. 2:8), веротступники (Иер. 9:1-6; Ос. 4:6), идолопоклонники (Пс. 78:6; Ос. 2:13) и обманщики, исполненные всякой неправды (Ин. 1:5, 10; 1 Кор. 1:18 — 2:16). Разъяснив эти взаимосвязи в Рим. 1:18 — 2:1, Павел приходит к выводу, что после грехопадения генерализованное откровение может только лишить человека прощения в глазах Бога.

После грехопадения приносящее спасение познание Бога основано единственно на

решении Бога раскрыть Себя грешникам (Быт. 18:18-19; Исх. 33:17; Пс. 138; Иер. 1:5; Еф. 3:3-5). Для этого особого откровения Бог избирает людей согласно Своим целям и возвращает их к Себе (Ам. 3:2). Ведь грешники могут войти в общение с Богом только после соответствующего и предваряющего Божиего деяния, которое объективно раскрывает Его милосердие, а субъективно ставит нас в правильную позицию в отношениях с Богом.

Для поисков Бога необходимо иметь верную перспективу. Бог раскрыл Себя через Свои предваряющие деяния, и это откровение формирует соответствующий исторический контекст для понимания Бога в настоящее время (Вт. 4:29-39; 1 Пар. 16:11-12). Вследствие этого знание Бога зачастую основано на свидетельстве других людей, которым Бог раскрыл Себя (Пс. 43:1-4; Ис. 51:1-2). Только те, кто знает Бога, могут искать Его. В Новом Завете, например, первый шаг к такому знанию заключается в принятии Христовой вести (Ин. 7:16-17; 12:37-46; 20:30-31). Только тем, кто готов уверовать, что Иисус исполняет волю Отца, дается свет, позволяющий им увидеть, что Он — Сын Божий. По этому пути верующий будет приведен к полной истине. В ином аспекте, грешники приходят к знанию Бога через суд и покаяние. В покаянии человек признает святого Бога, требующего праведности: страх Господень есть начало мудрости (Пс. 24:14; 110:10; Пр. 1:7; 2:5; 9:10).

В отличие от того, как мы получаем другие виды знания, к Богу мы привлечены (Ин. 6:44). Когда мы покоряемся Ему и признаем Его в качестве нашего Господа, Он указывает нам «путь, по которому... идти» (Пс. 142:8; Ин. 14:6). Библейские термины, сопряженные со знанием Бога, такие как доверие, разумение, признание в качестве Господа и другие (1 Пар. 28:9; Пс. 35:11; 78:6; Ис. 43:10; Ос. 6:3), имеют связанный с заветом контекст. В итоге, знание Бога подразумевает не просто гносеологические представления о Боге, но и предстояние перед Ним и принятие Его в качестве Господа (Пс. 24:4, 12; 118:104), так что Бог становится средоточием наших стремлений, любви и знания.

Павел подчеркивает эти взаимосвязи, объединяя любовь, знание и славу Иисуса Христа: христиане уразумели эту любовь, утверждены в ней (Еф. 3:16-19) и восприни-

мают славу Божию в лице Иисуса Христа (2 Кор. 4:6). Знание Христа верующим — это живые взаимоотношения (Ин. 7:29; 10:14; 11:25), когда Христос пребывает в верующем и преображает его (Ин. 14:17; 17:3; 1 Ин. 3:2).

Коль скоро знание Бога — это для нас «путь жизни», оно должно проявляться в наших богоугодных взаимоотношениях с окружающими (Мф. 7:17-20; Ин. 10:27; 1 Кор. 12:31 — 13:2; Флп. 4:9; Кол. 1:23). «А что мы познали Его, узнаём из того, что соблюдаем Его заповеди» (1 Ин. 2:3). Те, кто знает Бога, с готовностью исполняют Его волю и, отражая тем самым Его характер, защищают дело бедного (Иер. 22:16; Ос. 6:6). Вдобавок, идущий путями Божиими становится соработником у Бога в построении Божиего Царства (Ис. 43:10-12).

В соответствии с мессианским обетованием познания Бога (Иер. 24:7; 31:33-34) христианскому знанию Бога присуща окончательность (Мф. 11:27; Рим. 14:24-26; Еф. 1:9-10; Кол. 1:26-28). В Христе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2:3). Более того, в отличие от обычного исторического знания, это знание Бога является самоподтверждающимся. Бог лично встречает каждого человека в Слове (1 Ин. 2:27; 2 Кор. 4:6), предвосхищая грядущее, когда в учении больше не будет нужды (Иер. 31:34).

С другой стороны, знание верующим Бога в Иисусе Христе — это лишь предварительное знание. Его достаточно для того, чтобы узнавать объект веры и уповать на него (Ин. 17:3; Рим. 10:9): «... знаю Моих, и Мои знают Меня... овцы Мои слушаются голоса Моего» (Ин. 10:14, 27). Не отвечая на все наши вопросы, это знание дает достаточно света для странствующего в темном месте (2 Пет. 1:19). Но это знание есть лишь предвосхищение грядущего познания Бога «лицом к лицу» (1 Кор. 13:12), «доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших» (2 Пет. 1:19).

Тимоти Р. Филлипс

См. также: БОГ.

Литература: J. Bergman and G. J. Botterweck, TDOT, 5:448-81; R. Bultmann, TDNT, 1:689-719; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*; E. A. Martens, *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*; W. Elwell, TAB, pp. 39-41, 564-67.

ПОКАЯНИЕ

(REPENTANCE)

Наиболее распространенным ветхозаветным термином, обозначающим «покаяние», является *sub*; его глагольная форма встречается много больше 1050 раз, хотя переведена как *repent* («покаяться») всего тринадцать раз, а существительное *repentance* («покаяние») употреблено в переводе New International Version лишь один раз. Более распространен перевод *turn* или *return* («обратиться»). Родственный термин — *nāham*, который в New International Version три раза переведен как *repent* («покаяться»). В Новом Завете наиболее часто встречается глагол *metanoō* (33 раза) и существительное *metanoia* (20 раз). Синонимичное слово *metamelomai* один раз переведено как *repent* («покаяться, раскаяться») (Мф. 21:32).

Два аспекта покаяния, заключенные в слове *šûb* — это «отвернуться от зла и обратиться к добру». Идея обращения к Богу или отвращения от зла имеет чрезвычайно большое богословское значение. Когда человек отвергается от Бога, это свидетельствует о вероотступничестве. Иезекииль три раза приводит Божий призыв к народу Израиля: «обратитесь и отвернитесь от идолов ваших, и от всех мерзостей ваших отверните лице ваше» (Иез. 14:6); «покайтесь и обратитесь от всех преступлений ваших» (Иез. 18:30); «обратитесь, обратитесь от злых путей ваших» (Иез. 33:11). Такой призыв был характерен для пророков (см. например, Ис. 45:22; 55:7; Иоиль 2:12-13). В Септуагинте эта идея подчеркивается за счет того, что слово *šûb* обычно переводится как *epi(apo)-strephō* («обратиться» или «отвернуться от»). Должны быть оставлены как злые намерения, так и злые дела, а побуждения и поведение должны радикально измениться. Замечательный пример можно обнаружить в Ис. 1:16-17: «Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову».

Можно указать на две стороны такого обращения/отвращения. Существует свободный суверенный акт Божьего милосердия, и существует сознательное решение обратиться к Богу (это обращение есть нечто большее, нежели сожаления и угрызения совести).

От грешника требуется исповедание грехов, и оно часто упоминается в текстах (например, в покаянных молитвах, как в Пс. 24; 50). Человек, виновный в разнообразных грехах, должен исповедоваться «в чем он согрешил», чтобы добиться искупления и получить прощение (Лев. 5:5; 26:40-42). Таким образом, исповедь входит в покаяние и необходима для Божьего прощения (ср. 1 Ин. 1:9). Великое пророчество и обетование дано в книге Исаии: «придет Искупитель Сиона и сынов Иакова, обратившихся от нечестия» (Ис. 59:20).

Двумя главными формами покаяния в Ветхом Завете были форма культово-обрядовая (выражающаяся, например, в публичных ритуалах, в постах, в различных проявлениях страдания, в литургии, в днях покаяния) и форма, связанная со взглядами пророков (например, люди должны «обратиться к Господу»). В последнем случае подчеркивается перемена отношения к Богу.

Покаяние и обращение в веру подразумевают послушание провозглашенной воле Бога, упование на Него, отвращение от всякого зла и беззакония. Каждый должен обратиться «от злого пути своего» (Иер. 26:3; 36:3). Амос описывает скорбь Бога из-за того, что, при всем сделанном Им для Своего народа, «при всем том вы не обратились ко Мне» (Ам. 4:4, 8-11). Осия предвидит день, когда «обратятся сыны Израиля и взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего» (Ос. 3:5). Поэтому Осия призывает израильтян обратиться к Господу Богу своему и сказать: «отними всякое беззаконие и прими во благо» (Ос. 14:3).

В Ветхом Завете встречаются также представления о «сожалении» о чем-либо. В Септуагинте используется слово *metamelomai* для описания колебаний людей, вышедших из Египта, — «чтобы не раскаялся народ, увидев войну, и не возвратился в Египет» (Исх. 13:17). Женственное олицетворение Мудрости предостерегает против безнравственного поведения словами: «и ты будешь стонать после, когда плоть твоя и тело будут истощены» (Пр. 5:11).

При употреблении еврейского слова *naham* нередко подразумевается «раскаяние» не только людей, но и Бога. Основное его значение — «сожалеть, раскаяться» в чем-либо сделанном. Бог зачастую «жалеет» о чем-либо или переменяет Свои отношения с людьми. Бог «восскорбел» из-за

человеческого зла на земле, что привело к потопу (Быт. 6:6-7); Господь сжалился и «отменил» Свою угрозу бедствий (Исх. 32:14); Он «жалеет», что сделал Саула царем и отвергает его (1 Цар. 15:11, 26). В подобных описаниях можно усмотреть антропоморфизм — когда Бог проявляет эмоции, свойственные человеку. Не так уж редко Бог жалеет и отменяет угрозованный Израилю суд. Особенно красочную иллюстрацию такой перемены можно обнаружить в Ос. 11:8-9: «Как поступлю с тобою, Ефрем?.. Повернулось во Мне сердце Мое... Не сделаю по ярости гнева Моего». Истинная любовь Бога к Израилю победит, и Он сохранит завет со Своим народом.

В Новом Завете ключевым термином для обозначения «раскаяния» является *metanoia*. Оно имеет два обиходных смысла: «изменение взглядов» и «сожаления».

В синоптических евангелиях слово *metanoia* означает «отвращение от греха», которое становится настоятельно необходимым из-за близости суда (см. Мф. 3:10, «уже») даже для тех, кто происходит от Авраама. Иоанн Креститель призывает порвать с прошлым и обратиться к Богу.

Согласно главе Мф. 3, Иоанн не уточнял значение «плода покаяния», не считая его призыва креститься в воде. Однако в рассказе Луки народ спрашивает: «что же нам делать?» Для народа, для мытарей и для воинов Иоанн разъяснял те конкретные способы, которыми должна проявить себя истинность их покаяния (Лк. 3:10-14). Итак, *metanoia* должна выразиться в крещении покаяния и быть засвидетельствованной через перемену в нравственном состоянии и в поступках принявших его.

Как у Марка (Мк. 1:15), так и у Матфея (Мф. 4:17) Иисус начинает Свою публичную проповедь с призыва «покайтесь». Марк связывает этот призыв с верой в Евангелие, Матфей — с приближением Царства Небесного. Хотя у Луки этот первоначальный призыв не отмечен, он упоминает о нескольких страстных призывах к покаянию в учении Иисуса (см. в особенности Лк. 10:13; 11:32; 13:3, 5; 17:3-4). В книге Деяний *metanoia* зачастую связана с прощением грехов (см. Деян. 2:38; 3:19; 5:31; 8:22; 26:18, 20). Здесь возникают сильные реминисценции с проповедью Иоанна Крестителя, однако присутствует поразительное отличие, касающееся состава аудитории. В то время как Иоанн обращается исключительно

но к еврейским слушателям, аудиторию в книге Деяний составляют евреи, самаряне и язычники. Первые четыре эпизода характеризуют Петра как оратора, а в последнем Павел рассказывает о своей миссии. Кроме этого, указывается, что Павел возвещал «Иудеям и Еллинам покаяние пред Богом и веру в Господа нашего Иисуса Христа» (Деян. 20:21). Обе эти составляющие можно обнаружить также в повествовании у Марка, где Иисус призывает людей: «покайтесь и веруйте [в Благою Весть обо Мне]» (Мк. 1:15). Далее, слово *metanoia* сочетается со словом *epistrephe* в Деян. 3:19 (у Петра) и в Деян. 26:20 (у Павла). Итак, покаяние ведет к обращению, и за ним должны последовать «дела, достойные покаяния» (Деян. 26:20).

В посланиях Павла глагол *metanoeeo* встречается только один раз (2 Кор. 12:21), а существительное *metanoia* — четыре раза (Рим. 2:4; 2 Кор. 7:9, 10; 2 Тим. 2:25). Отрицательная форма «нераскаянное» употреблена в Рим. 2:5. Многие приходят к выводу, что для Павла более общие термины *vera* (*pistis*) и *верити* (*pisteuo*) заключают в себе идею покаяния. Как уже отмечалось, Лука соединяет эти понятия в своем рассказе о проповеди Павла в Ефесе (Деян. 20:21).

Запутанная проблема возникает в связи с Евр. 6:4-6: «Ибо невозможно... опять обновлять покаянием, когда они снова...». Для этих «отпадших» возможно ли в каком-либо смысле повторное покаяние? Многие здесь определяется контекстом и синтаксисом текста, и за подробным рассмотрением вопроса читателю следует обратиться к комментариям. Возможно, этот текст имеет скорее пастырское значение, не являясь богословской догмой, однако содержащееся в нем предостережение следует принимать всерьез. Последний случай словоупотребления в посланиях {в английских переводах Библии соборные послания располагаются за посланиями апостола Павла} — это 2 Пет. 3:9, описывающий долготерпение Бога, ждущего, чтобы все пришли к покаянию.

И наконец, *metanoia* часто встречается в книге Откровения, нередко — в составе стереотипного призыва (Отк. 2:5, 16, 21-22; 3:3, 19). Верующие призваны покаяться в разнообразных заблуждениях и вернуться к прежней своей верности. Те же, кто вне Церкви, несмотря на множество предосте-

режений, не раскаяться в делах рук своих (Отк. 9:20-21; 16:9, 11).

Еще одно греческое слово, означающее «покаяться» (*metamelomai*), встречается в Новом Завете шесть раз, но переведено в New International Version как *repent* («раскаялись») лишь однажды (Мф. 21:32). Здесь Иисус обличает руководителей в храме в том, что они не раскаются после проповеди Иоанна. В обычном греческом словоупотреблении этот термин означает изменение во взглядах, перемену в чувствах; согласно Аристотелю, он указывает на внутреннюю непоследовательность человека.

Значение раскаяния в смысле «сожалений о сделанном» обычно для новозаветного словоупотребления. Сын «после, раскаявшись, пошел» выполнять распоряжение отца (Мф. 21:29). Иуда Искарот «раскаившись», возвратил тридцать сребреников», полученных за предательство им Иисуса (Мф. 27:3). Павел «не жалеет», что опечалил коринфян своим суровым посланием (2 Кор. 7:8); ведь эта печаль произведет в них «покаяние [*metanoia*] ко спасению», и они нисколько не понесут вреда (2 Кор. 7:9-10).

Уолтер М. Даннетт

См. также: ИСПОВЕДАНИЕ.

Литература: J. Behm, TDNT, 4:975-1006; V. P. Hamilton, TWOT, 2:2340; H. Merklein, EDNT, 2:415-19; O. Michel, TDNT, 4:626-28; G. F. Moore, Judaism, 1:507ff.; M. R. Wilson, TWOT, 2:571.

ПОКЛОНЕНИЕ

(WORSHIP)

Коль скоро христианство — это преображение людей непокорных в людей, поклоняющихся Богу, христианину необходимо знать и понимать, в чем состоит библейское поклонение. Разумеется, толковые словари приводят точные значения слов *поклоняться* (*обожать*), *боготворить*, *чтить*, *преклоняться*, *благоговеть* и так далее). Однако подлинно богословское определение понятия *поклонение* оказывается более сложным, поскольку это есть одновременно и отношение, и действие.

Поклонение в древности и в современности. Как Ветхий, так и Новый Завет признают существование ложного поклонения, обычно связанного с идолопоклонническими культами и отвратительными обрядами. Хананеи, например, практиковали ритуальную проституцию и принесение в жертву детей под видом поклонения богам, таким как Молох и Ваал (Лев. 18:6-30;

20:1-5), а как убедился Павел, к первому столетию по Р. Х. в греческом Коринфе мало что изменилось в практике идолопоклонства (1 Кор. 6:12-20; 10:14-22). Псалмопевец видит все безумие такого ложного поклонения, указывая, что создающие идолов сами подобны им (Пс. 113:10-16). Пророки тоже предостерегают от идолопоклонства, этого гибельного соблазна нечестия для Божьего народа (Иез. 14:3-7). К сожалению, горький сарказм посланников Божьих, высмеивающих лупоглазых идолов, которых нужно прибивать гвоздями, чтобы не рухнули, не могут услышать глухие — такие же глухие, как воздвигаемые ими идолы (Ис. 41:5-7). Разумеется, в итоге эти «камни преткновения» из раззолоченного дерева и камня не способны спасти Израиль (Ис. 44:17).

То лекарство, которое Иисус указывает в Своей беседе с самарянкой, остается лучшим профилактическим средством против ложного поклонения (Ин. 4:23-24). Истинные поклонники должны поклоняться Богу «в духе и истине». Это означает, что истинное поклонение совершается внутри — в сердце, в душе верующего (ср. Пс. 44:2; 102:1-2). Угодное Богу поклонение должно быть непритворным и искренним, совершаться в сердечной чистоте и смирении (Пс. 23:4-5; Ис. 66:2).

Но это еще не все. Поклонение «в истине» соединяет сердце, дух поклонения с той истиной о Боге и Его искупительных деяниях, которая раскрыта в лице Иисуса Христа и изложена в Писании. Давид сознает значение поклонения в истине и тождественную связь между «истиной» и Словом Божиим, когда говорит: «Наставь меня, Господи, на путь Твой, и буду ходить в истине Твоей; утверди сердце мое в страхе имени Твоего [то есть в поклонении]» (Пс. 85:11; ср. Пс. 144:18). В этой точке сходятся Ветхий и Новый Завет! Истинное поклонение Богу всегда совершается внутри человека, когда его сердце и дух утвердились в знании и исполнении раскрытого свыше Слова Божьего.

Библия предостерегает также относительно более коварных форм ложного поклонения, а именно, относительно религиозного синкретизма и религиозного лицемерия. Религиозный синкретизм — это ассимиляционный процесс, при котором элементы одной религии встраиваются в другую. В итоге основополагающие принципы

и само существо обеих религий радикально изменяются. У евреев ветхозаветного периода религиозный синкретизм обычно проявлялся в объединении Моисеева яхвизма с ханаанскими культами Ваала. Пророк Илия упрекает весь народ за то, что тот склонен «хромать на оба колена» (3 Цар. 18:21), а последующее состязание на горе Кармил между Божьим пророком и лжепророками Ваала доказывает превосходство религии Яхве. В Новом Завете Иисус спорит с теми, кто пытается сочетать веру и прагматизм, и говорит им: «не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:24); Павел неоднократно возмущает тех, кто проповедует иное благовестие, ту смесь иудейского учения с христианским, в которой извращается принцип оправдания верою в Христа (Гал. 3:1-14).

Лицемерие — это псевдоблагочестие, при котором лишь «в устах» соблюдается завет и социальная справедливость (Иер. 12:2), хотя и выказываются все внешние признаки истинного поклонения Богу. Тем не менее такое поклонение «далеко отстоит» от Бога, основываясь в действительности на заповедях человеческих (Ис. 29:13). Вдобавок, это ложное благочестие является также беззаконием, так как оно множит жертвоприношения, при этом попирая бедных (Ам. 5:11, 21-24). Нечестивость и неискренность такого поклонения проявляется и в характерной неверности завету с Яхве (Иер. 12:10). Много позже Иисус отмечает, что религиозному лицемерию присущи одновременно показная набожность (Мф. 6:2, 5, 16) и безбожие (лицемеры внешне благочестивы, но внутри исполнены беззакония, Мф. 23:13-29). Тем не менее в обоих заветах их ждет один конец: эти псевдоблагочестивые, лицемерные поклонники Бога отвергнуты и сурово осуждены Всемогущим (Иер. 14:11-12; Мф. 23:35).

Поклонение в Ветхом Завете. Изучать поклонение в Ветхом Завете следует, по меньшей мере, по двум причинам. Во-первых, ветхозаветные книги являются частью христианского канона, а это значит, что данные тексты важны для христианской Церкви в качестве богодухновенного откровения и сохраняют свою назидательную ценность для христианской жизни — по крайней мере, в части богословских принципов, если не конкретных указаний. Во-вторых, жизнь народа Израилева, описанная в повествованиях Ветхого Завета,

служит примером для соборного поклонения Богу, совершающегося как в иудаизме, так и в христианстве.

Бог Израиля. Объектом преклонения в Ветхом Завете был Бог, сотворивший мир (Быт. 1:1-2), установивший взаимоотношения завета (Быт. 12:1-3) и совершающий исторические искупительные деяния (Исх. 20:2-3). Этот Бог, Яхве, достоин поклонения и преданности еврейского народа и благодаря тому, какова Его сущность, и благодаря тому, что Он делает.

Ветхозаветный Бог полностью свят и поэтому трансцендентен, недоступен, таинственен и непостижим (Пс. 98:3-9). Но если только это и можно сказать о Боге, тогда к чему и поклоняться такому божеству, вызывающему лишь благоговейный ужас? К счастью, этот же самый Бог «среди тебя — Святой» (Ос. 11:9), то есть Бог, обитающий одновременно «на высоте небес и во снятии», и также с сокрушенными и смиренными духом» (Ис. 57:15). Богу надлежит поклоняться, поскольку Он, непосредственно присутствуя среди Израиля, способен ответить тем, кто вызывает к Нему, и простить их преступления (Пс. 98:8). Именно эта близость святого Бога побуждает народ Израиля к искреннему славословию и хвале (Пс. 98:3) и вызывает у него ревностное стремление жить в святости (Лев. 19:2).

И все же, этого было бы недостаточно, если бы Бог не имел верховного владычества над всем Своим творением. Это предполагает Его абсолютную власть над всем творением и могущество для осуществления Его божественной воли. Лишь Бог Израиля будет царствовать вовеки (Исх. 15:18) и способен осуществлять Свои суверенные замыслы, простирающиеся на все народы (Ис. 14:24-27). Иначе евреи были бы ничуть не лучше прочих народов, о которых ассириец Рабсак с презрением спрашивал: «спасли ли боги народов, каждый свою землю, от руки царя Ассирийского?» (Ис. 36:18). Все это вместе, святость Бога, святое присутствие Бога и верховное владычество Бога, делают Его уникальным божественным существом. Для пророка Исаии эта Божья исключительность составляет основу призыва поклоняться Господу как Царю и Искупителю Израиля (Ис. 44:6-8; 45:20-23).

Несмотря на величие и совершенство личности и характера Бога, поклонение евреев было бы неуместным, если бы Бог был не

способен действовать, вмешиваться в течение жизни на благо поклоняющимся Ему. Поэтому деяния Бога в человеческой истории служат как основой для поклонения евреев, так и оправданием поклонения именно этому Богу, Яхве. Среди всех упомянутых в Ветхом Завете дел Божьих два деяния являлись основополагающими для еврейской идеи поклонения. Первое — это установление Богом новых взаимоотношений с Израилем (и другими народами), в которых Бог связывает Себя обетованиями («Я буду вам Богом») и положениями завета («вы будете Моим народом»), создавая поклоняющееся в святости сообщество. Второе связано с событиями еврейского Исхода из Египта, это Божье избавление Израиля (Пс. 76:14, 16), которое должно побудить к поклонению всех тех, кто видел или позднее услышал, как Яхве покарал египтян (Исх. 18:10-12).

Еврейская антропология. Хотя еврейская антропология предполагает, что в человеческом существе различимы некоторые физические и духовные составляющие, систематического различия между материальным и нематериальным, физическим и духовным в Ветхом Завете не проводится. Согласно представлениям древнееврейского мышления, человек представляет собой неразделимое целое, некое единство. Таким образом, все человеческое существо, а не одна лишь его нематериальная составляющая, благословляет в поклонении святое имя Господа (Пс. 102:1).

Эти древнееврейские представления о комплексной, синтетической природе и структуре человеческого существа чрезвычайно важны для современного христианства. Такой холистический акцент древнееврейской антропологии представляет человека, созданного по образу Божьему, как нерасчленимую целокупность, тем самым предлагая потенциальное противоядие от далеко заходящих (и губительных) последствий Платонова дуализма, присущего западному мышлению. Признание взаимозависимости между физической и духовной составляющей человека предупреждает также опасность ложного членения на «священное» и «мирское», предполагая, что и труд, и игра и поклонение святы под властью суверенного Бога. Осознание неделимого единства человеческого существа подразумевает поклонение Богу «всем сердцем, всею душою и всеми силами», способ-

ствуя тому, чтобы в этом поклонении объединялись ум, эмоции, сознание, все чувства и тело. И наконец, древнееврейская антропология воспитывает чувство соборного единства, ощущение органической принадлежности к человечеству. Это означает, что личное поклонение верующих обретает свою завершенность в соборном поклонении всего сообщества верующих (ср. Евр. 10:25).

Практика поклонения. В патриархальный период поклонение было либо выражением хвалы и благодарности Богу, внушенных теофанией (богоявлением, зримым или слышимым присутствием Бога для людей), либо актом послушания каким-либо велениям Бога (ср. послушание Авраама, который вышел из Харрана, «как сказал ему Господь», Быт. 12:4). Зачастую такие акты поклонения Богу осуществляются в виде сооружения жертвенников (Быт. 33:20), что нередко сочетается с молитвой (Быт. 26:25) или принесением в жертву животных (Быт. 31:54; 46:1). К числу других проявлений поклонения у патриархов относятся возведение каменных памятников и возливание елея (приношения возливания, Быт. 28:18, 22), принятие обетов в качестве отклика на богооткровение (Быт. 28:20; 31:13), ритуальное очищение (Быт. 35:2), обряд обрезания как знак послушания в завете (Быт. 17:9-14), хвалебные и благодарственные молитвы (Быт. 12:8; 13:4), просьбы (Быт. 24:12; 25:21) и ходатайство за других людей (Быт. 18:22-33; 20:7).

Книга Иова соответствует многим из этих представлений о домоисеевой религии у евреев. Независимо от датировки этой книги, культурно-исторический контекст испытаний Иова, несомненно, относится к патриархальному периоду. Подобно еврейским патриархам Иов, как глава семьи, выступает в роли священника для всех своих родственников, принося Богу жертвы от их имени (Иов 1:5). Исповедь и покаяние (Иов 42:6), просьбы и ходатайства (Иов 6:8-9; 42:8-9) были привычными обрядами для Иова, человека непорочного и праведного. Даже глубокое внутреннее отношение Иова к поклонению, выраженное словом *богобоязненный* (Иов 2:3), и его покорность Богу, явственно видная, когда Иов присягает, что чист перед Богом (Иов 31), совпадают с тем, как поклонялись Богу патриархи.

Моисеев период (примерно 1400 — 1100 г. до Р. Х.) принято считать определя-

ющим для израильской истории и института поклонения. Еврейское религиозное сознание и практика поклонения по большей части сформировались под влиянием драматических событий египетского Исхода. Сходным образом, церемония заключения завета у горы Синай была тем средством, с помощью которого Бог определил Израиль в качестве Своего «удела из всех народов» (Исх. 19:5). Божий закон, предусмотренный Синайским договором, стал инструментом, который сформировал и сохранил самоотождествление Израйля в качестве Божьего народа и превратил Израиль в теократическое царство священников (Исх. 19:6). В то время как события египетского Исхода объединили Израиль в поклоняющееся Богу сообщество, благодаря установлению Синайского завета появилась «конституция», создавшая израильский народ (ср. Вт. 4:32-40).

Вошедшие в силу у горы Синай предписания завета запрещали Израйлю попытки сделать себе изображения или идолы Яхве (Исх. 20:3-4). Вопрос существования иных богов тогда не обсуждался. Евреи были уверены в существовании иноплемennых богов. Единственной задачей евреев было поклоняться своему Богу, Яхве, и служить Ему одному.

Ветхий Завет прославляет Пасху и Исход как высший акт Божьего суда и Божьего избавления в еврейской истории (Исх. 6:6; 15:13; Вт. 7:8). В таком своем качестве они служат почвой для зарождения и развития терминологии искупления в богословии Израйля. В частности, назначение пасхальных жертвоприношений было дидактическим, так как обряд искупления должен был наставить верующих в таких принципах, как святость Бога и Его уникальная роль Исккупителя, человеческая греховность, искупительная смерть за человеческие преступления и необходимость покаяния, ведущего к очищению и обновлению общения израильян друг с другом и с Богом. В праздновании Пасхи и событий Исхода прославлялся Бог завета, Яхве, избавивший Израиль от его врагов (Пс. 77:12). Это также служило вечным напоминанием всем последующим поколениям израильян о том, что искупление должно с необходимостью вести к поклонению Яхве (Исх. 15:18).

Свод законов, составляющих условия Синайского завета, официально систематизи-

ровал поклонение Израйля. Моисеев закон устанавливал и унифицировал средства или формы и институты израильского поклонения Яхве. Поклонение в форме древнееврейских собраний верующих включало в себя литургические ответы, такие как «амин!» (1 Пар. 16:36) и «аллилуя!», пение (Пс. 91:2), молитвы (Пс. 5:4), обеты (Пс. 65:13-19), а также чтение и изучение Божьего закона (Вт. 31:9-13). Поклонение в форме древнееврейского ритуального действия включало в себя жертвоприношения (Лев. 1-7), соблюдение субботы (Исх. 20:8-11), сезонные праздники (Лев. 23), праздники явления «пред лице Владыки» (Исх. 23:14-17), курение благовоний и жертвы возлияния (Исх. 30:7-9), искупительные обряды (Лев. 16:29), обряды очищения (Лев. 12:1-8), десятину (Лев. 27:30-32) и различные искусства (например, музыку, 2 Пар. 5:11-14; пляски, Пс. 29:12; знаки и символы, Исх. 28:6-30).

События Исхода и утвержденный у горы Синай завет повлияли также на еврейские представления о времени и упорядочили жизнь Израйля в соответствии с новым религиозным календарем. Заповедь десятилетия о праздновании одного дня из семи в качестве святого дня Господу устанавливала связь между субботой и изначальным творением (Исх. 20:11). Субботний «мир» в присутствии Яхве служил прообразом для конечной цели искупления в ветхозаветном откровении: мир в присутствии Яхве на земле, обетованной по завету.

Предписанные Богом установления завета о святости еврейской жизни помимо субботних дней распространялись на весь календарь. В Моисеевом законодательстве были введены шесть ежегодных праздников и святых дней, в том числе пасха (и праздник опресноков), праздник первых плодов, праздник пятидесятницы, праздник труб, день искупления (очищения), а также праздник кущей (Лев. 23). Эти великие религиозные праздники и святые дни соответствовали основным фазам земледельческого цикла в Палестине, так что израильяне могли признать в Яхве своего провиденциального жидителя и кормильца. Три из этих праздников требовали пришествия всех израильских мужчин пред лице Господа в главное святилище (Пасхи/опресноков, Пятидесятницы и кущей; Исх. 23:17). Эти еврейские собрания для поклонения как укрепляли идеал сообще-

ства завета и личного благочестия, так и напоминали израильтянам, что их физическое и духовное благополучие всецело зависит от их любви к Яхве в согласии с заветом (Вт. 30:15-20).

Значительная часть обрядов поклонения, совершавшихся в храме Соломона, представляла собой просто перенос религиозной практики, связанной с ритуалом скинии, который был введен Моисеевым заветом у горы Синай. Тем не менее библейские ученые выделяют храмовую литургию в псалме Пс. 94, которая состоит из вступления (подразумевающего пригласения, исповедь, прощение и очищение), восторженной хвалы, собственно поклонения (поклонов, преклонения колен перед Богом) и обещания послушания. Кроме того, в этот период первого храма появляются свидетельства о формировании Псалтири как сборника песней для индивидуального и соборного поклонения Израиля. Согласно позднейшим раввинистическим взглядам, псалмы ежедневно применялись в храмовой службе, сопровождая утренние и вечерние жертвоприношения. В число таких «собственно псалмов» входят Пс. 23 (день 1), Пс. 47 (день 2), Пс. 81 (день 3), Пс. 93 (день 4), Пс. 80 (день 5), Пс. 92 (день 6) и Пс. 91 по субботам. К «псалмам аллилуйи» (Пс. 112 — 117) обращались в связи с новомесячиями, праздниками Пасхи, Пятидесятницы, кушей и освящения; в то время как псалом Пс. 7 входил в литургию праздника Пурим, псалом Пс. 47 был частью празднования нового года, а «песни восхождения» соответствовали трем великим праздникам явления «пред лице Владыки» (Пс. 119 — 133). Особой ролью музыки в храмовом поклонении был обусловлен высокий статус гильдии священников-музыкантов, равный статусу священников, исполняющих литургию жертвоприношений.

Институты поклонения. Скиния была переносным шатровым святилищем, которое указал сделать Бог, и которое израильтяне соорудили под руководством Моисея. Указания об устройстве и оформлении скинии, точно так же, как предписания об осуществлении в ней поклонения Яхве, были частью установлений завета, раскрытых Богом Моисею на горе Синай (Исх. 25 — 40). Согласно стихам Исх. 40:2, 17, скиния была окончена во второй год после исхода из Египта, немного ранее, чем через год после откровения, полученного Моисеем на

Синае. Облако славы Господней, наполнившей шатер святилища, затем вело израильтян в их странствиях через пустыню в Ханаан, обетованную по завету землю (Исх. 40:34-48). На три семейства левитских священников — на сынов Каафа, Гирсона и Мерари — была возложена обязанность переносить, разбирать и устанавливать «скинию собрания» (Чис. 3 — 4).

Скиния представляла собой прямоугольное сооружение с деревянным каркасом, шириной приблизительно 10 локтей и длиной 30 локтей в библейской системе мер (примерно 5 на 15 м). Сам шатер святилища был разделен завесой на два помещения или отделения. В одном из помещений, во внешнем святилище, имеющем размеры 10 на 20 локтей (примерно 5 на 10 метров), располагались светильник, стол для хлебов предложения и жертвенник курений. Во внутреннем отделении размерами 10 на 10 локтей (примерно 5 на 5 метров), в Святом-святых, помещался священный ковчег завета. Шатер стоял в центре огороженного двора размерами 50 на 100 локтей (примерно 25 на 50 м). Вход в святилище находился с восточной стороны двора; медный умывальник, то есть чаша, и жертвенник всесожжений стояли во дворе между входом в него и самой скинией.

Прямым назначением скинии было демонстрировать близость Бога, служить местом, где Бог мог бы обитать посреди Своего народа (Исх. 25:8). Косвенным назначением скинии было предоставить израильтянам средства, с помощью которых они могли бы чтить Яхве в рамках подробно описанных обрядов поклонения под руководством нововведенного левитского священства. Само устройство и оформление скинии, как и предписания относительно литургии совершавшегося в ней поклонения, подчеркивали ключевые богословские положения, раскрытые в теофании на горе Синай (то есть сопряжение близости Бога с Его трансцендентностью, а также необходимость посредников, единственных, кто может входить в местообитание Бога). Точно так же, мастерство и искусство, проявленные при постройке, оформлении и украшении скинии, ввели в употребление знаки и символы, нужные для того, чтобы вдохновлять Божий народ на поклонение и передавать ему богословские истины (в особенности истины о величии и святости Яхве).

В домоисеев период израильской истории организационно оформленного священства у евреев не было. Вместо этого, патриархи или старейшины израильских семейств или родов отправляли обязанности священников среди своих людей (Быт. 35:2-5; Иов 1:5). Единственным исключением является встреча Авраама с Салимским царем-священником Мелхиседеком (Быт. 14:18-20). В Новом Завете эта загадочная ветхозаветная фигура понимается как прототип более позднего левитского священства, а в конечном счете — как прототип священства мессианского, нашедший свое воплощение в лице Иисуса Христа (Евр. 7:1-27; ср. Пс. 109:4).

Моисеев завет, установленный у горы Синай, предусматривал создание у евреев официального священства для богослужений при поклонении. Это священство было представителем всего израильского сообщества перед Богом, поскольку израильтяне стали царством священников и народом святым (Исх. 19:5-6). Единственным занятием еврейских священников было служение Яхве, а средства к существованию они получали за счет десятины, части от приношений и жертв израильтян Богу (Лев. 7:28-36; Вт. 14:22-29). Продолжительность службы для священников составляла двадцать лет, в возрасте от тридцати до пятидесяти лет (Чис. 4:47). По всей вероятности, священники готовились к исполнению своих обязанностей в течение пятилетнего ученичества, в возрасте от двадцати пяти лет до тридцати (Чис. 8:24-26). В отличие от других еврейских колен левитское священство не получило в Палестине своего земельного удела. Вместо этого священникам и левитам были отведены 48 городов для проживания (Чис. 35:1-5). Священники из рода Аарона и левиты были лишены прав на землю, поскольку их уделом были Господь Бог и служение для Израиля во имя Его (Чис. 18:20; Вт. 10:9-10).

К исполнению священнических обязанностей допускались только мужчины из колена Левиина (Чис. 3:1-39). Согласно предписаниям Моисеева закона, израильское священство состояло из двух разрядов, из двух групп — из священников и левитов. Хотя термин *левиты* может относиться ко всему еврейскому священству, номинально священниками являлись лишь потомки Аарона (Исх. 29:1-37; Лев. 8:1-36). Одного человека из этой родословной ветви избира-

ли для пожизненного служения в качестве первосвященника (Лев. 21:10). Левиты же, как таковые, являлись потомками Левия, но не Аарона, и использовались для служения в святилище на второстепенных ролях. В Ветхом Завете указаны три семейства, три состава левитов, носящие имена трех сынов Левия — Гирсона, Каафа и Мерари (Чис. 3 — 4).

Обязанности, исполняемые Аароновым священством, относились к двум основным категориям: руководство поклонением в святилище и наставление народа Божьего в Моисеевом законе (Исх. 28:30; Лев. 8:8; Вт. 33:8-10). Первосвященник распоряжался жертвоприношениями в святилище (Лев. 4:3-21), руководил ритуалом дня искупления (Лев. 16:1-9), а также носил урим и туммим, особые предметы, размещенные на наперснике священнического одеяния и используемые в определенных случаях для выявления воли Бога (Чис. 27:21; Вт. 33:8). Священники из сынов Аароновых совершали жертвоприношения в святилище под руководством первосвященника (Лев. 4 — 5), возглавляли израильское сообщество в его соборном поклонении и в поклонении во время праздников (Лев. 23:15-22), переносили ковчег завета (Вт. 10:8; 31:9), выступали в роли религиозных наставников для народа (Вт. 27:14-26) и советников для светских руководителей (Вт. 20:2; Суд. 18:18-19), а также подавали пример послушания завету и святости (Лев. 21:1-24).

Первоначально священники не из сынов Аарона, то есть левиты, были назначены помощниками Ааронова священства и переносчиками скинии, шатрового святилища Бога. Эта роль левитов предусматривала, что они будут отправлять службу в скинии, ухаживать за святилищем и его принадлежностями, и стоять на страже за сынов Израилевых (Чис. 3:5-8). Позднее обязанности левитов изменились, так как переносчики скинии после строительства Иерусалимского храма оказались не у дел. Согласно священнописателю книг Паралипоменон, Давид установил для левитского священства новый круг обязанностей, в который входили помощь Ааронову священству в храмовых обрядах поклонения, поддержание чистоты и порядка, заготовка и хранение запасов, а также служение в качестве храмовых музыкантов (1 Пар. 9:28-32; 23:26-32).

Хотя Бог запретил Давиду самому осуществить строительство храма, тот все-таки сделал ряд приготовлений для стройки, собрал необходимые материалы и припасы, чтобы обеспечить для своего сына Соломона успех в возведении дома имени Божьему (1 Пар. 22:2-19). Соломон начал это грандиозное и тщательно подготовленное строительство на четвертом году своего царствования (около 966 г. до Р. Х.), и окончил его семью годами позже (3 Цар. 6:37-38). В величественном здании повторялись характерные черты скинии, роль которой в качестве религиозного центра Израиля отныне перешла к храму, где левитское священство продолжало руководить поклонением Яхве, распоряжаясь жертвоприношениями и празднествами. Храм Соломона стал свидетелем как благословенного Божьего присутствия в виде облака славы (3 Цар. 8:11), так и несчастья отчуждения от Бога, когда слава Божья покинула храм из-за израильского греха идолопоклонства (Иез. 10:18). После видения Иезекииля прошло не так уж много времени, и Навуходоносор со своими вавилонскими полчищами разграбил сокровища Соломонова храма, обратив в 587 г. до Р. Х. Иерусалим и «дом Яхве» в прах и пепел (4 Цар. 25:1-21). Все, что осталось от великолепия Соломонова храма — только память о нем.

Роль святилища Господнего как символа присутствия Бога среди Его народа сохранилась при переходе от скинии времен странствий в пустыне к городскому храму (3 Цар. 8:57). Однако в молитве Соломона при освящении храма прозвучали новые богословские мотивы, в том числе: храм олицетворяет исполнение Божьих обетований в завете с Давидом о его царствовании и вечном царствовании его потомков (3 Цар. 8:14-21); храм Яхве является домом молитвы (3 Цар. 8:27-54); храм одновременно свидетельствует о верховном владычестве Яхве над всем творением и символизирует послушание Израиля в завете (3 Цар. 8:41-43, 56-61); кроме того, храм есть зримое напоминание о трансцендентности Бога — Бога, Который не обитает в доме, построенном руками человека (3 Цар. 8:27-30).

К несчастью, ко времени пророка Иереми (около 627 — 580 гг. до Р. Х.) это возвышенное «богословие храма» было забыто или до такой степени искажено из-за религиозного смешения с окружающим язычеством, что стало неузнаваемым. Храм более

не был символом присутствия Бога и напоминанием о Его верховном владычестве, но приравнивался теперь к фактическому присутствию Бога и представлял для евреев высшую и окончательную духовную реальность. Сама связь храма Яхве с Иерусалимом, по мнению Божьего народа, обеспечивала городу божественное покровительство, защиту и все благословения завета. Иереми с негодованием осуждает такие ложные упования на храм в качестве талисмана или фетиша и предсказывает его грядущее разрушение (Иер. 7 — 10).

Второй храм, предназначенный для поклонения Яхве, был воздвигнут в Иерусалиме после Вавилонского плена по настоянию пророков Захарии и Аггея (Езд. 5:1-2; Агг. 2:9). Реконструкция началась в 520 г. до Р. Х. и была закончена около 516 г. или 515 г. до Р. Х. Второй храм был лишь слабым подобием своего предшественника, настолько слабым, что многие из тех, кто видел храм Соломона, оплакивали неполноценность нового здания (Езд. 3:12-13). Этот храмовый комплекс был расширен и обновлен в монументальном стиле при царе Ироде Великом (работы начались в 20 г. до Р. Х., но не были окончены вплоть до 64 г. по Р. Х., через много лет после смерти Ирода). Именно в этом храме Богомладенец Иисус был освящен Иосифом и Марией, и здесь Симеон и Анна приветствовали Его как Мессию Израиля (Лк. 2:22-38). В полном соответствии с посвящением Соломона, Иисус очистил второй храм, с тем чтобы это действительно был дом молитвы (Мк. 11:15-19). В силу некоей иронии, поучения Иисуса в храме во время страстной недели (в том числе Его пророчество о разрушении храма) привели к отвержению Его в качестве Мессии Израиля и предопределили Его осуждение на распятие как религиозного самозванца (Мк. 14:53-65) и врага государства (Мк. 15:1-5). В качестве буквального исполнения пророчества Иисуса, второй храм был полностью разрушен в 70 г. по Р. Х. римским полководцем Титом во время Первой иудейской войны.

Данные Нового Завета показывают, что связанная с храмовым поклонением система жертвоприношений оставалась средоточием религии Израиля, и толпы иудеев из Палестины и других земель наполняли город во время празднования явления «предлице Владыки». Тем не менее рассеяние евреев по всему Средиземноморью, находив-

шемуся под властью греков и римлян, под-сказывало идею создания альтернативного религиозного института, синагог. Храм все больше ассоциировался с эллинизированной еврейской аристократией в Иерусалиме, что вызывало за пределами Иерусалима и его окрестностей рост числа синагог для простых людей, которых привлекали идеалы простого личного благочестия и духовных жертвоприношений в виде молитвы, поста и раздаяния милостыни.

Богословские выводы. Ветхий Завет в своих богословских принципах предвосхищает христианское поклонение Богу, так как еврейское поклонение характеризуется следующими чертами: 1) оно требует сознательной подготовки со стороны верующих; 2) поощряется личное и семейное поклонение в качестве дополнения к поклонению соборному; 3) требует всем сердцем, всей душой и всеми силами любить Бога, как Творца и Искупителя; 4) в соборном поклонении поощряются активность и причастность; 5) оно сосредоточено на искупительных деяниях Бога в человеческой истории (то есть, особо выделены события Пасхи/Исхода); 6) использует развитую символику для эстетического усвоения поклонения и повышения назидательности; 7) соблюдается литургический календарь, который способствует развитию у верующих ощущения предпраздничных приготвлений и чувства причастности в ритуалах подтверждения завета; 8) подразумевается, что жизнь, проводимая в послушании и служении Богу, доказывает искренность поклонения.

Поклонение в Новом Завете. Иудейские корни христианства. Связь раннего христианства с иудаизмом может быть прослежена в трех главных аспектах его происхождения — в этническом аспекте, в аспекте ветхозаветного Писания и института синагог.

Первое, и самое очевидное — раннее христианство было в основном еврейским, потому что первые христиане были евреями. Иисус Христос был евреем из Назарета в Галилее (Мф. 1:1), двенадцать апостолов и столпы Церкви Христовой тоже были евреями (Мк. 3:13-19), излияние Святого Духа в день Пятидесятницы происходило, по большей части, среди евреев (Деян. 1:15; 2:1-5), и миссионерская активность ранней Церкви была сначала направлена на евреев (Деян. 6:7; 13:5).

Во-вторых, преемственность между иудаизмом и ранним христианством можно усмотреть в его связях со священным Писанием иудаизма — с Ветхим Заветом. Ветхий Завет был Библией ранней Церкви. Иисус Христос словом и делом указывал на Себя как исполнение ветхозаветных обетований Божьему народу Израиля о пришествии Мессии. Поэтому Ветхий Завет являлся письменным источником для ранней новозаветной проповеди, а апологетика раннего христианства в основном сводилась к провозглашению того, что Иисус был Христом, и к подтверждению исполнения этого ветхозаветного пророчества. Еврейско-христианские авторы Нового Завета обращались к еврейскому Ветхому Завету за указаниями и наставлениями (Рим. 15:4-6; 1 Кор. 10:1-13), а также за наглядными примерами веры в Бога (Евр. 11). Кроме того, Церковь Иисуса Христа они понимали как новый Израиль (Рим. 4:16-24; 9:11-27; Гал. 3:19-29). Таким образом, хотя святая Библия содержит два Завета, Ветхий и Новый, это последовательное и единое повествование о Божьем искуплении в человеческой истории.

И наконец, прообразы форм и практики раннехристианского поклонения можно обнаружить в литургии иудейского храма и синагог.

Апостольская Церковь. В книге Деяний говорится, что члены ранней Церкви ежедневно собирались для поклонения в Иерусалимском храме и в домах верующих, проводя время в общении и получая наставление в апостольском учении, совершая молитву и евхаристию, вечером Господню, «преломление хлеба» (Деян. 2:42-47). Учитывая их иудейское происхождение и пример Иисуса, Который поклонялся Богу в синагогах и в храме (Лк. 4:16; Ин. 10:22-23), только естественно, что в апостольской Церкви сохранялось храмовое поклонение и соблюдение дня субботного одновременно с зарождением христианского обычая особо выделять в поклонении Богу воскресенье, день воскресения Христа (Лк. 24:1).

К тому времени, когда Павел принес христианское учение в Малую Азию и Грецию, члены Церкви (теперь решительно нееврейской по своему составу) встречались для соборного поклонения Богу (для преломления хлеба или вечери Господней) по первым дням недели, по воскресеньям (Деян. 20:7; 1 Кор. 16:2). В дополнение к еженедельно-

му совершению вечера Господней, новозаветные тексты отмечают, что поклонение в апостольской Церкви включало в себя еще и пение псалмов, славословий и духовных песен (Кол. 3:16), моления (1 Тим. 2:1-2), сборы подаяния (1 Кор. 16:1-4), чтение и изучение Ветхого Завета и апостольского учения (1 Тим. 4:1-13), а также проявления разнообразных даров Духа (1 Кор. 12:1-11). Собственно говоря, когда Павел наставляет церковь в Коринфе относительно духовных даров и надлежащего порядка поклонения, он особо упоминает псалом, поучение о Писании, слово откровения, язык и его истолкование в качестве нескольких образующих христианского поклонения (1 Кор. 14:26).

Разумеется, для многих евреев, уверовавших во Христа, переход от иудаизма к христианству означал возникновение серьезных проблем, к числу которых относилось и появление в ранней Церкви, в основном еврейской, большого количества неевреев (Деян. 15:1-29; Гал. 1:11-14). Существовали также трения из-за противостояния требований к форме поклонения и принципа свободы поклонения, о чем свидетельствуют поучения Павла относительно духовных даров и участия мирян в богослужении (1 Кор. 14:26-40). В посланиях Павла содержатся полезные указания для решения этих проблем, актуальных в практике христианского поклонения; среди основных рекомендаций можно выделить принцип назидательности и общей пользы таких богослужений для конгрегации (1 Кор. 12:7; Еф. 4:12-13); принцип благопристойности и мира, как решающих факторов для формы поклонения (1 Кор. 14:33, 40); а также принцип чистой совести и личной ответственности перед Господом в ряде вопросов, связанных с индивидуальной свободой и с выбором форм поклонения (Рим. 14:1-12).

Основополагающее значение для формирования, самоопределения и поклонения апостольской Церкви имели такие символические обряды, как крещение и преломление хлеба или вечера Господня. Обряд крещения символизирует очищение от греха, принесенное искуплением во Христе, и служит ритуалом приобщения к Церкви, как Телу Христову (Рим. 6:1-4). Потому христианский обряд крещения и важен для поклонения, что он официально вводит верующего в поклоняющееся Богу сообщество — в Церковь Иисуса Христа; он подразу-

мевает обновление жизни во Христе и действие Святого Духа, вдохновляющего христианское поклонение Богу (Рим. 8:5-6; 1 Кор. 12:1). Во многом сходно с тем, как ветхозаветная пасхальная трапеза символизировала искупление Израиля через Исход, таинство евхаристии или вечера Господней воплощает христианское искупление, «ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5:7). В качестве живого символа свершений Христа, вечера Господня представляет собой средоточие христианского поклонения, так как указывает на исполнение ветхозаветных обетований (Лк. 2:28-32). В качестве акта воспоминания, причастие указывает на искупительные деяния Иисуса Христа (1 Кор. 11:23-26); оно символизирует христианское единство и общение (1 Кор. 12:12-31); и оно связано с эсхатологической надеждой Церкви на возвращение Христа и окончательное установление Его царства (Мф. 22:16-18; Деян. 1:11; 1 Кор. 11:26). Это ощущение единства, сопричастности к сообществу завета утверждается в апостольской Церкви посредством общей трапезы, *agapē*, сопровождающей отправление вечера Господней (1 Кор. 11:17-22).

Поклонение апостольской Церкви не лишено значения для поклонения в современной христианской Церкви и для его обновления. Например, коль скоро поклонение обращено к Христу и Его явлению, тогда основное внимание должно уделяться евхаристическому аспекту поклонения, а также знакам и символам при наставлении и поклонении (1 Кор. 11:23-26). Сходным образом, коль скоро поклонение должно усиливать сплоченность Церкви, в структуре такого соборного поклонения следует соблюсти баланс между требованиями к форме и принципом свободы поклонения, и предоставить возможность мирянам, вдохновляемым Святым Духом, активно участвовать в нем и выражать свое поклонение посредством содержательного служения (1 Кор. 12:4-7). И наконец, коль скоро в поклонении предвосхищается наступление Царства, тогда оно обретает пророческую функцию, свидетельствуя о победе Христа над грехом и смертью и порождая упования на осуществление небесного поклонения в согласии с центральным образом апокалиптического видения Иоанна — образом Агнца Божьего, сидящего на престоле в новом Иерусалиме (Отк. 21:1-5).

Синагоги и раннехристианское поклонение. Происхождение такого иудейского института, как синагоги, остается неясным. Вероятно, синагоги возникли из каких-либо неформальных собраний или объединений евреев во время вавилонского плена. Развитие этого института шло своим путем и, возможно, было даже ускорено основанными на Торе реформами Ездры и Неемии в середине V в. до Р. Х. Древнейшим свидетельством о синагогах в диаспоре является надпись, датируемая периодом правления Птолемея III Эвергета (247 — 221 гг. до Р. Х.) и найденная близ Шедии в Египте.

Где бы евреи ни обосновывались в диаспоре, там возникала синагога. Собственно говоря, согласно иудейскому историку Иосифу Флавию, трудно было найти город без синагоги («Иудейские древности» 14:115). Свыше 150 известных руин древних синагог рассыпаны по всему Средиземноморью в Галилее и Сирии, в Малой Азии и Греции, до Италии, Галлии, Испании, Северной Африки и Египта.

В Новом Завете синагоги упоминаются в качестве мест, предназначенных для молитвы, чтения, изучения и проповеди ветхозаветного Писания, раздавания милостыни, наставления и общения. В эпоху Нового Завета синагоги представляли собой местные иудейские конгрегации, рассеянные по всей Палестине и за ее пределами и находившиеся, очевидно, под юрисдикцией Иерусалима, как религиозного центра иудаизма (Деян. 9:1-2). В синагогах осуществлялись также суд и наказание в случаях, относящихся к иудейскому Закону (Мк. 13:9; Деян. 22:19). Иисус учил, исцелял и проповедовал в палестинских синагогах, нередко изболчивая злоупотребления, связанные с этим институтом — но не сам институт (Мк. 1:21; 3:1; Лк. 4:16-24).

Книга Деяний свидетельствует, что синагоги позднее стали основными местами раннехристианской миссионерской проповеди. По-видимому, еврейские христиане существовали в рамках местных синагогальных общин в первые несколько десятилетий истории Церкви, пока проблема евреев и язычников не разделила эти две группы (Деян. 18:26; 19:8; 22:19; ср. Деян. 15:1-35). На протяжении новозаветного периода синагоги стояли особняком от храма в качестве альтернативного религиозного института иудаизма. После разрушения второго храма римлянами в 70 г. по Р. Х.

синагоги стали полностью заменять для иудеев храм в качестве религиозного института.

Влияния, испытываемые раннехристианским поклонением. Еврейское христианство первого столетия, опирающееся на синагогальную традицию, оказало заметное влияние на развитие раннехристианской Церкви, особенно в части архитектуры, организационной структуры и литургии.

Влияние синагогальной архитектуры и интерьерных решений на раннехристианскую Церковь можно усмотреть в наличии в церковных помещениях бемы, возвышения, на котором располагался алтарь или стол (вместо ковчега с Торой в синагогах), а также кафедры или подиума (по аналогии с синагогальным пюпитром, используемым для чтения Писания и проповеди). Кроме того, размещение участников поклонения на центральном возвышении, а членов общины — на рядах скамей, обращенных к алтарю, представляют собой христианскую адаптацию синагогальных интерьеров и обычаев.

Черты сходства можно также обнаружить в обязанностях должностных лиц древних синагог и раннехристианской Церкви. Например, должность христианского епископа или блюстителя сочетает в себе ряд обязанностей главы синагоги (который председательствовал во время службы), проповедника (зачастую исполнявшего обязанности синагогального учителя) и толмача (который и переводил, и разъяснял места из Писания и проповеди). Концепция духовных патриархов или старейшин синагогальной общины также была перенесена в раннюю Церковь. На первых диаконов христианской Церкви возлагались те же обязанности, что и на сборщиков подаяний в древних иудейских синагогах — сбор и раздаяние благотворительных даров нуждающимся из числа членов общины (ср. Деян. 6:1-7).

Что касается общих принципов, влияние иудейской синагоги на поклонение в ранней Церкви можно усмотреть в приверженности Церкви молитвам и наставлениям в Писании (с помощью его чтения и разъяснения, ср. Деян. 2:42). Такой путь развития можно назвать только естественным, учитывая тот факт, что ранняя Церковь была в основном еврейской. Кроме того, заметное место, отводимое чтению, декламации и пению псалмов в раннехристианской ли-

тургии, есть прямое подражание синагогальным обычаям. Итак, во многом подобно иудейской синагоге, поклонение в раннехристианской Церкви основывалось на славословии, молитве и изучении Писания.

Разумеется, христианское поклонение продолжало эволюционировать в различных конгрегациях верующих на протяжении всех веков истории Церкви. Совершенно естественно, что форма и практика христианской литургии с течением времени изменялась. Христианское поклонение постепенно утратило тесную связь с обычаями иудейского поклонения, особенно ввиду того, что Церковь все более становилась «нееврейским сообществом». Официальный раскол между этими двумя религиями (иудаизмом и христианством) произошел во втором столетии по Р. Х. Мы просто хотели подчеркнуть значение синагогального поклонения для форм поклонения в ранней Церкви и по достоинству оценить еврейские корни христианской традиции.

Богословские выводы. Что касается богословских принципов, еврейские корни раннего христианства способствовали укреплению в Церкви Иисуса Христа веры в божественное и сверхъестественное происхождение Писания, а также освящению апостольского учения божественным авторитетом Ветхого Завета.

Что касается поклонения в ранней Церкви, еврейское христианство первого столетия по Р. Х. способствовало переходу от поклонения, сконцентрированного на Боге, которое было характерно для иудаизма, к поклонению, сконцентрированному на Христе (и даже на всей Святой Троице), которое является отличительной чертой христианства. Второе — Церковь унаследовала представления о значении Писания для поклонения (при его чтении и изучении) от еврейских синагог. А третье, и самое важное, учитывая явный расцвет духовных даров в ряде современных христианских церквей — ранняя Церковь, подобно еврейским синагогам, была в первую очередь светским институтом, в котором поощрялось весьма активное участие мирян в поклонении.

Тем не менее переход от иудаизма к еврейскому христианству происходил не без трудностей. Два ключевых вопроса находились в центре богословских дискуссий в первые десятилетия христианства. Первый из них, говоря современным языком, фак-

тически сводился к проблеме этнических и культурных различий — в ранней Церкви велись споры о значении Евангелия Иисуса Христа для евреев и язычников (Деян. 15:1-35). Компромиссное решение, выработанное на Иерусалимском совещании, позднее доказало свою неэффективность, и до сего дня в Церкви продолжаются дебаты о роли «Закона» и «благодати» в жизни христианина. Второй вопрос касался соотношения между Иисусом Христом и главными институтами иудаизма: священством, храмом и системой жертвоприношений. В связи с этим священнописатель Послания к евреям, прибегнув к средствам типологического толкования, раскрыл Иисуса Христа как первосвященника по более высокому чину (Евр. 5; 7), как более совершенный храм (Евр. 9) и окончательное жертвоприношение за грех (Евр. 10) для тех еврейских христиан, к которым было обращено данное Послание.

К несчастью, многие евреи неспособны были воспринять то нелицеприятное учение, что Иисус с необходимостью отменил прежний порядок (прежний завет и формы и практику поклонения в нем), чтобы установить новый порядок относительно форм и практики поклонения (Евр. 10:9) — поклонения непрестанной хвалы и добрых дел (Евр. 13:15-16). Сходным образом, быстро растущая нееврейская Церковь, не сумев по достоинству оценить и сохранить еврейские корни христианства, объявила себя «новым Израилем», усугубляя разделение между евреями и неевреями. Сегодня во многих кругах христианской Церкви прилагаются новые усилия для того, чтобы претворить в жизнь миссионерское видение Павла — «во-первых, Иудею, потом и Еллину» (Рим. 1:16).

Эндрю Э. Хилл

См. также: ЦЕРКОВЬ; ИЗРАИЛЬ; СКИНИЯ; ХРАМ; ТИП.

Литература: ABD 6:973-79; M. J. Dawn, *Keeping the Sabbath Wholly: Ceasing, Resting, Embracing, Feasting*; W. Dyrness, *Themes in Old Testament Theology*; M. Eliade, *The Sacred and the Profane*; C. D. Erickson, *Participating in Worship: History, Theory, and Practice*; A. J. Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*; A. E. Hill, *Enter His Courts with Praise!*; C. Jones, G. Wainwright, and E. Yarnold, *The Study of Liturgy*; R. P. Martin, *Worship in the Early Church*; A. Millgram, *Jewish Worship*; W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of Christian Liturgy*; D. Peterson, *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship*; R. N. Schaper, *In His Presence*; M. H. Shepherd, *The Psalms for Christian Worship: A Practical Guide*; A. W. Tozer, *The Best of A. W. Tozer*; R. de Vaux, *Ancient Israel: Religious Institutions*; R. E. Webber, *Worship Old and New*; idem, *Worship is a Verb*; W. H. Wil-

limon, *Word, Water, Wine and Bread*; J. F. White, *Introduction to Christian Worship*.

ПОКОЙ, ОТДЫХ

(REST)

Большинство случаев употребления данного существительного и глагола в Библии не связаны с богословием. Тем не менее и в глагол, и в существительное вкладывается богословский и/или духовный смысл, когда они относятся к Богу, к народу прежнего и нового завета, а также к отдельным верующим в обоих заветах. Наиболее важное богословское употребление данных терминов встречаем в Евр. 3:7 — 4:11.

Ветхий Завет. Яхве, Творец вселенной, после акта творения почил в день седьмой. «И благословил Бог седьмый день, и освятил его, ибо в онный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (Быт. 2:3). Бог созерцал Свое творение и увидел, что оно хорошо.

Народу Яхве тоже было даровано это благословение отдыха — целый день каждой недели, отведенный для того, чтобы в созерцании возрадоваться Божьим делам и словам. Седьмой день был днем полного отдыха, святой субботой Господней (Исх. 16:23-25). В этот день каждый, кем бы он ни был, должен был отдыхать от своих обычных трудов. Это был всеобщий праздник в честь Господа Бога, Который и Сам отдыхал (Исх. 20:10; 23:12; 31:15).

Колена Израилевы тоже обрели дар Божьего покоя, когда поселились в обетованной земле, где течет молоко и мед (см. Нав. 1:13-15; 5:6). По сути, Ханаан назван «местом покоя» (еврейское *mēnûhâ*), которое «Господь, Бог твой, дает тебе в удел» (Вт. 12:9). Покой также наступал, когда Бог избавлял израильтян от их врагов (Нав. 14:15; 21:44; Суд. 3:11, 30). Этот покой мирной жизни ниспосылался от Бога, когда Его народ был обращен к Нему одному и стремился соблюдать Его завет.

Когда речь идет о взаимоотношениях завета Яхве с Его народом, мы читаем, что ярость Бога почит (синод. «утолю ярость... и удовлетворюсь» и «успокоюсь») над народом в Его суде (Иез. 5:13; 16:42; 21:7), и что на нем почит Его рука или Дух (Ис. 11:2; 25:10; Иер. 6:16).

Новый Завет. Основные греческие слова — это существительные *anapausis* и *katapausis*, а также глаголы *anapauiō* и *katapauiō*.

В евангелиях богословие покоя нашло наиболее ясное выражение в словах Иисуса: «придите ко Мне... и Я успокою вас... и найдете покой душам вашим» (Мф. 11:28-30). Обещанный Им покой относится, безусловно, к миру грядущему, но также и к этому миру. Это то чувство защищенности и мира, которое проистекает из правильных взаимоотношений с Богом, Отцом, через послушание Его Сыну, Мессии, и соучастие в Его Царстве.

В главах Евр. 3 — 4 глагол *katapauiō* встречается три раза, а существительное *katapausis* — восемь раз. Кроме того, восемь раз процитирован греческий перевод Пс. 94:11 («они не войдут в покой Мой»). Иисусу Навину была поручена Яхве задача ввести колена Израилевы в обетованную землю, в покой, обещанный им их Богом. Эта задача в ее земном аспекте была Навиным выполнена, как то описано в книге Иисуса Навина. Тем не менее, покой в его полном смысле, как Божий покой навеки, обещанный Богом Его народу и родственному дару отдыха на седьмой день, не был достигнут Навиным и израильтянами при прежнем завете. Христос Иисус, как лучший Навин, был прислан Отцом для того, чтобы народ Божий обрел дар покоя в его истинной сущности и во всей полноте.

Покой правильной называть «субботним покоем», потому что это соучастие в отдыхе Бога. Когда Бог завершил труд творения, Он почил; сходным образом, когда люди Его народа закончат свое земное служение Богу, они войдут в уготованный для них Божий покой. Ныне, в этом веке, покой предстоит перед ними в качестве их наследия, и верую они живут в его свете в этом мире. Как это происходит, прекрасно проиллюстрировано с обилием биографических подробностей в главе Евр. 11. Здесь покой символизируется также образом города, приготовленного Богом для верующих, города, которого строитель — Бог (Евр. 11:10, 16). Чем бы ни был такой покой, это не есть состояние полной бездеятельности, подобное покою нечестивых (Иов 3:17-19).

В Отк. 14:13-14 голос с неба говорит о блаженстве тех, кто умер в Господе, а Дух говорит, что «они успокоятся от трудов своих, и дела их идут вслед за ними». Здесь указывается на другой аспект «покоя» — на покой, который, несомненно, есть не без-

деятельность, а свобода от бремени плоти и нынешнего злого века.

И наконец, отметим, что подобно тому, как Дух Господень почитает на Мессии (Ис. 11:2), так и в Новом Завете, «если злословят вас [христиан] за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух славы, Дух Божий почитает на вас» (1 Пет. 4:14).

Питер Тун

ПОКОРНОСТЬ, ПОСЛУШАНИЕ

(Obedience)

Быть или не быть покорным Господу Богу — этот вопрос для каждого человека был и остается решающим. Покорность как антипод непокорства — это вопрос жизни и смерти. Бог наделил человека врожденной способностью выбирать: выбор послушания влечет за собой обещанное Богом благословение жизни, а выбор непокорства ведет к проклятию, суду и смерти.

Простые и ясные указания Бога первым людям в саду Едемском заключались в том, чтобы не есть плода от дерева познания добра и зла (Быт. 2:16). Бог ждал от них послушания. Но они не подчинились, утратив тем самым изначальное благоволение Бога. Тем не менее это благоволение вернулось к ним, когда Бог даровал им привилегию стать прародителями всех последующих поколений человечества.

Послушание Авраама в Ветхом Завете было, возможно, образцовым. В двух случаях он продемонстрировал полную покорность воле Бога. Во-первых, патриарх подчинился велению Бога отправиться в новую землю (Быт. 12). Для него это означало покинуть Ур Халдейский, благоустроенный город, и переселиться в неизвестную чужую землю, которую Бог намеревался указать ему, — в Ханаан. Послушание Авраама привело к тому, что он был избран для особой роли в Божием замысле спасения человечества. Во-вторых, Авраам подчинился велению Бога принести своего сына в жертву (Быт. 22:1-19).

Послушание было главной проблемой в то время, когда народ Израиля стоял станом у подножия горы Синай, к которой Бог указал Моисею привести израильтян после освобождения из египетского рабства. Здесь Бог, используя Моисея в качестве посредника, дал народу общие и частные установления о том, как исполнять Его волю. На горе Синай Бог вступил в особые взаимоотношения завета со Своим народом. Он

также дал израильтянам Декалог или десять заповедей (Исх. 20:1-17), представляющих собой перечень основополагающих нравственных и религиозных указаний для тех, кто находится в особых взаимоотношениях с Богом.

Призыв к послушанию лежит в основе по меньшей мере двух ключевых текстов Пятикнижия. Первый из них — Лев. 19:2: «Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш». Послушание должно порождаться решимостью вести святую жизнь перед лицом Бога и других членов сообщества завета. Второй ключевой отрывок — Вт. 6:4-5: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть. И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими». Это божественный призыв, требующий безраздельной любви к Богу, которая проявляется в неукоснительном подчинении Его воле.

К несчастью, послушанию со стороны Израиля препятствовало его непокорство — преобладающая черта национальной истории. Лишь малая часть богоизбранного народа предпочла не отступать от Слова Божиего. На протяжении большей части периода двух царств широко были распространены вопиющие вероотступничество и непокорство. В ходе истории Израиля богословие Книги Второзаконие (см. Вт. 28:15-68) — за послушание полагаются благословения, за непокорство проклятия и суд — сохраняло свою силу. Массовое вероотступничество и отказ внять предостережениям пророков не оставляли Богу иного выбора кроме того, чтобы осуществить Свой суд и уничтожить оба царства.

Пророки призывали к установлению нового завета, который решил бы проблему неспособности израильтян оставаться покорными Богу. Иеремия, после обличения неверности Божиего народа, предрекает установление этого завета (Иер. 31:31-34). Этот завет будет в умах людей и в их сердцах. Иеремия подробно описывает, как во времена «нового завета» послушание займет первое и исключительное место. Закон Божий в умах и в сердцах предотвратит любые греховные поступки человека против Бога и своих собратьев.

Реальность этого нового завета проявляется в данном Христом высшем примере послушания небесному Отцу, когда Христос принес Себя в окончательную жертву для искупления греха.

В учении Иисуса о возрождении подчеркивается необходимость искупления для прощения греха. Иисус говорит Никодиму, что родиться вновь или «родиться свыше» необходимо, чтобы войти в Царство Божие (Ин. 3:3-6). Таким образом путь смерти будет отринут ради пути жизни.

Иисус молится о том, чтобы Его ученики были освещены, сделались внутренне святы и благодаря этому могли и внешне жить святой жизнью (Ин. 17:6-19). Эта внутренняя святость и очищение — условия истинного послушания — возникают благодаря Его искупительной жертве на кресте.

Святой Дух изливается на всех, кто верует в Иисуса. Постоянное пребывание Духа помогает всем людям Божиего народа выполнять волю Божию и жить в послушании Богу.

Харви Э. Финли

Литература: W.Brueggeman, *Interpretation and Obedience*; P.C.Craigie, *The Book of Deuteronomy*; W. E. McCumber, *Holy God, Holy People: Holiness in Matthew, Mark, and Luke*; R.S.Taylor, *Exploring Christian Holiness*.

ПОЛНОТА

(FULLNESS)

Хотя слово *полнота* встречается в Ветхом Завете несколько раз, представляется, что богословское значение имеет только одно место — во Вт. 33:16-17. Здесь Моисей благословляет колено Иосифа. Описывая различные грани Божьего благословения Иосифа, он переходит от материальных благ к благоволению Божьему. Слова Моисея о «вожделенных дарах земли и того, что наполняет ее» могут быть предвосхищением духовных благословений, таких как мир и радость, даруемых непосредственно Богом.

В Новом Завете слово *полнота* (*plerōma*) употребляется семнадцать раз. Четыре случая в Евангелиях от Матфея и от Марка (Мф. 9:16; Мк. 2:21; 6:43; 8:20) не имеют богословского значения. Однако такое значение имеет употребление термина в Ин. 1:16. Здесь Иоанн Креститель говорит о Идущем за ним, как о благословении «от полноты Его».

Все остальные двенадцать случаев употребления термина встречаются в посланиях Павла (1 Коринфянам, Римлянам, Колоссянам, Ефессянам). Фраза в 1 Кор. 10:26 является, в сущности, цитатой из Пс. 23:1. Подобно многим ветхозаветным высказываниям, она остается на уровне материального смысла. Однако четыре случая в По-

слании к римлянам имеют важное богословское значение.

В Рим. 11 Павел обсуждает судьбу народа Израиля, который отверг своего Мессию. Начиная со стиха Рим. 11:11 Павел разъясняет Божий замысел, проявившийся в неверии Израиля. Он раскрывает намерение Бога: использовать неверие Израиля, чтобы принести спасение язычникам, что в свою очередь заставит Израиль уверовать в собственного Мессию. Далее, в стихе Рим. 11:12 Павел противопоставляет результаты падения/оскудения Израиля для мира с результатами его «полноты» для мира. Павел не излагает здесь, каковы эти результаты, но в стихе Рим. 11:15 говорится про «жизнь из мертвых». Эта фраза истолковывается либо как всеобщее приобщение к вере со стороны язычников, либо как действительное воскресение, сопровождающее возвращение Христа. Однако в данном контексте представляется очевидным, что «полнота» подразумевает всестороннее принятие народом Израиля Иисуса в качестве своего Мессии. Аллегория с маслиной в стихах Рим. 11:17-24 показывает, что Бог способен опять привить природные ветви (безверных израильтян) на их маслину (это спасение через израильского Мессию).

Заключение рассуждения Павла о неверии израильтян находим в Рим. 11:25-32. В Рим. 11:26 он прямо указывает, что по замыслу Божьему народ Израиля будет спасен и приведен к вере в Иисуса. Временное неверие Израиля продлится только до тех пор, «пока войдет полное число язычников» (Рим. 11:25). Хотя о значении всего этого отрывка ведутся горячие споры, в этом стихе с очевидностью говорится о полном числе избранных среди язычников, которые должны быть спасены прежде обращения Израиля и пришествия Христа.

В Рим. 13:10 Павел настаивает, что «исполнением», полным предназначением закона, является любовь. В Рим. 15:29 он говорит о себе, что придет в римскую церковь «с полным благословением благовествования Христова». И в том, и в другом случае недвусмысленно говорится о совершенном избытии, которое и подразумевается словом *полнота*.

Для церкви в Колоссах, которая боролась с еретическими учениями, отвращающими верующих от личности Христа, Павел подчеркивает, что вся полнота Бога обитает во Христе (Кол. 1:19; 2:9). Этот случай слово-

ПОЛОВАЯ РАСПУЩЕННОСТЬ

(IMMORALITY, SEXUAL)

Межличностные взаимодействия, связанные с половыми отправлениями, в случае их несоответствия законам, раскрытым Богом и регулирующим сексуальность. В повествовании о творении (Быт. 1:1-28) репродуктивная активность включена в план развития творения существенной составной частью. Этой важной функции уделяется особое внимание в рассказе о сотворении женщины (Быт. 2:21-24). В ходе этого окутанного тайной процесса Бог взял некий физический аспект (еврейское *šēlā*, неверно переводимое во многих случаях как «ребро») Адама и сформировал из него генетическое дополнение, специфически женское, соответствующее мужскому началу Адама для целей воспроизведения биологического вида. Таким образом, Адам и Ева равны между собой и взаимодополнительны, имея одинаковую физическую и генетическую организацию, за исключением небольших различий, обуславливающих специфическую природу мужских и женских гамет, половых клеток, соединяющихся при оплодотворении. Бог сказал людям: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1:28).

У нормальных мужчин половое влечение является мощной биологической и психологической побудительной силой, зачастую не поддающейся надлежащему контролю, особенно когда она выражается в агрессивной ипостаси. Но в древнейших писаниях, затрагивающих тему семейной жизни людей, нет специальных установлений относительно полового поведения, не считая утверждения о том, что муж Евы станет объектом ее плотского влечения (Быт. 3:16). По мере увеличения населения мира увеличивалось и развращение людей (Быт. 6:5-6), под которым, по-видимому, подразумеваются смешанные браки, а возможно, и половые извращения, хотя последние определенно и не упомянуты. В то же самое время существуют ситуации, сексуальные по своему характеру, которых приверженцам Господа следует избегать. Чувство стыда, связанное с обнажением мужских гениталий, и наказание, которое может постигнуть зрителей (Быт. 19:22-25), служат иллюстрацией к одной из форм запрещенной сексуальной активности. Здесь лежат корни позднейшей иудейской традиции, согласно которой нагота постыдна.

В патриархальный период гомосексуализм являлся характерной чертой ханаанской культуры, как это иллюстрирует происшествие в Содоме с участием Лота (Быт. 19:1-9). Половые извращения в этом городе были настолько необузданными, что в более поздние времена его название сделалось нарицательным для обозначения гомосексуального поведения. Суд Божий над подобными извращениями сексуальности состоял в уничтожении города и истреблении его распутных жителей.

Когда Бог на горе Синай установил с израильтянами отношения завета (Исх. 24:1-11), Его намерением было собрать и окружить заботой группу избранных людей, которые подчинялись бы Ему, поклонялись Ему, своему единственному и истинному Богу, и жили под Его руководством в своем сообществе как царство священников и народ святой (Исх. 19:6). Святость требовала приверженности определенным строгим правилам, касающимся поклонения Богу и поведения в целом, а также полного подчинения своей воли и всех побуждений законам Господним.

Ввиду необузданного промискуитета соседних народов, от подражания которым Израиль периодически предостерегался, Господь завета раскрыл через Моисея ряд строгих установлений, которые должны были регулировать сексуальность и нравственность Израиля. В случае соблюдения этих законов как отдельные люди, так и все сообщество могли рассчитывать на благословение Божье. Но если израильтяне сойдутся на безнравственные пути таких народов, как египтяне или хананеи, их ждет наказание. Пристальное внимание Бога к сексуальной чистоте Своего избранного народа преследовало две цели: продемонстрировать Израиль миру в качестве народа, удовлетворяющего Божьим требованиям святости, и обеспечить, чтобы израильтяне при этом сохраняли физическое, душевное и нравственное здоровье.

Установления о половом поведении, данные Моисею в то время, как израильтяне стояли станом у горы Синай, приводятся в Книге Левит в двух разных местах (Лев. 18:6-23; 20:10-21). Следует помнить, что Книга Левит (то есть «книга для левитов») представляет собой техническое руководство для священников, в котором описываются установления, регулирующие поклонение Израйля Богу и поддержание свя-

тости в сообществе завета. Бог избрал народ завета, чтобы он служил для языческих племен примером того, что каждый человек может стать так же свят, как Бог, благодаря безоговорочной вере в Него и постоянному соблюдению Его заповедей. Излагая для священников указания, чему учить израильтян, Бог привел непосредственный перечень того, что является и что не является поведением, приемлемым в социальном, нравственном и духовном аспектах. В описаниях различия между чистым и нечистым, встречающихся в различных местах справочной книги священников, акцент делается на той чистоте жизни, которая должна характеризовать Божий народ. Такого рода предписания для древнего мира уникальны и особым образом иллюстрируют серьезность Божьих намерений позаботиться о народе, который сможет действительно вступить в духовное общение со своим Господом, потому что отображает в себе Его святость и чистоту, когда ходит по путям Его заповедей.

Теперь следует поближе познакомиться с установлениями, регулирующими сексуальное поведение. В Лев. 18:6-23 эти вопросы трактуются с помощью запретительных описаний аморального поведения. Они распадаются на две группы, в первой речь идет о плотских отношениях между людьми, близкими по крови (родственниками), а во второй регулируется половое поведение людей, связанных между собой вследствие брака (свойственников). Соответственно, мужчине запрещается совокупление со своей матерью или с любой иной женой своего отца; с сестрой, родной, единокровной или единокровной; с невесткой или внучкой; с теткой по матери или отцу; с женщиной и ее дочерью или с дочерью ее сына либо дочери; с сестрой жены как ее соперницей; с женой ближнего и с женщиной во время месячных. Мужеложство порицается как нравственно порочное, также осуждается скотоложство в целом. Все, что запрещается, уже привело к нравственному осквернению соседних с Израилем народов, и за эти извращения их ждет Божий суд (Лев. 18:24).

Гомосексуализм, по описанию Моисеева закона, — когда мужчина ложится с женщиной «как с женщиною» (Лев. 18:22; 20:13), то есть с целью полового сношения. Эта практика берет свое начало в отдаленном прошлом человечества и, по-видимо-

му, была составной частью религиозных отправлениях вавилонян. Хананеи считали своих мужчин и женщин, занимавшихся культовой проституцией, «святыми», имея при этом в виду их особую посвященность в служение богу или богине и вовсе не считая их образцом нравственной чистоты для общества. В то время как в Левите содержится общее осуждение гомосексуализма, ни в одной из языческих религий Ближнего Востока предписывать подобные ограничения не считалось ни необходимым, ни желательным, поскольку для них такие акты были частью нормальной религиозной жизни в храмах или в иных местах отправления культа.

В целом, гомосексуализм в Месопотамии не нашел никакого отражения в сохранившихся табличках, но о том, что в Среднеазиатский период (1300 — 900 г. до Р.Х.) эта проблема была актуальной, свидетельствует следующий факт: начиная с этого времени закон устанавливает, что нарушитель, будучи пойман, должен подвергнуться кастрации. Сравнение данной правовой санкции с иудейским предписанием смертной казни (Лев. 20:13) показывает, что в месопотамском обществе это нарушение считалось второстепенным гражданским преступлением. Хотя в жизни хеттов гомосексуализм, по-видимому, был общепризнанной практикой, их законы предписывают казнить человека в случае содомии со своим сыном.

Иудейская традиция, напротив, сурово осуждает всякое мужеложство, хотя некоторые израильтяне им грешили. Во Вт. 23:18 мужчины, занимающиеся культовой проституцией, а возможно, и гомосексуалисты, названы «псами», и такое же значение этого термина является наиболее вероятным в Отк. 22:15. Поскольку собаки вообще вызывали у евреев отвращение как животные нечистые, зачастую выполнявшие ту же гигиеническую функцию, что и стервятники (3 Цар. 22:38), презрительный характер данной метафоры очевиден.

Скотоложство, определяемое как половое сношение мужчины или женщины с животным (Лев. 18:23; 20:15-16), заклещено в Моисеевых постановлениях как осквернение для мужчины и половое извращение — для женщины. Представляется, что скотоложство в древности было довольно распространенной практикой (Лев. 18:24), ему

предавались жители Месопотамии, египтяне и хетты.

В более коротком перечне запрещенных отношений Лев. 20:10-21 упомянуты многие из тех же самых преступлений, но в нем также предписываются наказания за эти нарушения нравственного закона Израиля. Так, мужчина, совершивший прелюбодеяние с женой ближнего своего, должен быть предан смертной казни, равно как и его партнерша. Такое же наказание полагается человеку, осквернившему жену своего отца или свою невестку (сноху), потому что такое совокупление представляет собой сексуальное отклонение от законов Божьих. Еще раз осуждается мужеложство, и половые извращения приговариваются к смерти. Женильба мужчины на женщине и ее матери названа беззаконием, и нарушителей следует сжечь на огне, чтобы полностью истребить беззаконие из святого сообщества. За скотоложство, ранее осужденное как гнусность, назначена смертная казнь, предусмотренная также и для скотины.

Женильба мужчины на своей сестре, в том числе единокровной или единоутробной, расценивается как совершенно безнравственный союз, и его участников следует предать смерти. То же самое относится к мужчине и женщине, совершившим половой акт во время менструальных кровотечений у женщины. Такая кровь считается чрезвычайно оскверняющей, это грубое нарушение той чистоты, которую Бог желает видеть в социальном поведении Израиля. Серьезное отношение Бога к Своей святости отражено в суровости наказаний, предписанных за вышеперечисленные преступления. Выражение «кровь их на них» является эвфемизмом для смертной казни. Половые отношения между мужчиной и его теткой или между мужчиной и женой его брата считаются бесчестьем для законного супруга и караются меньшим наказанием, бездетностью. В некоторых случаях, однако, это равноценно пресечению рода, а к подобной перспективе никто из евреев не смог бы отнестись с равнодушием. Во Вт. 25:5-10 закон позволяет мужчине жениться на вдове своего бездетного брата, с тем чтобы вырастить сына для продолжения рода своего брата, но это в корне отличается от женильбы мужчины на жене брата, пока тот жив.

Существовали серьезные причины для включения этих установлений в древний иудейский закон. Нравственная чистота и духовная сосредоточенность должны были стать основополагающими качествами избранного народа, чтобы он мог нести людям свое особое свидетельство о могуществе и святости Бога. Такие запрещения служили подкреплением для традиционной заботы о сохранении чести семьи, так как семья была основной ячейкой общества. Ее следовало всячески защищать и поддерживать, иначе общество не смогло бы существовать. Любые браки в слишком замкнутом кругу родственников оказали бы губительное действие на солидарность общества, поскольку вызвали бы вражду семейных кланов, которая может длиться столетиями.

Серьезные проблемы возникли бы также из-за близкородственных браков, в результате чего земли и богатства сосредоточились бы в руках нескольких еврейских семейств. Однако с современной точки зрения куда более грозная опасность заключается в ухудшении генетического фонда из-за близкородственного скрещивания. Диапазон запрещенных законом половых отношений включает в себя прямых родственников в первом и втором поколениях, то есть кровосмешение с детьми и внуками. Половые отношения в рамках запрещенных степеней родства приводят к появлению генетических дефектов у потомства. Рецессивные гены нередко оказываются доминирующими и вызывают у плода врожденные отклонения и склонность к разнообразным заболеваниям. Такова, возможно, суть еврейского слова *tebel*, которое встречается только в Лев. 18:23; 20:12. Оно происходит от слова *bālal*, означающего «смешивать», и выразительно описывает генетические сдвиги, которые происходят во многих случаях инцеста, поскольку нарушаются Божьи правила продолжения рода. Лишь в немногих случаях близкородственное скрещивание приводит к благоприятным последствиям — когда несовместимые с жизнью рецессивные гены удалены из генофонда (возможно, такое произошло в случае с династиями египетских фараонов.) Тем не менее даже в таких случаях близкородственное скрещивание ухудшает жизнеспособность популяции тех видов, которым в норме свойственен аутбридинг (неродственное скрещивание), чем лишний

раз подчеркивается мудрость и авторитетность закона Моисеева.

Когда Бог установил с израильтянами взаимоотношения завета, он снабдил Свой народ определенными фундаментальными законоположениями, вырезанными на каменных скрижалях, что символизировало их незыблемость. Эти «десять заповедей», как их называют, содержат определенные предписания, нравственного характера, отнесенные к прелюбодеянию, воровству, лжесвидетельству и жадности (Исх. 20:14-19). Последние три нарушения имеют социальный характер, в той или иной степени затрагивая все Божье сообщество. Но заповедь, запрещающая прелюбодеяние, связана с действиями, по своей природе чрезвычайно личностными, происходящими между взрослыми людьми и, как правило, по взаимному согласию, чем нарушаются брачные отношения «одной плоти».

Тот факт, что заповедь затрагивает именно эту форму поведения, свидетельствует, по-видимому, что прелюбодеяние среди древних израильтян было обычным делом. В общем случае, прелюбодеяние понималось как половое сношение между мужиной и чужой женой или обрученной девушкой. Сходным образом, любой половой акт между замужней женщиной и мужчиной, не являющимся ее мужем, тоже считался прелюбодеянием. Однако в ветхозаветные времена эти строгие правила допускали определенные исключения. Мужчина не обвинялся в прелюбодеянии, если состоял в половых отношениях с рабыней (Быт. 16:1-4), с блудницей (Быт. 38:15-18) или со служанкой жены с разрешения законной супруги (Быт. 16:4). Не считалось также прелюбодеянием, если мужчина оказывался женат на двух женах.

Запрещающая прелюбодеяние традиция, выраженная в десяти заповедях, была глубоко почитаема в израильском обществе. Пророки предостерегали, что суд Божий падет на тех, кто прелюбодействует (Иер. 23:11-14; Иез. 22:11; Мал. 3:5). Для Притчей, однако, характерна скорее социальная, чем чисто нравственная трактовка прелюбодеяния, высмеивающая его как неразумное поведение, которым мужчина сам себя губит (Пр. 6:25-35). Пророки употребляли этот термин и в переносном смысле, обозначая им отсутствие у народа завета верности высоким идеалам горы Синай. Пророки сравнивали взаимоотношения за-

вета с браком между Богом и Израилем (Ис. 54:5-8). Любое нарушение завета, следовательно, есть акт духовного прелюбодеяния (Иер. 5:7-8; Иез. 23:37).

Иисус в Своем учении строго придерживается традиций Моисеева закона и пророков, называя прелюбодеяние грехом. Однако Он расширяет определение, распространяя его на любого мужчину, который мысленно вожделеет к чужой женщине, независимо, замужней или нет. Таким образом, не обязательно, чтобы имел место какой-либо физический контакт, коль скоро наличествует намерение (Мф. 5:28). В этих поучениях Иисус показывает, что в новом завете к побуждениям следует относиться с такой же серьезностью, как и к чисто механическим актам нарушения или соблюдения конкретного закона. Побуждения верующего всегда должны быть самыми чистыми, порождая послушание Божьей воле, которое идет от сердца и не вызвано лишь требованиями существующего закона.

В то время как ветхозаветные установления отводят женщине подчиненную, пассивную роль, Иисус в Своем учении о разводе и повторном браке считает, что она мужчине равня. Вследствие этого женщина должна нести за прелюбодеяние равную ответственность. Ведется много дискуссий по поводу возвращения Иисуса к строгим идеалам брака из Быт. 2:24 (Мк. 10:6-8), а также по поводу пояснительного оборота «кроме вины любодения» (Мф. 5:32; 19:9), который не встречается ни в Мк. 10:11, ни в Лк. 16:18.

Прежде чем приступать к обсуждению специальных терминов Нового Завета, важно осознать, что Иисус проповедовал Свое учение для нового века благодати, которая через Его смерть должна была отменить традицию ветхозаветного закона. Моисеев закон указывал на конкретные обстоятельства, при которых развод допустим. Если жена не найдет благоволения в глазах мужа, потому что он находит в ней «что-нибудь противное» или нечистое, тогда он имеет право развестись с нею. Иисус учит, что такая возможность допускалась Богом как послабление, ввиду человеческого жестокосердия (Мф. 19:8), хотя Творец и ненавидит разводы.

Во времена Нового Завета только мужчина мог стать инициатором развода. В реальности, однако, это случалось достаточно редко, да и тогда было в основном прерога-

тивной богатых, так как бедняк не мог себе позволить еще раз платить выкуп за невесту для следующего брака. Обвиненная мужем женщина находилась под защитой закона в том смысле, что обвинения ее супруга требовалось доказать. Поэтому некоторые ученые рассматривают пояснительное выражение у Матфея как указание на безнравственность, то есть единственное основание для развода, следуя современной раввинистической школе Шаммая, а не как некий чисто произвольный повод, чему учила школа Гиллеля. Если такое объяснение верно, то Иисус говорил о спорном для иудеев вопросе, который не имеет никакого отношения к Божьим идеалам брака в век благодати и был впоследствии проигнорирован Лукой и Марком, так как данное исключение оказалось неприменимо к их читателям — христианским верующим.

Наиболее распространенным в Новом Завете термином для обозначения половой распущенности является слово *porneia* и родственные ему формы *pornos* и *porneuo* . Усилительная форма глагола *ekporneuo* , «предающийся разврату», встречается в Иуд. 1:7. Эти слова переводились по-разному, {«блудник», «прелюбодей» и т.п.} Термин *pornos* относится к человеку, участвующему в совокуплении с *pornē* , то есть с проституткой. В пространном описании отъявленных нечестивцев в Рим. 1:24-32 упоминаются женщины, отвергшие естественные сексуальные отношения ради противоестественных, то есть предающиеся лесбиянству того сорта, который практиковался на Лесбосе в религиозных церемониях греческих язычников. Про мужчин говорится, что они разжигаются похотью друг на друга, что приводит их к непристойным и аморальным поступкам. В 1 Кор. 6:9 к сексуально безнравственным людям отнесены прелюбодей, занимающиеся проституцией мужчины и мужеложники. В 1 Тим. 1:10 они исчерпывающе описаны как блудники и извращенцы.

В Новом Завете гораздо меньше поучений о половой распущенности, чем в Ветхом Завете, на котором основываются христианская нравственность и этика. Моисеев закон осуждает прелюбодейство, однако меньше внимания уделяет запрету ряда других сексуальных грехов. В конце концов несоблюдение Моисеевых установлений погубило Израиль, поэтому для христианской церкви важно, наряду с прочими вопроса-

ми, находить точное различие между прелюбодейством как грехом и *porneia* — глупым извращением.

Новый Завет требует от верующих отвергать плотскую и духовную похоть в отношении людей и ложных богов и следить, чтобы их поведение соответствовало высокому нравственному и духовному уровню. Половая активность должна ограничиваться брачными отношениями, и коль скоро женатый мужчина или замужняя женщина вступают в половые отношения не со своей супругой или супругом, они совершают прелюбодейство. Чтобы оказаться наиболее удовлетворительной для христиан, сексуальная активность должна отражать такие ценности, как самоотверженная любовь и духовное единство, к которым верующую чету приводит христианское примирение с Богом благодаря искупительным деяниям Иисуса.

Р. К. Харрисон

См. также: ЭТИКА; ГОМОСЕКСУАЛИЗМ.

Литература: D.S. Bailey, *Sexual Ethics*; H.P. Bell and M.S. Weinberg, *Homosexualities: A Study of Diversity among Men and Women*; H. Thielicke, *The Ethics of Sex*; H.L. Twiss, ed., *Homosexuality and the Christian Faith*.

ПОМАЗАТЬ

(ANOINT)

Натереть или смазать маслом или благовоением в религиозных целях или для личных надобностей. Соответствующее слово на иврите, *māšah* , имеет обыденные значения — например, смазать маслом щит (Ис. 21:5), покрасить дом краской (Иер. 22:14) или растереть маслом тело (Ам. 6:6). В богословии термин *māšah* имеет четыре значения. Во-первых, человек или предмет, который предназначен Богу, называется помазанным. Соломон был помазан в верховные правители Израйля (1 Пар. 29:22); это помазание сделало его ответственным как за израильтян, так и перед ними. Помазанные цари иногда не справляются со своими обязанностями, и тогда им приходится напоминать об ответственности (1 Цар. 15:17; 2 Цар. 12:7). Во-вторых, когда люди помазаны, Бог дает им силы для выполнения возложенной на них задачи (1 Цар. 10:6; 16:13). В-третьих, никому не позволено вредить помазаннику Божьему (1 Цар. 24:10; 26:9). И наконец, слово *māšah* , происходящее от *māšah* , относится к израильскому Мессии, Который должен появиться из дома Давидова (Ис. 83:10; 88:39, 52). В

Новом Завете Христос описывается как Мессия. Иисус является обещанным учителем (Ин. 1:41; 4:25), Которого Бог помазал Святым Духом и силой (Деян. 10:38).

Льюис Гольдберг

См. также: ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ; МЕССИЯ.

Литература: H. L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament*; V. P. Hamilton, *TWOT*, 1:1255-56; J. B. Payne, *Theology of the Older Testament*.

ПОНИМАНИЕ *см.* РАЗУМЕНИЕ

ПОРУЧАТЬ *см.* НАЗНАЧАТЬ

ПОСВЯЩАТЬ *см.* ОСВЯЩАТЬ

ПОСЛАННИЧЕСТВО, МИССИЯ, АПОСТОЛЬСТВО

(MISSION)

Базовое определение. Миссия — это божественное поручение посредникам, имеющим как сверхъестественную, так и человеческую природу, возвещать или исполнять волю Бога в целях осуществления Его замыслов суда либо искупления. Соответствующее библейское понятие выражается глаголами со значением «посылать», субъектом же действия обычно выступает Бог. Еврейский глагол *šālah* и греческий *apostelō* акцентируют взаимоотношения авторитетного поручения. В Писании употребляются также другие слова того же корня — *apostolos* («апостол», посланник) и *apostolē* («апостолство», функции апостола), указывающие на того, кто послан, и на его функции.

Библейская концепция «миссии» подразумевает авторитетность Того, Кто посылает; послушание того, кто послан; задачу, которая должна быть выполнена; силы для выполнения задачи; цель, обусловленную нравственным аспектом деяний Бога в завете, несущих суд или искупление.

Миссия в Ветхом Завете. В библейской истории первые упоминания о том, что Богом кто-либо послан, — это изгнание Адама и Евы из сада Едемского и поручение ангелам истребить Содом и Гоморру (Быт. 3:23; 19:13). Освобождение от египетского рабства и овладение землей обетованной имели свою оборотную сторону — суд над идолопоклонническими народами, от которых Израиль спасся и которые истребил. Однако сосредоточены рассказы Пятикнижия о миссиях все же на позитивной стороне деяний Бога. Помогая найти невесту для Иса-

ака и сохраняя тем самым для следующего поколения надежду на выполнение обетований завета, Бог посылает перед рабом, старшим в доме Авраама, Своего ангела, чтобы путешествие раба было успешным (Быт. 24:7, 40). А в четвертом поколении появляется Иосиф, которого, как он говорит своим братьям, «Бог послал... перед вами, чтобы оставить вас на земле и сохранить вашу жизнь великим избавлением» (Быт. 45:7; ср. Быт. 45:5, 8; Пс. 104:17). В случае с Иосифом, не считая пророческих снов в его юности (Быт. 37:5-11), специального призвания к миссии не было. Однако, оглядываясь на прошлые опасности, Иосиф мог бы распознать, что Бог послал его в Египет для спасения избранного народа.

Моисей же совершенно явно был призван Богом, пославшим его к фараону, чтобы вывести Божий народ из Египта (Исх. 3:10). Бог услышал стелание угнетаемых египтянами сынов Израилевых и послал им Моисея — начальником и избавителем (Деян. 7:35). Дела Моисея и дела Божии так предельно сближены: в одних текстах сказано, что народ из Египта вывел Моисей (1 Цар. 12:8), а в других — что Бог (Нав. 24:5; Пс. 104:43; ср. Пс. 104:26; Мих. 6:4).

В других случаях избавление от египетского рабства понимается как ангельская миссия (Чис. 20:16). Ангел, в явлении которого вполне можно усмотреть христофанию (явление Христа), послан Богом, чтобы защищать народ во время его скитаний в пустыне и в силе Божьей сражаться на его стороне при завоевании Ханаана (Исх. 23:20-33; 33:2).

В Египте Бог послал Моисея сделать знамения и чудеса пред глазами всего Израиля (Вт. 34:11-12), в качестве средства для освобождения (Пс. 104:27) и для удостоверения его Богом данных полномочий (Чис. 16:28-29). Поручение Моисея — это квинтэссенция божественных миссий искупления в Ветхом Завете.

Во времена судей Бог вмешивается для избавления Израиля после цикла его веротступничества, наказания, угнетения врагами и стенаний об избавлении, и это вмешательство проявляется в виде разнообразных миссий. Пророки посланы, чтобы разъяснять Израилю нравственные и духовные аспекты его страданий (Суд. 6:8). Бог посылает ангелов, чтобы возвестить родителям или самому судье о его будущей роли божественно посланного избавителя и

поручить ему выполнение этой задачи (Суд. 6:11-12, 14; 13:8).

Череда пророков от Моисея до Самуила была послана от Бога ради избавления Израиля (1 Цар. 12:11). Самуил был послан от Бога для того, чтобы помазать двух царей (1 Цар. 15:1; 16:1). Самуил сообщил Саулу о его позитивной миссии избавления, которая должна принять форму возмездия амалекитянам (1 Цар. 15:18, 20). Все остальные миссии пророков перед царями и перед Израилем заключались в том, чтобы противостоять греху с помощью Закона Божиего, призвать к раскаянию и предостеречь о суде, коль скоро монарх или народ не обратятся снова к Богу (2 Цар. 12:1; 3 Цар. 14:6; 2 Пар. 25:15). По сути дела, в историческом обзоре восстания Северного царства против Бога, завершившегося ассирийским завоеванием и пленом, и в аналогичной картине падения Иудеи от руки вавилонян, явственно звучит, что Бог в Своем милосердии снова и снова посылал народу пророков (4 Цар. 17:13; 2 Пар. 24:19; 36:15; Иер. 29:19; 35:15; 44:4).

Среди всех ветхозаветных пророков наиболее отчетливо призвание их Богом к апостольской миссии выражено у Исаии и Иеремии (Ис. 6:8; Иер. 1:7). Первостепенная их миссия сводилась к тому, чтобы возвестить о суде непокорному народу, который, как им было сказано, не примет их (Ис. 6:9-12; Иер. 26:12, 15; 42:5-6; 43:1-2; ср. Иез. 2:3-4; в противоположность Агг. 1:12). Хотя их миссия должна была закончиться неудачей, не получив положительного отклика, порученное им предусматривало их абсолютное послушание Богу (Ис. 6:8; Иер. 1:7).

Когда пророки говорили о чаяниях грядущего избавления «в последние дни», они подразумевали следующие миссии: посланника Божиего, Или, которого Бог пошлет приготовить путь пред Ним (Мал. 3:1); Раба-Мессии, помазанного проповедовать Благою Весть угнетенным, посланного Господом принести освобождение (Ис. 61:1); и остатка праведных, посланного благовествовать народам, — «они возвестят народам славу Мою» (Ис. 66:19).

Миссия в служении Иисуса. Искупительная миссия Христа, Сына Божиего, настолько важна, что Бог посылает ангела не только для того, чтобы возвестить о Его рождении (Лк. 1:26), но и чтобы возвестить о рождении Иоанна Крестителя, посланни-

ка, призванного приготовить путь перед Господом и свидетельствовать о Нем (Лк. 1:19; Мф. 11:10; ср. Мк. 1:2; Лк. 7:27; Ин. 1:6, 33).

Иисусом многое сказано о Его понимании Своей миссии. Он видит Свое предназначение в том, что послан Богом Отцом возвестить и завершить духовное избавление человечества (Лк. 4:43; Ин. 3:34; 8:42; 10:36). Он сознательно упоминает Ис. 61:1-2 как ветхозаветное пророчество, которое исполняется в Его служении (Лк. 4:18-19).

Иисус характеризует Свою миссию как засвидетельствованную и поддерживаемую пославшим Его Отцом (Ин. 5:37; 6:57; 8:18, 29). Более того — Иисус приходит с полной властью от Бога, так что Он есть представитель Бога во всей полноте, вплоть до взаимозаменяемости (Ин. 12:44-45). Поэтому Он может сказать Своим ученикам, когда посылает их на проповедь: «Кто принимает вас, принимает Меня; а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня» (Мф. 10:40; ср. Мк. 9:37). В то же самое время Иисус выполняет Свою миссию в полном послушании воле Пославшего Его (Ин. 4:34; 5:30; 6:38-39; 7:18). Иисус говорит Его слова и совершает Его дела (Ин. 7:16; 8:26; 9:4; 12:49; 14:24).

Уверовать, что Бог послал Своего Сына Иисуса с этой спасительной миссией — важный, переломный момент для предназначения человека в вечности. «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:3; ср. Ин. 5:24; 6:29; 11:42; 17:21). Отвергая божественно посланных вестников и их весть, даже сыны Израилевы не смогут избежать справедливого наказания и лишатся благословений Царства на последнем суде (Мф. 22:1-14; Лк. 14:17).

Иисус признает Свою принадлежность к длинной череде посланных Богом, но отвергнутых человеком вестников — как прошлых, так и будущих. Это пророки, мудрецы, книжники и апостолы, которых Израиль отвергал и будет отвергать и даже убивать (Мф. 23:33-36; Лк. 11:47-51; 13:34; ср. Мф. 22:3-4; Лк. 14:17). С помощью притчей Иисус дает понять, что Он, Сын, принадлежит к их числу (Мф. 21:33-37; Мк. 12:1-6; Лк. 20:9-13).

В противовес всем тем людям, которых Бог послал с поручением ранее, Иисус начинает тоже посылать Своих последовате-

лей с миссиями, характеризующимися той же самой авторитетностью и теми же самыми задачами. Во время Своего земного служения двенадцать учеников Иисус избрал в качестве «апостолов» (Мф. 10:2; Лк. 6:13; Деян. 1:2). Иисус Сам дал им такое наименование, а Его наставления апостолам позволяют нам дополнить картину того, как Иисус понимал значение посланничества с особой миссией. Эта миссия подразумевает полную авторитетность облеченных ею. Апостолы, как явствует из возложенных на них задач, — полномочные представители своего Господа (Мф. 10:40). Они не только должны проповедовать ту же самую Благую Весть, что и Иисус, — «приблизилось Царство Небесное» (Мф. 10:7), но и получают от Него власть творить такие же чудеса — изгонять бесов и исцелять недужных (Мф. 10:1; Мк. 6:7; Лк. 9:1). Небезынтересно, что и объект апостольской миссии тот же — «погибшие овцы дома Израилева» (Мф. 10:6; 15:24). Посланные Иисусом апостолы, выполняя свою миссию, должны быть непорочными, безответными и неимущими (Мф. 10:9, 16; Мк. 6:8-11; Лк. 9:3-5). Они отправляются завершать дело, начатое другими, жать то, над чем не трудились (Ин. 4:38). Семьдесят учеников, посланных по двое, хотя они и не названы «апостолами», продолжают ту же самую фундаментальную миссию (Лк. 10:1-12). Они тоже получают от Иисуса полное удостоверение своих полномочий, так что слушающий их слушает Его (Лк. 10:16).

Образец посланничества, который Иисус установил, посылая Своих последователей во время Своего земного служения, был воспроизведен и дополнен Им во время Его явлений после воскресения, когда Он явственно формулирует поручение для всех следующих поколений до Его возвращения (Мф. 28:18-20). Однако ракурс их благовестия и аудитория, для которой оно предназначается, теперь иные. Воскресший Господь поручает Своим последователям проповедовать спасение, доступное во всей полноте благодаря Его смерти и триумфальному воскресению, без ограничений предлагая его всем, кто покался и готов его принять (Лк. 24:44-48). Иисус посылает их — «идите, научите все народы»... «и даже до края земли» (Мф. 28:19; Лк. 24:47; Деян. 1:8; 22:21; 26:17). Конкретное выполнение миссии теперь будет обусловлено

надлежащим вниманием к вопросам обеспечения и защищенности (Лк. 22:35-38).

Это поручение распространяется не только на двенадцать апостолов. Согласно Евангелию от Иоанна, Иисус возлагает эту миссию на всех Своих учеников. Он в качестве Первосвященника обращается к Богу с молитвой: «Как Ты послал Меня в мир, *так и Я* послал их в мир» (Ин. 17:18). Явившись ученикам после воскресения, Иисус говорит: «Как послал Меня Отец, *так и Я* посылаю вас» (Ин. 20:21). В дальнейших Своих наставлениях Иисус указывает, что уподобление в данном случае подразумевает передачу посланникам всех полномочий. Отправляясь проповедовать Благую Весть о спасении, они получают для своего укрепления Святого Духа (Ин. 20:22).

Миссию Иисус также возлагает на Святого Духа. Святой Дух должен укреплять верующих христиан как свидетелей о евангелии спасения (Лк. 24:49; ср. Лк. 24:46-48; Деян. 1:8). Святой Дух принесет не только полное познание спасительной истины, содержащейся в учении Иисуса (Ин. 14:26; 15:26; это обещано особо двенадцати апостолам), но принесет и неверующему миру обличение о грехе, о правде и о грядущем суде (Ин. 16:7-11).

И наконец, Иисус говорит об ангелах, посланных от Него с поручением. Это не только ангел, посланный превознесенным Господом Иисусом к Иоанну, чтобы раскрыть, что будет в конце (Отк. 22:16), но и ангелы, которых Он в качестве прославленного, вернувшегося Сына Человеческого пошлет, чтобы собрать избранных Его (Мф. 24:31; Мк. 13:27), собрать «из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие» и подвергнуть этих последних вечному наказанию (Мф. 13:41-42).

Миссия в ранней церкви. Бог посылает спасение. Апостолы, размышляя о посланном Богом Спасителе, обращают внимание на побудительные силы, контекст, цели и итоги Его миссии. Возлюбивший нас Бог послал Иисуса (1 Ин. 4:9-10). Как и в случае Моисея и судей, Иисус послан к тем, кто поработен — на этот раз, в духовном смысле, — для того чтобы через Него исполнились спасительные замыслы Бога (Гал. 4:3-5). Сравнение Иисуса и Моисея, первого Божиего «апостола-искупителя», и противопоставление их друг другу выявляют не только более возвышенную верность Иисуса, но также Его превосходство (Евр. 3:1-6).

Иисус достоин большей славы как устроитель дома веры и как Сын, управляющий им. В этих двух аспектах раскрывается Его роль как представителя Бога, полностью правомочного и поистине единосущного с Отцом.

В миссию Иисуса входит: быть Спасителем мира (1 Ин. 4:14), искупителем тех, кто под законом (Гал. 4:4), жертвой за грех и осуждением греха (Рим. 8:3); и умилованием (1 Ин. 4:9-10). Итогом этой избавительной миссии является не только искупление от наказания за грех, но и введение в вечную жизнь, то есть получение «жизни чрез Него» и получение наследия — «дабы нам получить усыновление» (1 Ин. 4:9; Рим. 8:1-4; Гал. 4:4-5).

Апостолы также очень хорошо знают о том, что в эти последние дни Бог пошлет Духа. Он придет, чтобы поддержать свидетельство о Евангелии (1 Пет. 1:12) и стать спасительным благословением, неся свидетельство о тесном единении верующих с Отцом (Гал. 4:6). Посредством Святого Духа Святая Троица становится всеведущей и всездущей в мире (Отк. 5:6).

Посланы и ангелы. Они помогают верующим, а иногда даже служат целям чудесного божественного вмешательства, способствующего продолжению миссии (Деян. 12:11; Евр. 1:14). Они передают откровение о событиях конца истории (Отк. 1:1; 22:6).

Труд всех этих посланников не приведет ни к чему, если Слово, весть о спасении, не будет послано и воспринято (Деян. 10:36; 13:26; ср. Деян. 28:28 — спасение послано тем, кто услышит). Оно должно дойти до Израиля и до язычников. Божий замысел о продолжении миссии был настолько определенным, а человеческим посредникам отводилась в нем настолько важная роль, что духовно взыскающие язычники с помощью видения посланы пригласить еврейского христианского апостола, чтобы он проповедовал в их доме (Деян. 10:3-6, 20). Проповедники этой вести посланы божественно (Рим. 10:15).

Апостолы. Концепция «апостола» как божественно избранного проповедника Благой Вести о спасении, уходящая истоками в избрание и назначение Иисусом двенадцати апостолов, играет выдающуюся роль в представлениях церкви о «миссии». В узком смысле этот термин может употребляться применительно к апостолам-основателям из церкви первого поколения,

к двенадцати. В побочных традициях, подразумевающих апостольскую преемственность церковного руководства, о любой передаче «апостольства» обычно говорится как об «апостольской функции», то есть основании церквей в результате миссионерских усилий. Хотя ядро библейского учения, несомненно, ограничено вышеказанным, данный термин может еще многое раскрыть нам относительно миссии.

Вот перечень тех категорий людей, которые в Новом Завете названы «апостолами»: двенадцать учеников (Лк. 6:13); люди числом от ста двадцати до пятисот, которые видели воскресшего Христа (1 Кор. 15:6-7; Павел (1 Кор. 15:8-9); миссионеры (Деян. 14:4; Рим. 16:7; 1 Кор. 9:5); посланники церквей (2 Кор. 8:23; Флп. 2:25). Один из критериев, чтобы быть причисленным к одной из этих категорий, — призвание человека воскресшим Христом, Который дал ему поручение. Если человек был лично призван воскресшим Господом в период между воскресением и вознесением, он относится к категории «двенадцати» либо «пятисот». Разумеется, двенадцать апостолов удовлетворяют указанному дополнительному условию: они были избраны Иисусом во время Его земного служения (ср. критерии и способ избрания для замещения Иуды, Деян. 1:21-26). Павел понимает, что не удовлетворяет критериям для причисления к категории «двенадцати» и даже «пятисот». Сравнивая себя с «неким извергом», он называет себя апостолом на том основании, что его лично призвал воскресший Господь, явившийся ему после вознесения (1 Кор. 15:8-10). Хотя свидетельства не слишком ясны, представляется, что существует библейский прецедент для причисления к «апостолам» миссионеров из церкви любого поколения, проповедующих Евангелие спасения и ощутивших внутреннее, субъективное побуждение или призвание исполнять апостольское служение по основанию первых церквей в чужих странах — призвание, в свою очередь подтвержденное «извне», поручением от Церкви (Деян. 14:4, 14; Рим. 16:7; 1 Кор. 9:5; ср. Деян. 9:17; 13:3; Рим. 10:15). Посланники церквей, названные «апостолами», совершают служение вследствие призвания их Церковью. Посланные от церквей люди совершают следующее духовное служение: удостоверяются в произошедшем распространении Евангелия (Деян. 8:14; 11:22);

оповещают о решениях, принятых относительно доктрины и поведения (Деян. 15:27, 30, 33; 21:25); оказывают материальную помощь, укрепляющую единство (Деян. 11:29-30; 1 Кор. 16:3); выступают представителями апостолов в целях наставления и поощрения (Деян. 19:22; 1 Кор. 4:17; 2 Кор. 12:17; 2 Тим. 4:12). Тем не менее, поскольку они не представлены в качестве тех, кто был послан непосредственно от Отца или от Сына, труды их лежат вне границ нашего определения миссии.

Задачи апостолов до некоторой степени варьируются в зависимости от соответствующей категории. В первую и главную очередь апостолы — это миссионеры, посланные засвидетельствовать Евангелие спасения (Деян. 2:37-39; 20:24; Рим. 1:1; Еф. 3:2-6; 1 Тим. 2:7; 2 Тим. 1:11; 4:7). Когда они причисляются к категории «двенадцати» или «ста двадцати» или «пятисот», они представляют свое свидетельство очевидцев главного события в истории спасения, которое и сделало возможным провозглашение Благой Вести: воскресения (Деян. 1:21-22; 5:29; 1 Кор. 9:1; 15:7).

Двенадцати апостолам выпала совершенно особая задача — заложить доктринальный и организационный фундамент церкви (Лк. 22:14, 28-30; Еф. 2:20; Отк. 18:20; 21:14). Они — гаранты учения Церкви и ее миссии (Деян. 2:42; 8:14, 18; 15:2, 22; 2 Пет. 3:2; Иуд. 1:17; Еф. 2:20; 1 Тим. 2:7). Они были первыми руководителями церкви (Деян. 4:35-37; 5:2; 6:6; 9:27). Павел, хотя он и «некий изверг», тоже внес свой вклад в уникальную задачу восприятия Божьего откровения.

Укрепление Духом, которое испытывают апостолы, есть благодать, дар, ниспосланный ради их миссионерского свидетельства (Рим. 1:5; 1 Кор. 12:28-29; Гал. 2:8; Еф. 4:11). Это, как и знамения и чудеса (Деян. 2:43; 4:33; 5:12; 2 Кор. 11:5; 12:11-12), относится, по-видимому, только к апостолам, исполняющим особые функции доктринального и организационного характера, то есть к двенадцати апостолам и Павлу. И все же, любой миссионер, совершающий «апостольское служение», испытывает при своем свидетельстве укрепление Духом Божиим, поскольку плод его служения возрастает всегда у Бога (1 Кор. 3:7-9; 9:2).

Обстоятельства апостольского служения — противоречивая смесь почестей и бесчестия. Апостол — избранный предста-

витель Иисуса Христа согласно воле и повелению Бога (1 Пет. 1:1; 1 Кор. 1:1; 2 Кор. 1:1; Гал. 1:1; Кол. 1:1; 1 Тим. 1:1; 2 Тим. 1:1; Тит. 1:1). В то же самое время он является «позорищем для мира, для Ангелов и человеков», подвергаясь поношениям и гонениям (1 Кор. 4:9; ср. Деян. 5:18, 40; Отк. 18:20). Этот парадокс создан греховным восстанием человечества, выражающимся в отвержении им Вести и Вестника. Поэтому всякий вестник попадает в средоточие битвы за души людей. И решающее значение имеет то, как человек откликается на миссию и на Весть. Этим предопределяется или окончательное искупление, или суд (2 Кор. 2:14-17).

Уильям Дж. Ларкин-мл.

См. также: БЛАГОВЕСТВОВАТЬ; СВИДЕТЕЛЬСТВО.

Литература: J.-A. Bühner, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 1:141-42, 142-46; F. Hahn, *Mission in the New Testament*; R. E. Hedlund, *The Mission of the Church in the World: A Biblical Theology*; L. Legrand, *Unity and Plurality: Mission in the Bible*; K. H. Rengstorff, *TDNT*, 1:398-406; M. R. Spindler and P. R. Middlekoop, *Bible and Mission: A Partially Annotated Bibliography 1960-1980*; P. M. Steyne, *In Step with the God of the Nations: A Biblical Theology of Missions*.

ПОСЛЕДНИЙ ДЕНЬ (ДНИ), ПОСЛЕДНЕЕ ВРЕМЯ (ВРЕМЕНА)

(LAST DAY(S), LATTER DAYS, LAST TIMES)

Терминология *последних дней* ставит перед нами проблему, и заключается она в том, что, скажем, такой английский перевод, как *King James Version*, «Библия короля Иакова», весьма часто упоминает *latter days*, то есть «последние», буквально «позднейшие», «дни», а в современных переводах это выражение не встречается. Более того, не всегда ясно, обозначают ли «позднейшие дни» период времени несколько более поздний, чем жизнь священнописателя, либо здесь вообще имеются в виду последние времена, конец существования мира. Есть также выражения, в которых подразумевается, что указанные дни относятся ко времени жизни говорящего. При толковании текстов, содержащих подобные выражения, необходима осторожность.

Еще одна проблема заключается в том, что нам с наших сегодняшних позиций трудно представить себе — как это новозаветные священнописатели жили в «последние времена». С тех пор прошли столетия; неужели их время может быть последним временем? Нам следует уяснить, что библейские священнописатели зачастую употребляют это выражение не так, как это показалось бы естественным нам сегодня. Для

них пришествие Иисуса Христа в этот мир ради спасения верующих было величайшим событием. Это было не просто историческое событие, а Событие с большой буквы. Благодаря тому, что совершил Христос, изменилось все. После этого События, сколько бы времени ни прошло до той поры, когда Бог вмешается и сотворит новое небо и новую землю, верующие живут в «последние дни». Дни, когда люди могут уверовать в Иисуса Христа и обрести полноту принесенного Им спасения, отличаются от всех тех дней, которые были прежде. Настали дни счастливой возможности, возможности уверовать в распятого, воскресшего и вознесенного Господа и принять спасение, открытое Им для грешников.

Нынешние события. Священнописатель послания к евреям сообщает своим читателям, что Бог «в последние дни сии говорил нам в Сыне» (Евр. 1:2), а Петр говорит про Христа, «явившегося в последние времена для вас» (1 Пет. 1:20). Значение термина в таких текстах с очевидностью сводится к тому, что недавно произошло нечто, резко отличающееся от всего происходившего в прежние века. Но сходные выражения могут подразумевать и близкое будущее слушателей, скажем, в тексте «когда все это постигнет тебя в последствии времени, то обратишься к Господу, Богу твоему, и послушаешь гласа Его» (Вт. 4:30); или в напоминании, что Бог послал Израилю во время скитаний в пустыне манну, «дабы смирить тебя и испытать тебя, чтобы впоследствии сделать тебе добро» (Вт. 8:16).

Назначение таких мест — указать слушателю, что Бог действует здесь и сейчас, в настоящее время. Люди Его народа должны помнить, что через все, происходящее в их жизни и в окружающем их мире, Бог осуществляет Свои замыслы. Проникнутый такими настроениями, псалмопевец молится: «Скажи мне, Господи, кончину мою и число дней моих, какое оно, дабы я знал, какой век мой» (Пс. 38:5); а из Притчей мы узнаем, что нужно слушаться советов, чтобы «впоследствии» сделаться мудрым (Пр. 19:20). И наоборот, пророк обличает Вавилон, не помышляющий о том, «что будет после» (Ис. 47:7). Памятуя о делах Божиих, сыны Божии укрепляются в вере и лучше способны понять значение времени, в котором они живут. Существенно, что они никогда не бывают одиноки, а значит они способны разглядеть, как испо-

дняются божественные замыслы, только если имеют глаза, чтобы видеть.

Грядущие события. Довольно часто слово *последние* относится ко времени, отличающемуся от времени конца всего сущего. Пророки могут говорить о том «дне», когда Господь свершит Свой суд или же ниспослет благословения. Особенно показательны тексты, в которых говорится о «последнем дне (днях)», относя это время к будущему, но без каких-либо уточнений. В таких случаях это выражение может означать «позднее в рамках существующего порядка вещей», то есть «позднее в жизни какого-либо человека» или, чаще, «позднее в истории мира». Что касается жизни отдельного человека, можно упомянуть предостережение из Притчей о том, что, прожигая жизнь, «ты будешь стонать после» (Пр. 5:11). Аналогичный пример — когда Иаков собирает своих сыновей, чтобы рассказать, что будет с ними {синод. «в грядущие дни»} (Быт. 49:1). Очевидно, что речь здесь идет об отдаленном будущем, но не о конце этого мира. То же самое справедливо и по отношению к пророчеству Моисея о том, что после его смерти израильтяне уклонятся от праведности и что «впоследствии времени» их постигнут за это бедствия (Вт. 31:29). Сходные суждения применимы к пророчеству Даниила о том, «что будет в последние дни гнева» (Дан. 8:19; упоминание царей Мидии, Персии и Греции свидетельствует: речь здесь идет о том, что мы называем античностью, а не о конце этого мира). Осия предвидит, как израильтяне с благоговением придут к Господу «в последние дни» (Ос. 3:5).

Точно так же Иеремия пророчествует: люди «в последующие дни» или «в последние дни» уразумеют, что гнев Господа не отвратится (Иер. 23:20; 30:24). Иеремия также предвидит в эти дни благословения, поскольку Господь возвратит пленных Моавы (Иер. 48:47) и Елама (Иер. 49:39). Обычно мы говорим о благословениях для Израиля, и небезынтересно, что в пророчестве Иеремии благословения приходят также к этим языческим народам. Сходным образом, Даниил рассказывает, как Бог открыл Навуходоносору, «что будет в последние дни» (Дан. 2:28; другие примеры употребления Даниилом этого выражения см. в Дан. 8:23; 10:14; 11:29).

В Новом Завете вопрос заключается не столько в том, что будет с языческими на-

родами, сколько в том, как Бог осуществит Свои намерения через события в жизни Церкви и отдельных верующих. Петр говорит, что с ниспосланием зарождающейся церкви Святого Духа исполнилось пророчество о «последних днях» (Деян. 2:17). Сходное значение подразумевается и в высказывании из Послания к евреям: Христос «однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9:26). И великое событие — то, что в мир пришел Спаситель и спас его, — связано с «последними днями». К последним дням относится и противостояние зла всему, что есть добро. Про эти дни Дух «ясно говорит, что... отступают некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским» (1 Тим. 4:1). В каком-то смысле Церковь всегда жила в «последние дни».

Окончательное состояние мира. Главной темой учения Иисуса было «Царство Божие». Иногда Царство представляется уже наставшим, реальностью, иногда — делом будущего. Самая существенная его черта — то, что оно тесно связано с личностью Иисуса; так, Иисус может сказать Своим слушателям, что с Его пришествием Царство Божие — здесь, внутри них (Лк. 17:21). В одном смысле Царство Божие грядет в отдаленном будущем; в другом смысле пришествие Христа означает, что Царство уже здесь. Появление Иисуса было решающим событием; оно изменило все.

Новый Завет разъясняет, что пришествие Иисуса Христа было событием переломным. Его искупительная смерть стала окончательным ответом Бога на проблему человеческого греха, и после того, как эта смерть свершилась, ничто не могло остаться прежним. Для нас важно, что Иисус перевел все сущее в новое состояние. Он совершил искупление, благодаря чему для грешников стало возможным получить прощение и войти в Царство Божие, стать достойными окончательного Божиего Царства. Тем самым было придано новое качество всем временам, следующим за пришествием Христа, и библейские священнописатели выявляют это, называя период после пришествия Христа «последними временами» или как-то сходно.

Иногда в Новом Завете говорится о конце всего сущего так, как если бы он был очень близок, а иногда — как о чем-то весьма отдаленном. Нам следует иметь в виду, что «у Господа один день, как тысяча лет, и тыся-

ча лет, как один день» (2 Пет. 3:8). Не всегда легко определить, говорится ли в конкретном тексте о конце мира сего и его сущностей либо о чем-то, что произойдет прежде. Разбирая такие трудные места, мы должны проявлять осторожность. Однако совершенно ясно, что Бог осуществляет Свои замыслы, а они предполагают наступление окончательного состояния, в котором Его воля исполнится в совершенстве.

Иногда библейские священнописатели, прибегая к терминологии *последних дней*, имеют в виду не существующий миропорядок, а окончательное состояние сущего. Это относится к двум замечательным текстам из Исаии и Михея, где пророки предвидят, как дом Господень будет воздвигнут во главе гор и как многие народы соберутся к нему, чтобы узнать Божие учение и научиться ходить по путям Его (Ис. 2:2-4; Мих. 4:1-5). Совсем другая картина открывается в пророчестве Иезекииля о том, что в «последние дни» Гог, главный князь сил зла, выступит против Израиля и будет повержен (Иез. 38; 39). Не следует видеть здесь противоречие с предыдущими цитатами. Существуют и другие ссылки как на окончательное блаженство, так и на последнее восстание сил зла. Это означает, что в конце все зло будет решительно низвержено и Божие Царство установится навеки.

То, что в последние дни произойдет усиление зла, явствует из целого ряда текстов. Иногда речь в них идет о повседневной жизни верующих, как в поучении Иисуса «и будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется» (Мф. 10:22). Но зло распространится много шире, поскольку «в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны...» (2 Тим. 3:1-2). «В последние дни явятся наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям» (2 Пет. 3:3). Что касается беседы на горе Елеонской (Мк. 13:3-37), то здесь трудность в том, чтобы определить, относятся ли некоторые из высказываний к верующему, живущему среди нечестивых, либо речь идет о конце времени, однако конец здесь определенно упоминается, когда Иисус говорит: «И будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется» (Мк. 13:13). Таков и смысл разъяснения, данного Иисусом к одной из Своих притч: «жатва есть кончина века» (Мф. 13:39). В сходном ключе Петр

говорит о спасении, «готовом открыться в последнее время» (1 Пет. 1:5). Мы должны отметить здесь и упоминание о «семи последних языках» (Отк. 15:1; 21:9), подразумевающее бедствия в последние времена.

В Евангелии от Иоанна содержится также мысль о том, что Бог в это бедственное время позаботится о Своих детях. Иисус неоднократно говорит о тех, кого «дал» Ему Отец, что воскресит их «в последний день» (Ин. 6:39, 40, 44, 54). Иоанн — единственный священнописатель Нового Завета, который использует выражение «последний день» в связи с деяниями Иисуса непосредственно в конце времени. Тем самым выявляется также, что забота Иисуса о Своих длится вплоть до самого преобразования сущего в его окончательное состояние. В негативном аспекте, тот, кто отвергает Иисуса и Его учение, обнаружит, что это учение «будет судить его в последний день» (Ин. 12:48).

О том, что зло будет существовать до конца, свидетельствуют многие тексты. Возникают здесь и проблемы — скажем, трудно определить, какая часть речи Иисуса, произнесенной на горе Елеонской под конец Его земной жизни, относится к разрушению Иерусалима, а какая — к концу этого мира. Однако Иисус разъясняет, что, хотя Его последователи и услышат «о войнах и смятениях», которым надлежит быть «прежде», конец будет «не тотчас» (Лк. 21:9). Верующие будут сталкиваться с бедствиями на протяжении всей истории этого мира, и так продлится вплоть до самого конца. Поэтому Петр может сказать, что конец всему «близок» (1 Пет. 4:7). Вочеловечение Христа означает, что спасение отныне стало доступно, и тем самым все сущее преобразилось. Однако для новозаветных священнописателей было ясно, что это всего лишь прелюдия к Божию окончательному состоянию мира и что это окончательное состояние с точки зрения вечности совсем не далеко. Тогда верующие войдут в полноту «жизни вечной» (Рим. 6:22-23).

Очень важен тот факт, что последний и великий день ознаменуется победой Бога. Это предвосхищается в Ветхом Завете, например, в величественных словах Иова: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день возставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога» (Иов 19:25-26). Толкование этого текста ставит перед нами новые проблемы, од-

нако бесспорно, что в нем явственно звучит упование на конечное торжество Бога. Перед рождением Иисуса Ангел возвестил Марии, что Сын, Которого Она родит, «будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца» (Лк. 1:33). А в возвышенном пассаже о воскресении Павел говорит, что с пришествием Христа оживут «Христовы», «а затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу» (1 Кор. 15:24). Далее апостол говорит о воскресении мертвых в иной форме, в которой они будут «нетленными» (1 Кор. 15:52). Снова и снова Новый Завет выявляет истину о том, что в день, когда Иисус вернется, все зло будет повержено и искупленные познают полноту вечной жизни.

Для новозаветных священнописателей пришествие Иисуса Христа в этот мир ради нашего спасения было поворотным событием во всей мировой истории. Оно повлекло за собой целый ряд других событий, которые приведут к спасению грешников и в конце концов ознаменуются установлением Царства Божиего, что явственно запечатлено в Откровении. Это не означает, что все зло немедленно исчезнет; как книги Нового Завета, так и христианский опыт свидетельствуют, что зло продолжает существовать. Однако с христианской точки зрения важно то, что спасительные свершения Христа изменили все сущее. Грех решительно повержен, и для верующих уже открылось спасение. Много или мало времени в наших единицах его измерения пройдет до конца этого мира, но мы уже живем в последние времена, как это и понимали новозаветные священнописатели.

Леон Л. Моррис

См. также: ДЕНЬ; ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ; ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА.

Литература: O. Cullmann, Christ and Time.

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ *см.* СЛЕДОВАТЬ

ПОСЛУШАНИЕ *см.* ПОКОРНОСТЬ

ПОСРАМЛЕНИЕ *см.* СТЫД

ПОСРЕДНИК, ХОДАТАЙ

(MEDIATOR, MEDIATION)

С человеческой точки зрения, посредничество в Библии, как и во многих культурах в человеческой истории, происходит и в мирных обстоятельствах, и при наличии

разногласий между людьми. Люди используют посредников, чтобы преодолеть символическую дистанцию между ними, созданную языковыми различиями (Быт. 42:23), и посылают своих представителей, чтобы преодолеть барьеры реальные, связанные с географией региона (2 Цар. 32:31). Прибегают они и к помощи посредников для ходатайства в суде и для того, чтобы обговорить условия мира с неприятелем, как это было в случае Моисея, который вел переговоры с фараоном от лица Израиля (Исх. 6:28 — 12:32), и Иоава — ходатая перед Давидом за Авессалома (2 Цар. 14:1-24). Обе эти разновидности посредничества в Библии иногда переплетены, как в том случае, когда Аарон разговаривал с фараоном за Моисея (Исх. 7:1-2), а Иоав обратился к умной женщине из Фекои, чтобы она пересказала Давиду его притчу об Авессаломе (2 Цар. 14:2-20).

Во всем Писании Бог общается со Своим народом, используя обе эти разновидности посредничества. Какой-либо посредник между Богом и человеком необходим просто потому, что Бог обособлен от всего Им сотворенного и все же по благодати допускает к общению с Собой Свое творение. Однако особенно большое значение посредничество приобретает в связи с восстанием непокорного человечества против Творца. Враждебность в отношениях, возникшая из-за грехопадения Адама, может быть преодолена только благодаря ходатайству третьей стороны.

Посредничество в мирных обстоятельствах, никоим образом не подразумевающее той необходимости ходатайства, которая порождена грехом, в Писании осуществляется между Богом и Его народом с помощью ангелов, с помощью персонифицированной «Мудрости» и с помощью обычных людей, используемых Богом для этой цели. «Ангел Господень» нередко фигурирует в Писании как вестник Бога и Его представитель, милосердно предлагающий Божью помощь тем, кто в ней нуждается, и передающего важные указания Бога для осуществления в истории Его замысла о спасении. В Пр. 8 Мудрость персонифицирована, она объявляет, что Бог создал ее, чтобы люди могли, обретая ее, получать «благодать от Господа» (Пр. 8:35).

Люди тоже выступают в роли Божиих посредников. Священники служат посредниками между Богом и Его народом не только

тогда, когда речь идет о грехе, но и тогда, когда Божий народ просто хочет принести благодарственную жертву (Лев. 2:1-16). Нередко выступает в роли посредника и царь, через которого Бог посылает Своему народу Свое благословение (2 Цар. 7:5-17; Пс. 71:1-4); особые чаяния касательно выполнения этой роли связывались с Мессией (Ис. 9:2-7; 11:1-9). Сходным образом, Бог по благодати Своей в особых случаях заботится о том, чтобы передать Своему народу Свою волю через пророков. Бог использовал пророческие речи Нафана, чтобы известить Давида о Своих замыслах относительно храма (2 Цар. 7:2-17), а прорицания Исаии — чтобы унять страх Езекии перед угрозой вторжения Сеннахирима (2 Цар. 19:1-37; Ис. 37:1-38).

Однако же, подобно тому как испорченные отношения людей зачастую требуют помощи примиряющего их посредника, в Библии много говорится о посредничестве при недобрых отношениях между Богом и Его народом. Авраам ходатайствует за Содом перед Богом, когда умоляет Господа пощадить город ради всего лишь десяти праведников, которые могут найтись в нем (Быт. 18:23-33). Сходным образом, «Посредника» хотел бы иметь и Иов, который положил бы руку свою на Иова и Бога, чтобы прекратить их борьбу, слишком изнурительную для Иова, который боится говорить со своим «противником» (Иов 9:32-35).

Однако самым великим из всех ветхозаветных посредников был Моисей. Моисей был посредником не только в «мирных обстоятельствах», когда по благодатному замыслу Божию передал Израилю условия Синайского завета (Исх. 19:9; 20:19; 24:1-2; 34:27-28; Лев. 26:46; Вт. 5:5); в роли ходатая за израильтян он выступал и после того, как они нарушали завет и в соответствии с проклятиями завета подвергались угрозе праведного Божиего гнева (Исх. 32:7-14; 33:12-23; Чис. 14:13-19). После смерти Моисея, в условиях непрекращающихся нарушений завета, появлялись и другие люди, понуждавшие израильтян придерживаться требований Закона и ходатайствовавшие за Израиль во времена его непокорства. Самуил ходатайствовал перед Богом за народ в целом и за царя в частности (1 Цар. 12:17-18; 13:13-14; 15:10-33); истинные пророки старались заступаться перед Богом за Его непокорный народ, чтобы

предотвратить несчастье; а священники, сохраняя верность своему предназначению, приносили жертвы для искупления грехов народа (Лев. 4:1 — 5:19).

Пророки, однако, признавали, что грех израильтян слишком глубоко укоренился в их сердцах, чтобы какие бы то ни было усилия могли привести к длительному примирению Бога с Его народом (Иер. 13:23; 17:1; 18:12). Поэтому Иеремия и Иезекииль говорят о времени, когда Бог даст Своему народу новое сердце и установит новый, вечный завет, который израильтяне будут соблюдать благодаря новому сошествию на них Духа Божьего (Иер. 24:7; 31:31-34; 32:40; 50:5; Иез. 11:19; 18:31; 34:25; 37:26; 39:29). Согласно Новому Завету, эпоха этого нового завета ознаменовалась пришествием Иисуса, а сам Иисус является его посредником.

Павел вторит ветхозаветным идеям о новом завете, когда говорит нам, что верующие имеют мир с Богом (Рим. 5:1), что любовь Божья излилась в их сердца благодаря Святому Духу (Рим. 5:5) и что верующие примирились с Богом (Рим. 5:10-11; ср. 2 Кор. 5:11-20). Все это, говорит он, произошло через веру во Христа, Чья смерть послужила окончательным искупительным жертвоприношением за грех (Рим. 3:21-26; 5:1, 6-9). Завет, установленный благодаря посредничеству Моисея, был славен, говорит Павел, но завет новый еще более славен, потому что в отличие от прежнего завета, который наказывал грех и нес с собой смерть, новый завет приносит жизнь (2 Кор. 3:4-18; Ин. 1:17; ср. Гал. 3:19-22). Павел тесно увязывает эти концепции в 1 Тим. 2:4-6, где указывает, что желание Бога, чтобы все люди спаслись, выражается в «едином посреднике», Иисусе Христе, предавшем Себя для искупления всех.

Однако с особой основательностью концепция посредничества изложена в Библии священнописателем Послания к евреям. Он обращается к церкви, которая подверглась гонениям (Евр. 10:32-34) за свою веру и, изнемогая от испытаний, испытывает соблазн вернуться к иудаизму (Евр. 13:9-13) — в то время весьма распространенной и уважаемой религией в Римской империи. Обращение священнописателя к этой церкви — тщательно аргументированное напоминание о превосходстве Христа над прежним израильским заветом в каждом его ас-

пекте, и решающим доводом здесь выступает то, что Христос есть ходатай нового завета (Евр. 8:6; 9:15; 12:24).

Священнописатель обсуждает посредническую роль Моисея, заключающуюся не только в передаче от Бога к Израилу условий завета, но и в выполнении, с учетом греховности Израйля, священнических функций. Моисей дает указания по возведению земной скинии (Евр. 8:5) и кропит кровью народ, книгу, скинию и сосуды, поскольку «без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9:22). Иисус тоже выполняет все эти функции; но Его деяния и их итог во всех отношениях превосходят посредничество Моисея, потому что Иисус — ходатай лучшего завета (Евр. 8:6; 9:15). Священнописатель указывает на две причины своей убежденности в том, что завет, ходатаем которого является Иисус, лучше Моисеева завета. Во-первых, говорит он, пророчество Иер. 31:31-34 о новом завете доказывает, что прежний завет не был без недостатка (Евр. 8:7), — само употребление слова *новый* в этом тексте подразумевает ветхость старого (Евр. 8:13). Во-вторых, служение Христа в качестве первосвященника включает в себя пролитие Его крови, а не просто крови жертвенных животных (Евр. 9:11-15). В результате Его превосходнейшей жертвы все преступления, осуждаемые прежним заветом, были прощены (Евр. 9:15) и никогда более не возникнет нужды в каких бы то ни было жертвоприношениях (Евр. 9:18-26; ср. Евр. 7:27). Это не означает, однако, что служение Иисуса как посредника в иных аспектах завершено. Точно так же как Моисей, священники и пророки продолжали служить посредниками между Богом и Израилем после установления завета, Иисус, «будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать» за нас, продолжает нести нам окончательное спасение (Евр. 7:25; ср. Ин. 15:26 — 16:11; Ин. 17:1-25; Рим. 8:26-34).

Целью священнописателя, развивающего эту пространную и сложную аргументацию, было призвать церковь к послушанию. Наиболее выразительно он делает это в Евр. 12:18-29, где напоминает своим читателям о величественных проявлениях силы и святости Бога, сопровождавших посредничество Моисея в первом завете. Подобно тому, как это делает Павел (2 Кор. 3:9), священнописатель доказывает, что посредничество Моисея в прежнем завете

было величественным событием, сопровождавшимся зримыми проявлениями Божиего могущества, которые вселяли вполне объяснимый ужас в сердца Божиего народа (Евр. 12:18-21). Из этого священнописатель заключает, что коль скоро Иисус есть ходатай нового завета прощения (Евр. 12:24), то наш страх перед грядущим судом должен стать даже более всепоглощающим, чем у древних израильтян, если только мы отвратимся от Него (Евр. 12:25-29).

Таким образом, для Павла и для священнописателя Послания к евреям понимание роли Христа как посредника ориентировано на завет и в каждом пункте повторяет ветхозаветное толкование. В то время как Моисей был посредником для временного завета, главное предназначение которого заключалось в объявлении справедливого смертного приговора тем, кто грешит, доказывают они, Иисус ходатайствует в новом завете, предсказанном пророками. Поскольку в этом завете Христос приобретает совершенные функции первосвященника с ее высшим воплощением в жертвоприношении, это — ответ на проблему греха, которую так ясно выявил прежний завет. Сознание этого должно побудить верующих к долготерпению в трудностях, к упованию на то время, когда они получают «царство непоколебимое» и «с благоговением и страхом» возблагодарят Бога (Евр. 12:25-28).

Итак, в Библии концепция посредничества важна на обоих уровнях — на уровне человеческих взаимоотношений и на уровне взаимоотношений человека с Богом. Она представляет собой великолепный пример того, как Бог нисходит к нашей слабости и прибегает к языку, легко понятному в любой культуре, описывая Свою святость, наш грех и Свою благодать в даровании нам Христа как «единого посредника» для нашего спасения.

Фрэнк Тильман

См. также: ЕВРЕЯМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ; ИИСУС ХРИСТОС; СВЯЩЕННИК.

Литература: G.A. Lee and R.S. Wallace, *ISBE*, 3:299-305; E. Brunner, *The Mediator*; T.F. Torrance, *The Mediation of Christ*.

ПОСТ, ВОЗДЕРЖАНИЕ ОТ ПИЩИ (FAST, FASTING)

Воздержание от еды и/или от питья как составная часть личного или общественно-религиозного служения. В Торе нигде нет указаний поститься, и, фактически, пост вообще не упоминается до времен Кни-

ги Судей (ср. Суд. 20:26). Однако тот факт, что Иисус и Его ученики личным примером (Мф. 4:2; Деян. 13:2-3) одобрили эту практику, служит достаточным обоснованием для нее в библейские времена, да и в нынешние тоже.

Еврейский глагол *šûm* — единственный, используемый для обозначения поста как религиозного акта. Он (и родственное ему существительное *šôm*) в прямом смысле означает «воздерживаться от пищи» и в этом значении регулярно употребляется как «технический» религиозный термин. Греческий глагол *nêsteuo* и соответствующее существительное *nêsteia* постоянно встречаются в Септуагинте в качестве перевода еврейских слов *šûm* и *šôm*, а в Новом Завете — в качестве обычного термина для обозначения поста.

В IX столетии до Р. Х. пост был институционализирован и формализован до такой степени, что дни или другие периоды поста назначались как прелюдия для публичных богослужений. Обычно применительно к такого рода действиям говорилось «объявить» или «провозгласить» пост. Так, Иезавель, ища случая несправедливо обвинить и осудить Навуфея, повелела объявить пост (3 Цар. 21:9, 12). Иосафат, позднее и из гораздо более благородных побуждений, объявил пост и собрание, чтобы умолять Бога заступиться за Иудею (2 Пар. 20:3). То же выражение появляется в Езд. 8:21 и в Иона 3:5, в последнем случае к посту прибегли жители Ниневии, чтобы выразить свое раскаяние, вызванное проповедью Ионы.

Информативное описание того, как провозглашается пост, встречаем в Иер. 36:9. Здесь объявляется сбор жителей Иудеи, по видимому, с целью национального покаяния. По крайней мере, призвать их к этому приказал Варуху пророк Иеремия (Иер. 36:7-8). Более того, Иеремия говорит об ожидаемом событии как о «дне поста» (Иер. 36:6), чем подразумевается, что такой обычай известен ему и народу в целом. Фактически, Исаия еще столетием раньше говорил о таких собраниях (Ис. 58:3-6), созываемых в назначенный день и с определенной целью. Независимо от чувств Исаии по поводу злоупотребления постом, очевидно, что он признает его в качестве узаконенной формы поклонения Богу и не видит ничего дурного в том, чтобы пост провозглашался в особых случаях.

Иоиль дважды говорит о назначении поста и созыве торжественного собрания (Иоиль 1:14; 2:15). Такой параллелизм выявляет, что пост, о котором идет речь, — это официальное общественное событие, состоящее в том, что весь народ участвует в акте поклонения Богу в назначенный день и в определенном месте.

В целом, однако, представляется, что пост в Библии является личным делом каждого, выражением личного обращения к Богу, обусловленного тремя главными разновидностями жизненных кризисов: это плач или покаяние, траур и мольба. Пост во всех случаях без исключения связан с ощущением нужды и зависимости, полной беспомощности перед лицом наступившего или грядущего бедствия. Богословское значение и ценность поста необходимо раскрывать именно в исследовании таких ситуаций.

В качестве выражения плача и/или покаяния пост почти всегда связан со слезами (Суд. 20:26; Есф. 4:3; Пс. 68:11; Иоиль 2:12), исповедью (1 Цар. 7:6; Дан. 9:3) и ношением вретища (3 Цар. 21:27; Неем. 9:1; Есф. 4:3; Пс. 68:11; Дан. 9:3). В Новом Завете Иисус упрекает лицемерных фарисеев в том, что они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимся (Мф. 6:16-18), — это, без сомнения, намек на обычай марать себя пеплом. Такие действия и атрибуты не имеют собственной религиозной ценности, но в культуре, где внутренние переживания обычно выражались явно и даже театрально, они, в случае искренности постящегося, могли служить красноречивым свидетельством раскаяния. Тем не менее существовал соблазн, что внешние проявления покаяния подменяют собою внутреннюю подлинность чувств, и тем самым будет совершен акт лицемерия.

Пост выступает также в качестве знака траура. После смерти Саула жители Иависа Галаадского, оплакивая его кончину, постились (1 Цар. 31:13), как и Давид с товарищами, когда они услышали эту весть (2 Цар. 1:12). Давид доходил до того, что, по его словам, сопереживал своим врагам, когда они были больны, постился и одевался во вретище (Пс. 34:13). Такое поведение было знаком его скорби о них (Пс. 34:14). Захария описывает дни поминовения прошлых трагических событий в жизни Израиля, его поражений и Божьего суда как вре-

мя скорби, сопровождающейся постом (Зах. 7:5). Но эти дни поста в четвертом, пятом, седьмом и десятом месяце однажды сделаются днями радостного ликования (Зах. 8:19). Иисус говорит о времени Своего расставания с учениками как о днях скорби, когда вполне уместно будет поститься (Мф. 9:14-15; Мк. 2:18-20; Лк. 5:33-35).

И наконец, пост нередко ассоциируется с просьбами и молитвами. Давид молится и постится, когда у него болеет ребенок (2 Цар. 12:16), плачет перед Господом в своем искреннем ходатайстве (2 Цар. 12:21-22). Неемия, услышав весть об опустошении Иерусалима, плачет, постится и молится, чтобы Бог даровал ему благосклонность персидского царя Артаксеркса и чтобы сам он смог вернуться на родину и отстроить разрушенное (Неем. 1:4-11). Есфирь в сходных обстоятельствах призывает Мардохея и всех иудеев поститься ради нее, пока она готовится к встрече со своим царственным супругом (Есф. 4:16). Очевидно, пост и мольба к Богу имеют здесь одну и ту же природу (ср. Иер. 14:12).

Иисус отождествляет такие просьбы и пост, когда учит, что бесов можно изгнать исключительно благодаря молитве и посту (Мф. 17:21). Благочестивая пророчица Анна стремится приобрести искупление для Израиля с помощью молитв и поста (Лк. 2:37). Прежде чем Павел и Варнава рукоположили пресвитеров для различных церквей, они с молитвой и постом предали их Господу (Деян. 14:23). Во всех этих примерах недвусмысленно подразумевается, что пост служит действенным дополнением к мольбам.

О необходимости поста ни разу явно не говорится в Писании, но его связь с покаянием, скорбью и мольбами предполагает такое самоотречение, которое открывает человека для Бога и нематериальных аспектов жизни. Поскольку еда и питье характеризуют жизнь плоти со всеми ее потребностями и удовольствиями, их отсутствие или отвержение свидетельствует о реалиях более высокого измерения, где доминируют духовные сущности. Богословие поста, следовательно, является богословием приоритетов, благодаря которым перед верующим раскрывается возможность выразить себя в безраздельной и всепоглощающей преданности Господу и делам Духа.

Лумепамура: John E. Baird, *What the Bible Says About Fasting*; R. D. Chatham, *Fasting: A Biblical-Historical Study*; Joseph F. Wimmer, *Fasting in the New Testament: A Study in Biblical Theology*.

ПОСТАНОВЛЕНИЕ, ПОСТАНОВЛЕНИЯ *см.* УСТАВ; ПОВЕЛЕНИЯ

ПОСТОЯНСТВО *см.* НЕОТСТУПНОСТЬ

ПОСТУПАТЬ *см.* ХОЖДЕНИЕ

ПОТОП
(FLOOD, THE)

Терминология. Потоп, описанный в Книге Бытие, обозначается в Ветхом Завете специальным термином на иврите *tabbûl* (этимология его неясна; возможно, от корня *ybl*, «течь», «литься»). Все тринадцать случаев употребления этого слова в Ветхом Завете относятся к потопу из Книги Бытие; и все они находятся в книге Бытия, за исключением Пс. 28:10. Словоупотребление в повествовании о потопе обычно ассоциировано со словом *mayim*, «воды». В Септуагинте и в Новом Завете это событие неизменно описывается греческим словом *kataklysmos* («потоп», «наводнение») (четыре раза в Новом Завете, и один раз употреблен родственный глагол *kataklyzō*, «затоплять», «наводнять» [2 Пет. 3:6]).

Внебиблейские параллели. Древнейшие повествования о потопе распространены почти повсеместно (известно до двухсот тридцати различных преданий). В древнейшей народной литературе пото́пы были самыми частыми — с большим отрывом — причинами зафиксированных мировых катастроф прошлого. Предания, географически наиболее близкие к месту Вавилонского рассеяния, также наиболее близки к библейскому повествованию в своих подробностях.

Из месопотамских источников известны четыре основных предания о потопах: шумерские предания Эреду (около 1600 г. до Р. Х.), древневавилонский миф об Атрахасисе (около 1600 г. до Р. Х.), сказание о Гильгамеше (новоассирийская версия, приблизительно VIII или VII в. до Р. Х.), и повествование Бероса (Вавилон, III в. до Р. Х.).

Единство повествования о потопе в Книге Бытие. Детализированная литературная структура Быт. 6 — 9, построенная хаотически, то есть с обратным порядком

членов второй половины фразы, свидетельствует о единстве повествования о потопе в противовес существованию двух малых частей текста (J и P), как предполагает документарная гипотеза. Пристальное прочтение повествования о потопе как связного литературного целого с особым вниманием к его хаотической структуре, позволяет разъяснить те места в Книге Бытие, которые на первый взгляд между собой не согласуются.

Богословие потопы. Богословие как история: историческая природа потопы. В литературной структуре повествования о потопе генеалогические конструкции корпуса или «рамки» (Быт. 5:32 и Быт. 9:28-29), а также вторичные родословия (Быт. 6:9-10 и Быт. 9:18-19) показывают, что повествование подразумевает изложение исторических фактов. Употребление родового термина *tôledôt* («поколения», «сводная летопись») в повествовании о потопе (Быт. 6:9), как и во всей Книге Бытие (тринадцать раз, пронизывая структуру всей книги), свидетельствует о намерении священнописателя сделать данный рассказ исторически достоверным в той же мере, что и вся остальная часть Книги Бытие. Обилие неявных ссылок в Книге Иова может указывать на сравнительную недавность потопы (Иов 9:5-8; 12:14-15; 14:11-12; 22:15-17; 26:10-14; 27:20-22; 28:9; 38:8-11). Событие потопы является составной частью деяний Бога для суда и спасения в истории искупления, и его историчность несомненна и весьма существенна для богословской аргументации позднейших священнописателей, обращающихся к типологии потопы.

Причины или богословское обоснование потопы. В отличие от древних ближневосточных преданий о потопе, в которых причины потопы не названы («Сказание о Гильгамеше») или же боги решают истребить своих человеческих рабов, потому что от тех слишком много шума (миф об Атрахасисе и предания Эреду), в библейском повествовании приводится глубокое богословское обоснование потопы: нравственная испорченность и греховность человечества, всепроникающее развращение и злодейство всех живущих («всякой плоти») на земле (Быт. 6:1-8, 11-12), требующие Божьей кары.

Бог потопы (теодицея). Богословское обоснование обеспечивает объяснение пра-

ведности Бога (то есть теодицею) относительно потоп. По контрасту с другими древними ближневосточными преданиями, где боги деспотичны, беспричинно гневливы, эгоистичны и капризны, стремятся обмануть людей и не известить их о надвигающемся потопе, в Библии Бог изображен совсем иначе. Он устанавливает испытательный срок, во время которого Его Дух побуждает людей раскаяться (Быт. 6:3). Бог предупреждает допотопный мир через Ноя, «проповедника правды» (2 Пет. 2:5; ср. 1 Пет. 3:19-20).

Бог обеспечивает условия для спасения человечества (Быт. 6:14-16). Он «раскаивается» — Он сожалеет, полон жалости и сострадания, испытывает скорбь (Быт. 6:6). Бог воспринимает человеческие страдания и муки (Быт. 6:6; ср. Быт. 3:16-17). Божественный акт истребления не является произволом. Бог «уничтожает» то, что человечество уже разрушило или повредило; он милосердно доводит до конца погибель, к которой уже устремилось человечество.

Бог библейского потоп не только справедлив и милосерден; Он также свободен действовать согласно Своей божественной воле, Он обладает верховной властью и полным владычеством над силами природы (в отличие от слабых и трусливых богов из древних ближневосточных преданий о потопе). Всомогущество Яхве представляется богословским содержанием Псалма 28, единственного места в Библии вне Книги Бытие, где употребляется термин *mabbûl*: «Господь восседал над потопом» (Пс. 28:10).

Выбор титулов Бога в ходе повествования о потопе отнюдь не указывает на различные первоисточники, а напротив, подчеркивает различные черты Его характера: *Elohim* из книги Бытия, когда речь идет о Его универсальном и трансцендентном владычестве или о Его власти вершить суд, и имя как в завете — Яхве, когда подразумеваются Его личные, нравственные взаимоотношения с Ноем и человечеством.

Моральная ответственность человечества. Изображение нравственной распущенности человечества в качестве причины потоп подчеркивает ответственность людей за грех. Вера и верность Ноя (Евр. 11:7) свидетельствуют, что подотчетность Богу является не только корпоративной, но также индивидуальной: Ной приобрел «благодарить пред очами Господа», он был «праве-

ден» и «непорочен» и «ходил пред Богом» (Быт. 6:8-9); на Божьи повеления он откликнулся с безмолвной покорностью (Быт. 6:22; 7:5, 9; ср. Иез. 14:14, 20).

Эсхатологический суд. Бог, предупреждая Ноя о приближении потоп, сказал: «Конец всякой плоти пришел пред лице Мое» (Быт. 6:13). Этот «эсхатологический» термин *qêš* («конец») позднее стал специально применяться для обозначения конца времен. Божественный суд включает в себя срок испытания (Быт. 6:3), после чего следует изучение вопроса («И увидел Господь...» — Быт. 6:5; «Я решил» — Быт. 6:13 RSV {в синодальном — «пришел пред лице Мое»}), приговор (Быт. 6:7) и его исполнение (наведение потоп — Быт. 7:11-24). Новый Завет усматривает в божественном суде, вызвавшем этот потоп, типологическое предвосхищение последнего эсхатологического суда.

Завет с Ноем. Слово *bērît*, «завет», впервые появляется в Писании в связи с потопом (Быт. 6:18; 9:8-17), и мотив завета является составной частью повествования о потопе. Завет с Ноем заключается по почину Бога и свидетельствует о Его заботе, верности и надежности. Бог обещает больше никогда не насыпать потоп для уничтожения земли. Это обетование завета следует за благоугодным жертвоприношением, совершенным Ноем (Быт. 8:20-22).

В отличие от других библейских заветов, Ноев завет заключен не только с человечеством, но и со всей землей (Быт. 9:13), охватывая все живые существа (Быт. 9:10, 12, 15, 16), и, таким образом, является совершенно односторонним и безоговорочным относительно отклика со стороны земли и ее обитателей. Знамение этого вечного завета служит радуга, предназначенная главным образом не для людей, а для того, чтобы Бог ее видел и «вспоминал» завет, заключенный им с землей (Быт. 9:16).

Остаток после потоп. В повествовании о потопе содержится первое в библейском каноне упоминание мотива и терминологии *остатка*: «остался [*šār*] только Ной, и что было с ним в ковчеге» (Быт. 7:23). Остаток, переживший этот вселенский катаклизм, был отобран по принципу правильного отношения к Богу — веры и послушания, а не из-за прихотей и пристрастий богов, как в небиблейских ближневосточных преданиях о потопе.

Спасительная благодать. Божья благодать раскрывается еще до потопы в Его указаниях построить ковчег для спасения верных Ему (Быт. 6:14-21), а затем после потопы — в Его завете/обетовании больше никогда не опустошать землю потопом, даже если человек останется злым по природе (Быт. 8:20-22; 9:8-17).

Однако богословское (и литературное, хистическое) средоточие повествования о потопе обнаруживается во фразе «вспомнил Бог о Ное» (Быт. 8:1). Библейское богословие памяти не предполагает, что Бог действительно «забыл»; для Бога «вспомнить» — означает даровать избавление (см. Исх. 6:5). Структурное построение, при котором «вспоминание» Бога оказывается в центре повествования, свидетельствует, что главной осью богословия потопы является не кара Божьего суда, а Его спасительная благодать.

Многочисленные тематические и вербальные параллели между спасением Ное и избавлением Израиля во времена исхода раскрывают намерение священнописателя подчеркнуть их сходство. Разнообразные упоминания в Псалтири благодатного Божьего избавления праведных от бедственных «вод многих», могут быть неявными ссылками на Ноев потоп (Пс. 17:17; 31:6; 64:5-8; 68:2; 88:10; 92:4; 123:5).

Типология потопы. Типологическая природа повествования о потопе неявно предполагается уже в Книге Бытие. У Исаии содержатся явные вербальные свидетельства того, что потоп служит одним из прототипов эсхатологии завета (Ис. 54:9), а также несколько возможных ссылок на потоп в его описании эсхатологического спасения Израиля (Ис. 24:18; 28:2; 43:2; 54:8). Пророки Наум (Наум 1:8) и Даниил (Дан. 9:26) изображают эсхатологический суд в выражениях, которые по-видимому, ассоциированы с Ноевым потопом.

Новозаветные священнописатели усматривают типологическую связь между потопом и эсхатологией. Спасение Ное и его семейства от вод потопы в ковчеге находит свою типологическую антипараллель в новозаветном эсхатологическом спасении, связанном с крещением водой (1 Пет. 3:18-22). Потоп также является прототипом последнего эсхатологического суда в конце мира, и проявления предпотопной нравственности служат знаменами конца времен

(Мф. 24:37-39; Лк. 17:26-27; 2 Пет. 2:5, 9; 3:5-7).

Всемирность потопы. Один из наиболее спорных аспектов в богословии потопы относится к географии этого катаклизма. Распространены три основных мнения: 1) традиционное, отстаивающее универсальный, всемирный характер потопы; 2) теории ограниченного потопы, в которых область действия потопы сужена до конкретной географической зоны в Месопотамии; 3) небуквальное (символическое) прочтение, которое предполагает, что предание о потопе — это внеисторическое повествование, написанное для того, чтобы преподать богословские истины. По поводу третьей интерпретации — мы уже обсудили историчность потопы. Что касается первых двух мнений, то теории ограниченного потопы основаны главным образом на научной аргументации, в которой упор делается на очевидные физические проблемы, возникающие при объяснении всемирного характера потопы. Эти проблемы не являются неразрешимыми, если учесть сверхъестественную природу потопы; кроме того, благодаря множеству новейших научных исследований накапливаются свидетельства в пользу теории дилuviальных катастроф, а не униформизма — теории постепенных изменений. Только традиционное, всемирно-универсальное толкование потопы полностью отдает должное всем содержащимся в Библии данным, и такое толкование имеет критическое значение для богословия потопы в Книге Бытия и для тех богословских следствий из нее, которые были выведены позднейшими священнописателями.

Многие аспекты библейского свидетельства сходны в том, что подтверждают тезис о всемирном характере потопы и раскрывают богословское значение этого тезиса: 1) по своему охвату основные темы Быт. 1 — 11 — творение, грехопадение, замысел о искуплении, распространение греха — имеют всемирный характер и требуют для соответствия всемирного суда; 2) родословные линии, восходящие как к Адаму (Быт. 4:17-26; 5:1-31), так и к Ною (Быт. 10:1-32; 11:1-9) исключительны по своей природе и указывают, что подобно тому, как Адам был отцом всего человечества до потопы, Ной был отцом всего человечества после потопы; 3) одно и то же всеобъемлющее божественное благословение плодиться и размножаться дано как Адаму, так и Ною

(Быт. 1:28; 9:1); 4) завет (Быт. 9:9-10) и знаменующая его радуга (Быт. 9:12-17) очевидным образом связаны со всемирным характером потопа (Быт. 9:16, 18); если бы потоп был локальным, тогда и завет был бы ограниченным; 5) выполнимость Божьего обетования (Быт. 9:15; ср. Ис. 54:9) обусловлена всемирным характером потопа; если бы речь шла о локальном потопе, обещание Бога нарушалось бы при каждом последующем местном наводнении; 6) всемирный характер потопа подчеркнут исполинскими размерами ковчега (Быт. 6:14-15) и требованием разместить в нем для спасения все виды животных и растений (Быт. 6:16-21; 7:2-3); в огромном ковчеге, наполненном представителями всех обитающих и произрастающих на суше видов животных и растений, не было бы необходимости, если бы речь шла лишь о локальном наводнении; 7) то, что «все высокие горы» скрылись под водой, по меньшей мере, на «пятнадцать локтей» (чуть больше шести метров, Быт. 7:19-20), не может подразумевать просто локальное наводнение, поскольку вода стремится иметь один уровень на всей поверхности земного шара; 8) продолжительность потопа (Ной оставался в ковчеге свыше года, Быт. 7:11 — 8:14) имеет смысл только в случае его всемирного характера; 9) в новозаветных отрывках, касающихся потопа, везде употребляются выражения универсального характера: потоп «истребил всех» (Мф. 24:39); «погубил всех» (Лк. 17:27); Ной осудил «весь мир» (Евр. 11:7); 10) новозаветная типология потопа предполагает всемирный характер потопа и основывается на нем в аргументации о приближающемся всемирном суде огня (2 Пет. 3:6-7).

Богословие потопа является осью внутренне связанной, но многогранной универсальной темы, проходящей через первые одиннадцать глав Бытия (Быт. 1 — 11) и остальную часть Писания: творение и характер Творца в Его изначальном замысле творения; гибель творения — человечество отвернулось от Творца, грех распространился по всему миру, последовал всемирный эсхатологический суд; новое творение — эсхатологическое спасение остатка верных и всеобщее обновление земли.

Ричард М. Дэвидсон

См. также: БЫТИЕ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: D. J. A. Clines, *CBQ* 38 (1976): 483-507; idem, *Faith and Thought* 100/2 (1972-73): 128-42; W. A. Gage, *The Gospel of Genesis: Studies in Protology*

and Eschatology; G. F. Hasel, *Origins* 1 (1974): 67-72; idem, *Origins* 2 (1975): 77-95; idem, *Origins* 5 (1978): 83-98; W. C. Kaiser, Jr., *New Perspectives on the Old Testament*; J. P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*; B. C. Nelson, *The Deluge in Stone: A History of the Flood Theology of Genesis*; A. A. Roth, *Ministry* 59 (July 1986): 24-26; idem, *Origins* 12 (1985): 48-56; idem, *Origins* 15 (1988): 75-85; W. H. Shea, *Origins* 6 (1979): 8-29; G. J. Wenham, *Genesis*; idem, *VT* 28 (1978): 21-35; J. C. Whitcomb and H. M. Morris, *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications*; R. Youngblood, *The Genesis Debate: Persistent Questions About Creation and the Flood*.

ПОХВАЛЬБА см. ХВАЛА

ПОХОРОНЫ (FUNERAL)

В древнем Израиле похороны происходили вскоре после смерти. В жарком климате погребение совершалось как можно быстрее после кончины (Вт. 21:23). По этой причине правила обращения с мертвыми телами содержали значительные ограничения (Чис. 19:11-22; Лев. 21:1-4). Краткость срока между смертью и похоронами также диктовала свои ограничения в отношении обряда похорон у древних израильтян.

Некоторые обычаи были запрещены, например, самоистязание (Лев. 19:28; 21:5; Вт. 14:1). В эпосе о Ваале Эль делает себе на груди глубокие разрезы, потому что Ваал попал в царство мертвых (ср. 3 Цар. 18:28). В Библии тело является составной частью образа Божьего (Быт. 9:6). Никакой человек с физическими недостатками не мог приблизиться к Богу, потому что это было несовместимо с Его святостью (Лев. 21:17-23).

Сожжение мертвого тела считалось надругательством, предусмотренным лишь для преступников (Быт. 38:24; Лев. 20:14; 21:9). В Ам. 2:1 сожжение царя Едомского расценено как жестокое военное преступление. Кремация тел Саула и Ионафана могла быть проявлением нехарактерного местного обычая (1 Цар. 31:12).

Обряды, совершенные при смерти Авенира (2 Цар. 3:31-36), включали в себя публичное оплакивание, раздирание одежд и ношение вретища. Состоялось торжественное шествие с самим царем во главе. У могилы поднялся великий плач, и царь произнес скорбную речь. В тот же день весь народ пришел, чтобы «предложить Давиду хлеба» (2 Цар. 3:35). Чрезвычайно выразителен отказ Давида от еды.

В Ветхом Завете после похорон могла совершаться поминальная трапеза, предна-

значенная для утешения членов семьи (Иер. 16:5-9; Ам. 6:4-7). Амос говорит о роскоши таких трапез и об игнорировании национального бедствия (Ам. 6:6). Иеремии Бог сказал о том, что Иудея не получит утешения (Иер. 16:5-9). Возможно, именно на неуместность подобных пиров намекает проповедник, когда утверждает, что лучше ходить в дом плача об умершем, нежели ходить в дом пира (Ек. 7:2).

В библейские времена оплакивание было высоким искусством. Для освоения профессии плакальщицы требовалось обучение (Иер. 9:20). Нередко составлялись и публиковались книги плачевных песен (2 Цар. 1:19-27; 3:33-34; 2 Пар. 35:25). Небезынтересно, что лишь две панихиды, посвященные отдельным людям, имеют светское содержание (2 Цар. 1:19-27; 3:33-34).

Библейские пророки обращались к этому траурному жанру, чтобы добиться большей реалистичности в своих предсказаниях о гибели. Они были настолько в них уверены, что заводили погребальные песнопения заранее (Иер. 9:9-11, 16-21; Иез. 19:1-14; Ам. 5:1-2). Амос предсказывает: при грядущем суде потребуются оплакивать столь многих, что на помощь профессиональным плакальщицам будут призваны обычные люди (Ам. 5:16-17). По временам пророк, наоборот, запрещает похоронные обряды. Иезекиилу было запрещено следовать этому обычаю после смерти его собственной жены (Иез. 24:16-19). Это было сделано для того, чтобы показать, что Бог не испытает сострадания, когда Иерусалим будет повержен.

Указания на то, что некоторые люди не получают надлежащего погребения, должны подчеркнуть серьезность их грехов. За свое роскошество и бессердечие по отношению к нищим труженикам царь Иоаким после смерти был выброшен далеко за ворота — подобно мертвому ослу (Иер. 22:19). Семь месяцев, необходимые для погребения Гога и Магога (Иез. 39:12), составляют разительный контраст с обычными безотлагательными похоронами. В издевку над погребальной трапезой их трупами будут питаться стервятники (Иез. 34:9). В Новом Завете даже появляется ангел, чтобы пригласить этих тварей на подобную «великую вечерю» (Отк. 19:17-18).

Иисус сравнивает некоторых из Своих слушателей с необщительными, неотзыв-

чивыми детьми, которые не принимают участия в погребальных торжествах (Мф. 11:17). Он останавливает погребальную процессию в Наине, прикоснувшись к одру. Этим Он показывает, что Его не может осквернить нечистота мертвого тела. Вернув матери ее сына, Он продемонстрировал, что Царство Божье ворвалось в историю человечества (Лк. 7:11-16). Изгоняя плакальщиц и музыкантов от умершей дочери Иаира, Христос предвосхищает день, когда больше не будет горя (Мф. 9:23-25).

Пол Фергюсон

См. также: ПОГРЕБЕНИЕ; СМЕРТЬ.

Литература: W. Coleman, *Today's Handbook of Bible Times and Customs*; R. de Vaux, *Ancient Israel*, vol. 1; P. King, *Amos, Hosea, Micah — An Archaeological Commentary*; M. Pope, *Ugarit in Retrospect*.

ПОХОТЬ, ВОЖДЕЛЕНИЕ, ЖЕЛАНИЕ (LUST)

Сильное стремление или желание, зачастую имеющее сексуальную природу. Хотя это слово встречается в Писании сравнительно редко (двадцать девять раз), все случаи его употребления связаны единым мотивом. Оно никогда не употребляется в положительном смысле; напротив, оно всегда содержит негативные оттенки, указывая главным образом на стремление либо к половой распущенности, либо к идолопоклонничеству. В светской литературе это слово обозначает всего лишь сильное желание и может получать как одобрительную, так и неодобрительную оценку. Греческое слово *epithymia* и еврейские слова *awâh* и *hâmad* сами по себе могут употребляться в нейтральном или положительном смысле (например, Мф. 13:17). В таких случаях в *New International Version* это слово не переводится как *lust* {«похоть»}. Тогда используются такие переводы, как «стремление», «желание» и тому подобное. В подобных случаях перевод определяется ближайшим контекстом слова. Итак, это слово в Писании, как оно переведено в *New International Version*, обозначает сильное устремление к чему-либо негативному или запретному. В самом деле, невозродившиеся подвластны своим обольстительным похотям и желаниям (Еф. 2:3; 4:22; Кол. 3:5; Тит. 2:12).

В Ветхом Завете это слово употребляется главным образом применительно к занятиям идолопоклонством, хотя по меньшей мере в двух случаях оно имеет и сексуальный смысл (Иов 31:1; Пр. 6:25). В обоих случаях

смысл контекста негативен и подразумевает суровое предостережение о неотвратимости Божьего суда над теми, кто поддается подобным необузданным, всепоглощающим устремлениям, порожденным нечестивыми страстями. В контексте идолопоклонничества слово *похоть* указывает на безудержное стремление Израиля уподобиться другим народам, поклоняющимся своим богам из дерева и металла. Язык Книги Иова особенно выразителен, когда речь идет о половой распущенности. Иов удерживается от того, чтобы «помышлять... о девице», так как знает, что участь от Бога «для нечестивого» — «гибель» и для делающего зло — «напасть» (Иов 31:1-3). В других местах Ветхого Завета значение этого слова недвусмысленно указывает на практику идолопоклонства, главным образом — на желание Израиля уподобиться окружающим его народам (ср. Ис. 57:5; Иер. 13:27; Иез. 6:9; 16:26; 20:24, 30; Наум 3:4).

В Чис. 15:39 Бог велит Моисею объявить сынам Израилевым, чтобы они на краях своих одежд носили кисти, напоминающие им о заповедях Господних. Это напоминание разъясняется от противного, через тот результат, который повлечет за собой отсутствие кистей, а именно, хождение «вслед сердца вашего и очей ваших, которые влекут вас к блудодейству».

Почти половина случаев употребления этого слова и производных от него относится к Книге Иезекииля. И каждый раз речь здесь идет об идолопоклонстве Израиля. Интересная иллюстрация подобных устремлений встречается в Иез. 23, где пророк Божий приводит притчу о двух блудных сестрах, Оголе (олицетворяющей собою Самарию) и Оголиве (олицетворяющей Иерусалим). В метафорическом описании речь идет о сексуальной похоти, но подразумевается духовное распутство Израиля, идолопоклонство. Точно так же, как блудная страсть Оголы и Оголивы обращается на военачальников неприятельских армий, похоти Иерусалима устремлены на вражескую религию. В этой притче Бог неоднократно предупреждает о том, что Оголу и Оголиву за их идолопоклонническую похоть ждет суд. И в самом деле, этот суд обрушился на Оголу (Самарию) в 722 г. до Р. Х., когда ее покорил Ассирия. Иерусалим (Оголива) пал в 586 г. до Р. Х.

В Новом Завете происходит смещение значения, и слово, обозначавшее главным образом идолопоклонство, подразумевает теперь почти исключительно половую распущенность. И хотя намек на идолопоклонство в нем все же по-прежнему присутствует, основным смыслом становится безудержное стремление к беспорядочным половым отношениям. Однако эта сексуальная распущенность связана не только с поступками, так как похоть зарождается сначала в уме — как намерение. Предостережение заключается в том, чтобы пресечь похоть, прежде чем она из мысли станет действием. Например, Иисус учит, что человек не должен даже смотреть на женщину с вождением (то есть желая вступить с ней в половые отношения), поскольку это то же самое, что физически совершить прелюбодеяние (Мф. 5:27-30); и то, и другое — грех.

В каждом из текстов, где Павел употребляет это слово, оно недвусмысленно выражает осуждение половой распущенности, как гомо- (Рим. 1:26-27), так и гетеросексуальной. Павел дает заповедь решительно пресекать всяческие необузданные желания, которые чаще всего проявляются в сексуальной сфере (ср. Кол. 3:5). Продолжая свои предостережения, Павел наставляет нас научиться властвовать над своим телом, освящать себя, а не предаваться нашим низменным инстинктам, которые характерны для тех, кто не познал Бога (ср. 1 Фес. 4:3-5).

Павел не одинок, когда говорит, что похотливая жизнь свойственна павшему человечеству. Петр считает так же и призывает своих читателей покончить с тем образом жизни, который они вели до того, как приняли Христа. Он указывает, что похоть служит признаком языческой жизни (1 Пет. 4:3). Далее, согласно Петру, похотливые желания (не обязательно именно сексуальные желания, но стремления человека к чему-либо, более сильные, чем его стремление к Богу) — это врожденные инстинкты, присущие греховной природе человека (2 Пет. 2:18).

Из трудов Иоанна очевидно, что наша похоть приходит не от Бога, а из этого мира. Тем не менее напоминает нам Иоанн, этот мир и его похоти переходящи, в то время как «исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин. 2:16-17). Здесь мы видим, что наши похоти прямо противоречат совершенной воле Божьей, поскольку они обыч-

но сбивают нас с толку, уводя прочь от Бога по пути нашего личного эгоизма.

Наши возжелания оказывают очень сильное влияние на наши поступки, если сразу же не спохватиться и не пресечь их. Мы должны помнить, что возникает похоть в наших умах и что сама по себе она не есть физическое действие. Она, однако, обладает мощным потенциалом для превращения в действия — и весьма опасные действия. Поэтому мы должны помнить наставление Павла из 2 Кор. 10:4-5: «Ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем всякое помышление в послушание Христу».

Дэниел Л. Эйкин

См. также: ПОЛОВАЯ РАСПУЩЕННОСТЬ; ГРЕХ.

ПОЧТЕНИЕ *см.* ЧЕСТЬ

ПОЩАДА *см.* СОСТРАДАНИЕ

ПОЭЗИЯ

(ПОЕТРУ)

Введение. Важность изучения библейской поэзии в значительной мере обусловлена тем, что многие тексты Библии написаны в поэтическом стиле. Большинству читателей при словах «библейская поэзия», вспомнятся, несомненно, так называемые поэтические книги Ветхого Завета (Книга Иова, Псалтирь, Книга Притчей, Книга Екклесиаста и Песнь песней). К сожалению, подобные расхожие представления нельзя назвать вполне точными — и, как минимум, по двум причинам.

Во-первых, книги, зачисленные в разряд «поэтических», не всегда целиком принадлежат к жанру библейской поэзии. Например, Книга Екклесиаста не всецело написана в стихотворной форме. Многие разделы книги представляют собой прозу. В Книге Иова прозаические куски образуют окаймление основного текста (ср. Иов 1; 42).

Во-вторых, выражение «поэтические книги» предполагает, что другие ветхозаветные книги не поэтичны. Это просто неверно. Ряд примеров наиболее возвышенной библейской поэзии можно встретить в таких несхожих текстах, как Исх. 15 и Вт. 32 — 33 в Пятикнижии, Суд. 5 и 2 Цар. 1 в исторических книгах, большинство глав Книги Исаии в пророках, не говоря уже о многих других. В самом деле, необходимо отметить, что пророческие книги по боль-

шей части поэтичны. Хотя между учеными существуют определенные разногласия по поводу конкретных текстов, от одной трети до половины Ветхого Завета написано в поэтическом стиле. Очевидно, коль скоро такая значительная доля Священного Писания имеет стихотворную форму, отличительные особенности последней следует тщательно изучать.

Еще одна причина, побуждающая изучать поэзию в Библии обусловлена тем исключительным воздействием, которая она оказывает на читателя. Хотя мы намерены развить этот тезис ниже, отметим, что во многих разновидностях дискурса поэзия особенно уместна благодаря своей экспрессивной способности передавать эмоциональное содержание. Так, поэтическая форма прекрасно подходит для выражения самых разнообразных чувств в плачах, в пророчествах о суде и в хвалебных песнях.

Определение. В литературоведческой мысли разработаны два основных подхода к проблеме дефиниции сущности поэзии. При первом подходе стараются свести вопрос к чисто субъективному аспекту и утверждают, что коль скоро текст «воспринимается» как поэтический и воздействует на читателя как таковой, тогда этот текст действительно поэтический. При втором подходе в тексте выявляют отличительные признаки, способные указать на его принадлежность к поэзии.

Подлинно поэтический текст должен оказывать поэтическое воздействие на читателя на эмотивном, аффективном уровне. Тем не менее существуют отличительные особенности поэзии, поддающиеся объективному описанию.

Ветхий Завет. Многим читателям, когда они задумываются о поэзии, на ум приходят распространенные характеристики поэзии, такие как рифмы, аллитерации и ассонансы. Но в ветхозаветной поэзии рифм нет, а примеры аллитераций и ассонансов в ней редки.

Зато в еврейской поэзии встречаются некоторые разновидности размеров, хотя и нет согласия по поводу того, как их конкретно анализировать. Например, одни специалисты предлагают учитывать крупные единицы ударения, слова, в то время как другие предпочитают слоги. Первый метод используется гораздо чаще, хотя всеми признана значительная степень произвольности такого анализа. Несмотря на эту

произвольность, в достаточном количестве текстов размер наличествует так явно, что его существование невозможно отрицать (например, в Быт. 49 преобладает размер 3:3).

Возможно, первой из двух наиболее характерных черт ветхозаветной поэзии является образность языка. Разумеется, как формальная проза, так и обыденная речь изобилуют примерами образных выражений. Тем не менее в поэзии частота и сложность фигур речи явственно возрастают.

Приступая к анализу текста, в котором могут встретиться фигуры речи, необходимо решить два вопроса. Первый сводится к тому, как узнать, является ли данный оборот фигурой речи? Другими словами, следует ли это выражение понимать в «буквальном» смысле (многие толкователи предпочитают говорить в «нормативном» или «прямом») либо «фигурально»? А второй вопрос касается правильного толкования фигуры, кося скоро она опознана в качестве таковой.

Было бы ошибкой предполагать, будто бы всегда можно без малейшей доли сомнений определить, является ли данное выражение фигуральным. И все-таки, несмотря на это ограничение, в подавляющем большинстве случаев можно прийти к уверенности относительно намерений автора. Главный вопрос, который читатель должен задавать себе при опознании фигуры, таков: «сводится ли смысл этого текста к *нормативному*?»

Имея дело с фигурой речи, читатель должен постараться выявить ее точное значение. Одно из самых больших заблуждений в этом вопросе — представление о том, будто бы фигуральное выражение не может быть истолковано с такой же точностью, как нефигуральное. Это распространенная ошибка. Фигуральные выражения могут быть истолкованы с той же точностью, что и нефигуральные. Разница заключается лишь в способности фигуры передавать содержание на эмотивном уровне в дополнение к когнитивному.

И наконец, как приступать к анализу фигур речи в библейском тексте? Некоторые фигуры сравнительно просты и легки для анализа. Например, большинство метафор и сравнений не вызывают серьезных трудностей. Другие виды фигур, например метонимии, значительно сложнее для анализа. К сожалению, многообразие стилисти-

ческих фигур не позволяет рассматривать здесь их разновидности.

Вторая отличительная особенность ветхозаветной поэзии, уникальная для поэзии древнего Ближнего Востока, — это параллелизм. В середине XIX века Роберт Лоут предложил формулировку параллелизма, которая в измененной форме признана и сегодня. Параллелизм по аналогии с геометрической параллельностью предполагает наличие двух (иногда и более) единиц текста, согласующихся между собой так, что смысл одной из них соотносится со смыслом другой (других) с помощью одного из нескольких специальных приемов.

Основным элементом параллелизма является словесная пара, то есть такие два слова (или более длинный их ряд), которые естественным образом сочетаются между собой в качестве синонимов, антонимов или распространений. Пары «день» и «ночь», «солнце» и «луна», «земля» и «мир» служат иллюстрацией этого понятия. В поэзии многое зависит от умения поэта подать такие словесные шаблоны с новой и неожиданной стороны.

Хотя словесные пары являются кирпичиками параллелизма, основной единицей выступает стихотворная строка. Обычно в библейском стихосложении используются две строки, образующие двустипшие (куплет). Реже встречаются три строки (трехстишие, триплет). Четыре строки называются четверостишие (катрен). В ветхозаветной поэтике строфы формируются очень редко, в отличие от традиционной поэзии.

В Ветхом Завете можно выделить несколько различных разновидностей или типов параллелизма, в каждом из которых имеет место различное семантическое соотношение между строками. Хотя это далеко не самый распространенный тип, «синонимический» параллелизм является одним из самых простых. При синонимическом параллелизме во второй строке пары повторяется первая.

Ошибкой было бы считать эти две строки синонимичными в строгом смысле слова, поскольку смысловые значения этих двух строк не в точности эквивалентны. Во второй строке по сравнению с первой несколько изменен взгляд на вещи, она дает читателю больше, нежели дало бы простое повторение или перефразировка первой строки. В качестве иллюстрации обратимся к перспективе предмета, рассматриваемого

при бинокулярном зрении. Если, глядя на этот предмет, закрыть один глаз, а затем открыть его и закрыть другой, картинки, которые видны в каждом случае, очень похожи. Тем не менее ощутимо и различие. Способность видеть двумя глазами, как и изложение в синонимичных строках, открывает уникальную перспективу и глубину восприятия, в ином случае недоступную.

Рассмотрим следующий пример:

Он взял на себя наши немощи,
И понес наши болезни (Ис. 53:4).

Вторая строка подчеркивает смысл первой с помощью поэтического повтора. В другом примере:

Небеса проповедуют славу
Божью,
И о делах рук Его вещает твердь
(Пс. 18:2),

мы также встречаемся с синонимией. Однако контекст данного двустийшия помогает нам увидеть, что «слава Божия» по существу приравнивается к «делу рук Его». Без контекста читатель мог бы и не подумать об этой связи, но поэт подводит читателя к такому выводу, искусно используя прием параллелизма.

Второй тип параллелизма называется «антитезисным». При антитезисном параллелизме две строки пары противопоставлены друг другу. Одна строка повторяет другую, но в отрицательной форме. Большинство примеров антитезисного параллелизма встречается в литературе о мудрости, где для желающего стать мудрым описываются путем противопоставления два пути, путь мудрости и путь безумия. Следующее двустийшие иллюстрирует эту разновидность параллелизма:

Кто любит наставление,
тот любит знание;
А кто ненавидит обличение,
тот невежда (Пр. 12:1).

Третий тип параллелизма, именуемый «синтетическим» (или «формальным») параллелизмом, представляет в нашей классификации разряд наиболее частотный и вызывающий наибольшие разногласия. При синтетическом параллелизме вторая строка имеет предпосылкой первую и развивает мысль начальной строки. Прежде чем мы продолжим обсуждение, весьма полезным может оказаться рассмотрение следующих примеров:

Еще нет слова на языке моем, —
Ты, Господи, уже знаешь его
совершенно (Пс. 138:4).

Пою Господу,
ибо Он высоко превознесся;
Коня и всадника его
ввергнул в море (Исх. 15:1).

Кое-кто доказывает, что параллелизм этого типа вообще не является параллелизмом, поскольку вторая строка обычно так сильно отличается от первой, что значение всего двустийшия больше ассоциируется с прозой, нежели с поэзией. Тем не менее симметрия входящих в пару строк, фигуративность выражения и встречающийся иногда стихотворный размер убедительно показывают, что синтетический параллелизм является в таких случаях вполне законным толкованием.

Синонимический, антитезисный и синтетический типы параллелизма представляют основные его разновидности, однако встречается и несколько дополнительных типов параллелизма. Мы упомянем только два. В случае эмблематического (символического) параллелизма одна из строк представляет собой поэтическую посылку, а другая иллюстрирует ее с помощью сравнения. Широко известен следующий пример:

Как лань жаждет к потокам воды,
Так жаждет душа моя к Тебе,
Боже (Пс. 41:2).

Еще один тип параллелизма — это хиастический параллелизм, или хиазм, когда вторая строка повторяет первую с инверсией, то есть с изменением порядка слов, действительного залога на страдательный и тому подобное, как в нижеследующем примере:

Ефрем не будет завидовать Иуде,
И Иуда не будет притеснять
Ефрема (Ис. 11:13).

Новый Завет. В Новом Завете нет значительных по длине разделов текста, которые можно было бы расценивать как поэтические в том же самом смысле, что и в Ветхом Завете. Тем не менее в нем есть несколько коротких текстов, которые обычно считаются поэтическими. Кенотический текст Флп. 2:6-11 служит превосходным примером. Еще один — 1 Тим. 3:16. Выборочное сравнение ряда современных переводов Нового Завета указывает на разногласия по поводу того, какие тексты действительно следует считать поэтическими. И, несколь-

ко в ином ключе, Павел, вспоминая некоторых «ваших [греческих] стихотворцев», говорит: «Мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17:28).

Заключение. И наконец, мы должны задаться вопросом: «Почему Библия написана в поэтическом стиле?» Хотя конкретно библейского ответа на этот вопрос нет, можно предложить ряд разумных объяснений. Чрезвычайное значение имеет присущая поэзии эмоциональность. И хотя необходимо признать, что проза тоже не лишена эмоционального содержания, поэзия выражает чувства с особенной полнотой. В пророчествах суда читатель ощущает ярость Божиего гнева, они выразительно передают оттенки всех настроений Бога, от уговоров до сарказма. В любовной поэзии, такой как Книга Песнь песней, любовники способны выразить глубину тех чувств, которые они испытывают друг к другу. Поэтическая форма одинаково успешно служит псалмепевцу в жанрах плача, молитвы и благодарения. И в жалобах на запаздывание Божиего спасения, и в гимнах, превозносящих величественные и спасительные деяния Господни, поэзия доносит до нас глубочайшие чувства священнописателя.

Вторым обоснованием для поэтической формы выступает запоминаемость стихов. Стихи глубже запечатлеваются в памяти слушателя и вспоминаются гораздо легче, чем аналогичный прозаический текст. Неслучайно действенность поэзии связана со способностью слушателей в точности вспомнить, о чем говорится в тексте. Например, в случае литературы о мудрости, пословицу (притчу) требуется запоминать дословно. Проповеди пророков, чтобы достичь своей цели, тоже требуют от слушателей запоминания (и применения в жизни).

И наконец, следует отметить, что поэзия по своей природе эстетична, особенно если учесть интенсивное использование в ней образной речи. И опять же, это не значит, что проза не эстетична. В самом деле, современные исследования повествовательных стратегий, например, выявляют значительное их внимание к стилю. Концентрация многозначных, изощренных фигур речи, в том числе параллелизмов, свидетельствует, что для поэзии чрезвычайно важно не только то, что передается, но и то, каким образом это выражено.

Эстетика поэзии особенно уместна в Слове Божиим, ведь Господь — это Творец,

Который ценит прекрасное. Само творение указывает на творческую и эстетическую природу Бога. Тем естественней, что Его Слову присущи те же качества.

Джордж Л. Клейн

Литература: R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*; E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible*; G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*; G. L. Klein, ed., *Reclaiming the Prophetic Mantle*; N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*; L. Ryken, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*; L. Ryken and T. Longman III, *A Complete Literary Guide to the Bible*.

ПРАВДА, СПРАВЕДЛИВОСТЬ

(JUSTICE)

Евр. *šedeq, mišpāt*; греч. *dikaiōsynē*

Бог, праведный Судия. Праведность присуща самой природе Бога (Ис. 40:14). Он беспристрастно вознаграждает доброе и не пропускает ничьи грехи (Пс. 32:4; 36:6, 28; 96:2; 98:4). Земным судьям в их суде следует вспоминать про Бога. Он неподкупен (Вт. 10:17) и не творит никакой неправды (Быт. 18:25; 2 Пар. 19:7).

В то же самое время, Бог редко вершит Свой праведный суд немедленно. Мир не выглядит справедливым, пока в нем так много зла, поэтому угнетенные умоляют Бога вступить за них (Пс. 7:10; Пр. 29:26). Их молитвы могут даже принимать форму жалобы (Авв. 1:2-4), хотя люди не должны сомневаться в сущностной праведности Бога (Иов 40:3; Мал. 2:17). То, что в будущем Бог решительно вмешается, является упованием Библии.

Эта философская проблема теодицеи лежит в основе истории Иова. С одной стороны, выдвигается ложное предположение друзей Иова, что его бедствия, должно быть, соответствуют его преступлениям (Иов 8:3-7): Иов же, со своей стороны, заявляет, что стал жертвой несправедливости, и требует от Бога исправить положение дел (Иов 19:7; 27:2; 29:14; 34:5-6).

Праведность Бога подтверждается в Новом Завете (1 Ин. 1:9; Рим. 3:5-6; 9:14; Отк. 16:5-7; 19:11). Поскольку Бог праведен, Он никогда не проявляет пристрастности и лицеприятия (Мф. 5:45; Деян. 10:34-35; 1 Пет. 1:17; Рим. 2:6, 11; Еф. 6:9).

Человеческая справедливость основана на Божием Законе. Справедливый закон — это такой закон, в котором отражается Божья мораль (Быт. 9:5-6; Вт. 1:17), а не просто человеческое разумение (Авв. 1:7). В соответствии с заветом горы Синай судьи должны охранять закон Моисеев, оп-

равдывая невиновных и осуждая виновных. Нарушением справедливости был бы приговор, который противоречит закону или не согласуется с установленными фактами (Исх. 23:1-9; Вт. 25:1-3).

В тех культурах, где приговор выносят не присяжные, а судьи, ложные обвинения, взяточничество и лицеpretиятие — весьма распространенные отступления от правосудия (Вт. 16:18-20; 1 Цар. 8:3; Пр. 17:23; 19:28; Ис. 5:23; Иер. 5:28; Иез. 22:29; Ам. 2:6-7; Зах. 7:9-10). Слишком часто их жертвами оказываются обездоленные и среди них — сироты, вдовы и пришельцы (Вт. 27:19; Цар. 81). Праведный судья не должен быть лицеpretиятен ни по отношению к богатому (Вт. 1:17), ни по отношению к нищему (Лев. 19:15); он всегда должен судить по правде.

При монархии царь является высшей инстанцией правосудия (2 Цар. 8:15; 15:3-4; 3 Цар. 10:9; Пр. 20:8). Цари остерегаются допускать несправедливость (Пр. 16:10; Иер. 21:12; 22:2-3; Мих. 3:1-3, 9-11). Мудрость Соломона сделала его справедливым царем (3 Цар. 3:11-12, 28; 2 Пар. 9:8).

В то же самое время справедливость не является добродетелью только судей и царей; весь Израиль должен «ходить путем Господним, творя правду и суд» (Быт. 18:19; Пс. 105:3; Пр. 21:15; Ис. 1:17; 59:8). Соблюдение в жизни правды более важно, чем религиозные обряды (Пр. 21:3; Мих. 6:8; ср. Мф. 23:23). Справедливость должна выражаться в честности, даже в таких приземленных делах, как торговля (Лев. 19:35-36; Ос. 12:7).

В Новом Завете любовь к справедливости является добродетелью (2 Кор. 7:11; Флп. 4:8), однако христианам не следует брать дело восстановления справедливости в свои руки (1 Фес. 4:6). Иногда лучше смириться с несправедливостью, нежели бросать тень на благовестие, сужая с братом в суде (1 Кор. 6:7-8).

Божья справедливость и оправдание нечестивых. Благая Весть обещает избавление от праведного Божиего гнева на грех (Рим. 1:32). Земные судьи неправедно судили и казнили Спасителя (Ис. 53:8; Ин. 7:24; Деян. 3:14). Однако в глазах Бога смерть Иисуса соответствовала Божьей правде (Рим. 3:26). Точно так же Бог остается праведным Судией, когда оправдывает грешников, уверовавших в Христа (Лк. 18:14; Гал. 3:11-13).

Справедливость и Царство Божие. В Ветхом Завете предвосхищается время, когда Бог установит абсолютную справедливость во всем творении (Пс. 97:9; Ек. 3:16; Ис. 28:5-6; 29:19-21). В Новом Завете акцент делается на приближении последнего суда, когда все люди будут судимы по делам своим (Рим. 2:5; 3:5-6; Отк. 20:13).

Семьдесят первый псалом — это молитва о царе, который защитил бы обездоленных, псалом, который помимо Соломона предвидит также идеального праведного царя (Пс. 71). В Ветхом Завете и далее предсказывается, что Мессия будет вершить справедливость от имени Бога (Ис. 9:7; 11:3-4; 16:4-5; 28:17). В Новом Завете Иисус уже во время земного служения начинает устанавливать справедливость Отца (Мф. 12:18-21; Ин. 5:28-30), однако лишь в будущем Он исполнит Божью волю для всех (Деян. 17:31; Отк. 19:11).

Гэри Стивен Шогрэн

См. также: ОПРАВДАНИЕ; ПРАВЕДНОСТЬ; ИСТИНА.

Литература: F. Büschel and V. Hertrich, *TDNT*, 3:921-54; R. D. Culver, *TWOT*, 2:948-49; C. Hodge, *Systematic Theology*, 1:416-27; G. Quell and G. Schrenk, *TDNT*, 2:174-225.

ПРАВЕДНОСТЬ (RIGHTEOUSNESS)

Бог Отец праведен; Его Сын Иисус Христос — Праведник. Отец через Сына и через Духа дает дар праведности покающимся грешникам для спасения; эти уверовавшие грешники провозглашаются Отцом праведными через Сына; делаются праведными через действующего в них Святого Духа; и станут полностью праведными в грядущем веке. Они пребывают и будут праведными, потому что находятся во взаимоотношениях завета с живым Богом, Который есть Бог всякой благодати и милосердия, и Который доведет до завершения то, что начал делать в них, провозгласив их оправдание во имя Христа.

Существительное «праведность/справедливость» (греческое *dikaioisune*) имеет в Новом Завете смыслы, происходящие из двух источников. Главным из них является ветхозаветное иудейское мировоззрение и в особенности понятия, выражающиеся словами с корнем *sdq* и относящиеся к сфере Божьей благодати, взаимоотношений завета с Его народом и соответствующего поведения каждого участника завета (Яхве и Израиля) в рамках этих взаимоотношений. Второй источник — обыденное словоупот-

ребление в разговорном греческом языке новозаветного периода, где значение этого слова связано с жизнью, подчиняющейся общепринятым нормам или закону, то есть честной, законопослушной и тому подобное. Такое же значение — в аспекте исполнения воли Божьей — встречается, конечно, и в Ветхом Завете.

Когда мы переводим греческие слова с корнем *dikai-* на английский, мы используем два лексических ряда, основанных на разных корнях, *just* и *right*. Так мы получаем слова *just* («справедливый» и так далее), *justice* («справедливость»), *justify* («оправдывать») и *right* («правота»), *righteousness* («праведность»), староанглийское *rightwise* («праведно»). Использование двух рядов английских слов для одного ряда греческих слов иногда порождает трудности для изучающих Библию — особенно в тех случаях, когда глагол *to justify* («оправдывать»), описывающий Божьи слова и действия, употребляется вместе с существительным *righteousness* («праведность»), указывающим на результат этих действий.

Евангелия. Для должного понимания учений как Иоанна Крестителя, так и Иисуса Христа о праведности следует иметь в виду две идеи, характеризующиеся своей большой значимостью для Ветхого Завета. Во-первых, Яхве-Элохим, Господь Бог, праведен, так как говорит и действует в согласии с чистой Своей святой сущности; далее, то, что Он говорит и делает для Израиля, согласуется с заветом, заключенным между Ним и этим народом (см. Пс. 21:32; 39:11; 50:16; 70:15-24; Ам. 5:21-24). Михей усматривает праведность Бога в Его верности, выражающейся в том, что Он хранит завет и действует согласно нему, при этом и спасая Израиль от его врагов, и оправдывая покаявшихся.

Во-вторых, люди Божьего завета призваны жить праведно, то есть соблюдать требования завета и исполнять волю Божью (см. Пс. 1:4-6; 10:7; 71:2; Ис. 1:16-17). Обретая благодаря взаимоотношениям завета дар Божьего спасения, они должны вести себя как народ святого Господа. Осия, пророк любви Божьей, объединяет праведность с милосердием, благостью и правосудием (Ос. 2:19; 10:12).

Иоанн Креститель призывает к покаянию и праведному поведению, такому, которое угодно Богу (Лк. 3:7-9). Далее, именно из-за требований праведности — как исполне-

ния воли Божьей — он, в сущности, и согласился крестить Иисуса (Мф. 3:15). Сходным образом, Иисус отождествляет праведность с исполнением воли Божьей, выраженной в законе Моисеевом (Мф. 13:17; 23:29; 27:4, 19, 24), и с усвоением Его учения о требованиях для входящих в Царство Небесное (Мф. 5:17-20). Однако такое отношение к Его учению подразумевает, что Он — Мессия, что в Нем исполняются закон и пророки, а то, что Он провозглашает — это нравственные императивы Царства Божьего, относящиеся к человеческой жизни в ее полноте, то есть к ее явным и неявным сторонам, известным Богу. Далее, Иисус все-таки допускает, что следование правилам книжников и фарисеев представляет собою своего рода (в низшем смысле) праведную жизнь, но противопоставляет этому истинную праведность, которую Он проявляет, провозглашает, и взыскует (Лк. 5:30-32; 15:7; 18:9) в учениках Царства. Итак, в фундаментальном смысле, в четырех евангелиях праведность как характеристика образа жизни тесно связана с приближением Царства Божьего и соучастием в нем, и возможна лишь благодаря тому, что Бог пришел к Своему народу как его Искупитель.

Евангелие от Матфея указывает, что миссия Иисуса с самого начала заключалась в том, чтобы исполнить Божью правду (Мф. 3:15). Она осуществляется в Его словах и служении, так что Божье Царство и спасение — в Нем и приходят через Него. Это сопровождается праведностью в новом завете, проявляющейся в правильных мыслях, чувствах, словах и поступках со стороны учеников Царства, делающих то, что угодно Богу, и то, что Он велит. Это нравственное содержание явствует из подробного описания Нагорной беседы (Мф. 5 — 7), где Иисус говорит о воле Божьей, противопоставляя ее традиционному законничеству. И все же то, что Иисус провозглашает и описывает, ни в коем случае не есть самооправдание, поскольку сравнивается с рекой воды жизни, сосредоточенной на подчинении Богу, поклонении Ему, искании Его и исповедании Иисуса в качестве Мессии (см. в особенности Мф. 5:17-42).

В Евангелии от Луки мы видим, что Захария и Елисавета, Симеон и Иосиф из Аримафеи названы праведными (Лк. 1:6; 2:25; 23:50), поскольку в них воплощалась подлинная религиозность, соответствующая

требованиям Ветхого Завета. Они уповают на Бога и послушны Ему. Далее, Сам Иисус, как раб Яхве, праведен и беспорочен (Лк. 21:47), что признал даже сотник при распятии. Праведность Царства Божьего проявляется в делах и переворачивает нормы стандартного общественного устройства (Лк. 3:11, 14; 6:20-26). В последний день именно тех, кто был истинно праведен в смысле исполнения воли Божьей, объявят праведниками (Лк. 14:14).

В Евангелии от Иоанна Бог праведен (Ин. 17:25), а Святой Дух, Утешитель, в связи с Праведностью приобретает особую роль (Ин. 16:8, 10). Уникальная задача этого Духа, приходящего в мир во имя Мессии Иисуса — возвестить миру и обличить мир о «правде». Дух оправдывает Иисуса в качестве Праведника, Которого Отец воскресил из мертвых и вознес на небо, а также разъясняет, какую праведность в жизни Бог требует и, по благодати Своей, дарует.

Послания Павла. В том факте, что существительное *dikaionē* («праведность»), прилагательное *dikaioi* («праведный») и глагол *dikaioō* («оправдывать», или объявлять праведником и считать праведником) встречаются свыше ста раз, и в том, как они используются, отражается значительное развитие по сравнению с ветхозаветным словоупотреблением *sdq*. Бог праведен, коль скоро действует в соответствии с условиями установленного Им завета. Праведность — это верность Бога в качестве Господа завета. Бог действует праведно, когда совершает спасительные деяния для Своего народа, и для его избавления побуждает его восстановить правильные взаимоотношения с Собою (см. в особенности Ис. 51; 61). Синонимичность праведности и спасения видна из следующего стиха: «Я приблизил правду Мою, она не далеко, и спасение Мое не замедлит; и дам Сиону спасение, Израиль славу Мою» (Ис. 46:13).

Итак, народ Божий праведен, когда находится с Богом в правильных взаимоотношениях, когда радуется спасению Божьему; Бог, как Судия земли, считает Свой народ праведным, когда тот пребывает именно таким и поступает именно так, как от него потребовал Бог в Своем завете. Поэтому можно сказать, что концепция праведности у Павла больше относится к сфере сотериологии, нежели богословия нравственности, хотя мотивы нравственности в ней встречаются.

По Павлу, праведность Бога — это спасительное действие Бога в жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа, Его Сына, и через них. Эти деяния прямо соотносятся со спасительными деяниями Бога в Ветхом Завете. Признание уникального спасительного деяния Бога на Голгофе благодаря вере в личность Иисуса Христа — вот то, что Бог предопределил быть средством для грешников (неправедных и непокорных), чтобы им оправдаться перед Богом Отцом и получить прощение грехов. Бог, как Судия, оправдывает верующих грешников, объявляя их праведными в Иисусе Христе и через Него; затем Он, укрепляя этих грешников, ждет, что они станут праведными в словах и делах. Вера действует любовью.

Праведность, о которой говорит Павел, особенно в Посланиях к галатам и к римлянам, резко отличается от праведности, основанной на исполнении человеком Закона в качестве участника завета с Богом. Это «праведность от веры» и «праведность от Бога» (Рим. 10:6; Флп. 3:9), являющаяся, несомненно, даром Божьим. С человеческой точки зрения, Бог взыскует с тех, кем воспринята Благая Весть, веру «в Сына Божья, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:20). Дар Божий тем, кто верует — это праведность, которая существует и может быть дарована исключительно благодаря жертвенной смерти Христа за грешников и благодаря Его воскресению из мертвых в качестве оправданного Господа для всех.

Итак, Бог, как праведный Судия, оправдывает — восстанавливает правильность их взаимоотношений с Собою в новом завете благодати — тех, кто уверовал в Благую Весть от Отца о Его Сыне, Господе Иисусе Христе. И Он оправдывает евреев и эллинов наравне, в точности на одном и том же основании, одной только верою, а не делами, и не делает каких бы то ни было различий между народом Ветхого Завета и язычниками. Сам Авраам, говорит Павел, был оправдан одной только верою (Быт. 12:3; 15:6; 18:8; Рим. 4:3; Гал. 3:8). По сути, Павел исповедует, что способность благой вести быть словом спасения и для евреев, и для эллинов наравне основана на раскрытии в ней правды Бога — Бога Отца, действующего праведно ради Своего Сына (Рим. 1:16-17).

Дар тех правильных взаимоотношений с Отцом через Сына в Духе, которые и есть

оправдание, состоит в создании для верующих правильных взаимоотношений как с Богом, так и с другими верующими, требующих, чтобы они посвятили себя праведности в смысле послушания Христу (Рим. 6:12-14; ср. 2 Кор. 6:7, 14; 9:10; Еф. 4:24; Флп. 1:11). Хотя они никогда не смогли бы стать праведными перед Богом благодаря лишь собственным усилиям привести свою жизнь в соответствие с Его волей, они должны из благодарности и любви служить Ему, потому что Он дал им дар спасения через благодать Господа Иисуса Христа. Он провозгласил их праведность, Он примирил их с Собою и прекратил их отчуждение, и Он превратил их взаимоотношения с Собою во взаимоотношения дружбы. Следовательно, поскольку Бог сделал их Своими и дал им Свою праведность, их обязанностью и привилегией является праведность в поведении. И Бог обещает, что в последний день и на всю жизнь в грядущем веке Он окончательно сделает их подлинно и действительно праведными во всем, что они собой представляют, чем станут и что делают.

Слово *эсхатологический* часто употребляется в связи с этим даром праведности. Причина заключается в следующем. Лишь в предвосхищение того, что Бог совершит ради Своего Сына Иисуса Христа в последний день, объявляет Он виновных грешников праведными уже сейчас, в наш злой век. В последнее время всем откроется праведность Бога Отца и все исповедуют, что Иисус Христос — Господь. Те, кто уверовал, сделаются и останутся праведными в своих телах, воскресших во славу. Ныне, пока новый век не наступил, через благовествование и через исповедание Святого Духа то, чего еще нет (полнота праведности в грядущем веке), фактически сделано доступным благодаря воле и возвещению Отца, благодаря посредничеству Господа Иисуса Христа и присутствию и действию Святого Духа. Уже имеет место установление правильных взаимоотношений с Богом через благовествование, однако еще нет обретения полноты праведности как переданного дара. Ныне верующие получили лишь начатки того, что ждет их в грядущем веке.

Ошибкой было бы, однако, думать, будто бы Павел не употребляет слово *праведность* в его более привычном значении добродетели. Фактически, он это делает. В частности, в 1 Тимофею и 2 Тимофею он ставит преуспевать в «правде» (1 Тим.

6:11), так как это правильные побуждения для человека Божьего народа; и он считает богодухновенное Писание полезным для наставления в праведности (2 Тим. 3:16). Далее, в качестве награды за свои усилия ради Царства Божьего он надеется получить «венец правды» (2 Тим. 4:8).

Другие книги Нового Завета. Представления о праведности, как практическом исполнении и осуществлении воли Бога, можно встретить вне Евангелия в различных местах. В стихе Деян. 10:35 говорится о боящемся Бога и поступающем по правде. В Евр. 12:11 мы читаем про мирный плод праведности {в западной библистике считается, что Послание к евреям написано не Павлом}. Согласно Первому посланию Петра, христиане должны избавиться от грехов и жить для правды (1 Пет. 2:24), и быть готовы пострадать за правду (1 Пет. 3:14). В Первом послании Иоанна сказано, что поступать по правде, следуя за Иисусом Христом, Праведником, Который пришел во плоти и снова придет в славу, — то, в чем состоит вся суть христианства (1 Ин. 2:29). Верующие, праведные в своих словах и делах, свидетельствуют о своем праведном Господе, и выявляют обман лжеучителей (1 Ин. 3:7-10).

Самое известное из не принадлежащих к писаниям Павла место о праведности — это Иак. 2:14-26. Здесь может показаться — по крайней мере, на первый взгляд — что Иаков не согласен с Павлом. Однако истина заключается в том, что они имеют разные отправные точки и обращаются к ситуациям, различающимся в своем миссионерском и пастырском аспекте.

Вера без дел названа Иаковом мертвой верой, а про Авраама сказано, что он оправдался делами, так как готов был принести в жертву своего возлюбленного сына. Для Иакова совершенство веры выражается в конкретных делах, и именно такая совершенная вера Авраама, указывает Иаков, и вменилась ему в праведность (Быт. 15:6; Иак. 2:23). Итак, согласно Иакову, правильные взаимоотношения человека с Богом устанавливаются через веру, выражающуюся в делах. Точки зрения Иакова и Павла можно согласовать между собой, если вспомнить, что сам Павел говорил о «вере, действующей любовью» (Гал. 5:6; ср. Иак. 2:1, 8).

Интер Тун

См. также: ЭТИКА; БОГ; ПРАВДА; БЛАГОЧЕСТИЕ.

Лумепамура: B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*; J. Reumann, et al., *Righteousness in the New Testament*; P. Stulmacher, *Reconciliation, Law and Righteousness*; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*.

ПРАВИЛЬНОЕ см. СПРАВЕДЛИВОЕ

ПРАВИТЕЛЬСТВО, АДМИНИСТРАЦИЯ, УПРАВЛЕНИЕ

(GOVERNMENT)

Управление жизнью в организованном обществе, а также корпус чиновников, осуществляющих этот процесс. На ранних стадиях своей истории люди обнаружили, что общество, в котором «каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 21:25), пребывает в состоянии нестабильности, дезорганизованности, что нередко чревато опасностью, поскольку эгоистичные интересы и непросвещенность берут верх над заботой о других гражданах.

Соответственно, возникло то, что называется «теорией общественного договора». Это означает, что люди договорились жить вместе в качестве свободных граждан и вести себя таким образом, чтобы при этом не нарушать интересы друг друга. В результате выработанные с течением времени правила поведения стали общепризнанными механизмами обеспечения общественного блага. Некоторые из таких древнейших социальных установлений были обнаружены археологами в Месопотамии, они содержат правила, регулирующие имущественные права, возмещение ущерба и тому подобное.

Самые древние из известных городов-государств находятся в Месопотамии, некоторые из них возникли не позже, чем за 4500 лет до Р. Х. Один из них, Эриду, является древнейшим примером оседлых поселений, обнаруженных к настоящему времени в Ираке, это поселение датируется 4000 г. до Р. Х. Тысячелетием позже шумеры, высокоцивилизованный народ неизвестного происхождения, утверждали, что история началась, когда «царствование опустилось с небес» на город Эриду. Когда шумеры вторглись на территорию Ирака, они обнаружили, что здесь уже существует слабоорганизованная система из групп деревень и маленьких городов, — система, которую они стали развивать и укреплять. Агрессивные и суеверные шумеры разработали хитроумные установления для гражданской жизни и продолжили закладку фундамента современного знания. Они ве-

рили, что в дополнение к власти царя боги ниспослали на землю набор гражданских законов, регулирующих всевозможные социальные ситуации.

При шумерах такие поселения, как Эриду, Ур и Лагаш, стали городами-государствами, каждое из которых сохраняло независимость от других и состояло из собственных поселения и прилегающих к нему пастбищных и пахотных земель. Иногда эти города-государства налаживали социальное сотрудничество, но чаще они пытались подчинить себе соседей, и именно из-за такой угрозы вражеского вторжения установилась традиция, что царь (*lugal*) одновременно являлся главой вооруженных сил города. Хотя со временем этот пост стал наследственным, главной задачей царя была оборона города-государства, а не управление им. Со временем подобная организация города-государства стала типичной и для других регионов древнего Ближнего Востока.

Самым примечательным зданием в городе был главный храм, служивший культовым центром, а также складом, где жрецы хранили запасы продовольствия и утварь, необходимую в храмовом хозяйстве. Несмотря на широко распространенное в обществе влияние жрецов, гражданская власть находилась под контролем правителя (*ensi*), который, естественно, время от времени вступал в конфликт с храмовыми жрецами. Когда требовалось принять важное решение, *ensi* в рамках стандартной административной процедуры приписывал свободных граждан к одной из двух категорий. К первой категории принадлежали старейшины общества, образующие, так сказать, «верхнюю палату», в то время как во вторую категорию или в «нижнюю палату» входили молодые люди, собиравшиеся для защиты города при угрозе нападения со стороны соседей, либо сами осуществлявшие агрессивные действия против потенциального противника. Такая сложная «двухпалатная» структура, обеспечивавшая общественный контроль, а также систему сдерживаний и противовесов, необходимую для функционирования власти, пережила тысячелетия и процветает в современных демократиях.

Законность и справедливость в общественной жизни были первостепенной заботой для шумеров, а позднее и для месопотамцев, поскольку они верили, что от соблюдения этих принципов зависит жизне-

способность государства. Законами ведали гражданский правитель и его заместители; многочисленные таблички, найденные при раскопках в слоях, датируемых 2500 г. до Р. Х. и более поздних, показывают, какой объем работ они выполняли. Тяжбы разбирали суд из трех судей, обычно жрецов, которые учитывали как письменные, так и устные показания, причем последние давали под присягой.

Судебные решения были обязательными для исполнения, однако при выявлении новых существенных обстоятельств подлежали пересмотру. Если дело оказывалось незначительным, судьи могли приказом истцу и ответчику решить его в ходе рукопашного судебного поединка. Победителем в схватке выходил тот, кто первым срывал с противника пояс. Нравственные качества Божьего Борца описаны в Ис. 11:5, где Он препоясан правдой и истиной.

Пока шумеры формировали свои города-государства, в сирийской Эбле процветало другое мощное государственное образование такого же типа. На вершине своего расцвета, около 2300 г. до Р. Х., это был оживленный торговый центр, где производили ткани, изделия из металла, полудрагоценных камней и керамики, а также разводили скот и выращивали зерно. Это государство вело торговлю с месопотамцами, египтянами, сирийцами и палестинцами и в пору расцвета было одним из сильнейших среди подобных образований на Ближнем Востоке.

Раскопки на этом месте (Тель-Мардих) показали, что управляли Эблой и ее владениями царь и члены его семьи. В верхней части города располагалось четыре административных центра: царский дворец, из которого, без сомнения, координировали действия остальных учреждений; городской дворец, где, очевидно, занимались гражданскими делами; конюшни, управитель которых регулировал импорт и экспорт товаров; и дворец работ, где, вероятно, нанимали работников и распоряжались работами.

В двух первых дворцах десять чиновников имели до шести помощников, а в двух других под началом восьмидесяти чиновников состояло около сотни служащих рангом ниже. Четыре района застройки в нижней части Эблы находились в ведении главного инспектора, и еще порядка десяти — двадцати чиновников пользовались услуга-

ми помощников, числом от тридцати до сотни, в зависимости от состояния хозяйства Эблы. Из уцелевших табличек явствует, что при населении, оцениваемом в 250 000 человек, Эблой управляли приблизительно 6 000 административных служащих. Огромная цифра для царства, относящегося к третьему тысячелетию до Р. Х., сопоставимая только со сложностью современных государственных структур.

Правитель Эблы считался хозяином этого огромного города вместе с прилегающими к нему полями и виноградниками, — их обрабатывали арендаторы. Небезынтересно, что царь носил шумерский титул *en* или сирийский титул *malik*, причем последний сходен с еврейским *melek* («царь»). Сыновья царя помогали ему управлять этим огромным городом-государством — в некоторых табличках указывается, что старший царевич занимался внутренними делами, а младший ведал внешними сношениями. Государственные чиновники рангом ниже царской семьи назывались *lugal* или *diku*, последний термин означает «судья». Нам не слишком много известно о других аспектах государственной жизни, поскольку попытки перевода с чрезвычайно сложного языка наталкиваются на непреодолимые трудности.

Дополнить картину удалось благодаря раскопкам в Мари — городе XIX в. до Р. Х. на берегу Евфрата. Там было обнаружено свыше 20 000 табличек, затрагивающих религиозные, административные, правовые, экономические и другие вопросы. Как и в случае с Эблой, структура управления этим большим аморитским городом-государством была сложной и высокоорганизованной, вплоть до того, что некоторые важные посты занимали женщины. По-видимому, население в Мари было менее однородным, чем в Эбле, и состояло из полукочевых племен и оседлых аккадцев.

Ситуация усугублялась еще и тем, что кочевники были родственны йаминитам — народу, прозванному «сыны юга». Рассеянные на обширных территориях Месопотамии и части Сирии, они разводили крупный и мелкий скот и обрабатывали землю. Чтобы успешно заниматься скотоводством, этим племенам приходилось подыскивать пастбища в степной зоне, а потом возвращаться на зимние стоянки. Они всячески сопротивлялись попыткам управлять ими из столицы, предпочитая более привычную

для кочевников систему племенных вождей. Эти главы родов занимались такими вопросами, как местные конфликты, союзы и торговля, а когда центральные власти созывали их для консультаций, выступали в качестве представителей своих племен. Уследить за их передвижениями было обычно трудно, и еще труднее — взывать с них налоги. Вероятно, они имели собственного «царя» или «царей», но то были скорее военные предводители как у шумеров, нежели собственно цари городов-государств.

В Мари происходило заключение договорных соглашений (заветов), однако в отличие от хеттских договоров они по большей части сводились к символическим обрядам и не сопровождалась ратификацией письменных обязательств. В царстве Мари существовала своя каста судей, которые не просто принимали юридические решения на основании свидетельств, а приближались по статусу к наместнику провинции. Соплеменники, по-видимому, высоко чтили судью, и он в таком качестве был правомочен вести от имени своего народа переговоры с центральной властью.

В архивах Мари особенно интересны договоры, касающиеся усыновления, так как они подразумевают передачу собственности. Закон запрещал продажу наследуемой собственности и оговаривал, что таковая может передаваться только законным путем в случае смерти ее владельца. Однако за соответствующую плату «усыновлен» мог быть и посторонний человек, и к этому прибегали, чтобы обойти закон. В некоторых договорах об усыновлении оговаривается, что первенец получает двойную долю наследства, причитающегося членом семьи (ср. Быт. 15:2; Вт. 21:15-17). В других правовых вопросах, таких как царская перепись для составления списков, обряды ритуального очищения и уложение о наказаниях, терминология повторяет терминологию Исх. 30:13-14.

Выдающиеся шумерские правители, отождествляя себя с законом и справедливостью, пытались бороться с коррупцией среди администрации своих городов-государств. Древнейшими государственными реформаторами были цари Урукагина (ок. 2350 г. до Р. Х.) и Ур-Намму (ок. 2070 г. до Р. Х.), составившие установления, фрагменты которых дошли до нас. Однако самым знаменитым царем-законодателем древности был Хаммурапи из Вавилона (ок.

1792 — 1750 г. до Р. Х.). Этот выдающийся правитель, военачальник и законодатель проявлял замечательную заботу о благополучии своих подданных и зачастую самолично разбирал жалобы на коррумпированность своей администрации. Чиновники, ответственные за управление, хотя таковые и существовали, в сохранившейся дипломатической переписке упоминаются редко. Главным вкладом Хаммурапи в социальную жизнь было составление так называемого кодекса законов Хаммурапи — сборника постановлений, регулирующих гражданские, уголовные, административные и другие вопросы. Частично он основывался на более ранних шумерских источниках, однако значительно их превосходил как самый исчерпывающий древний документ такого рода. Он сохранился в виде разрушенной стелы из черного диорита, с основанием чуть более шести футов (180 сантиметров) и высотой более семи футов (210 сантиметров). Памятник был обнаружен в Сузах в 1902 г. и позволяет составить представление о законодательстве времен царя Хаммурапи. Однако остается неясным, применялись ли эти законы в его царстве или же они служили лишь подспорьем для принятия царем судебных решений.

Евреи во времена Авраама были по большей части полуседлыми, зимой они обитали в зимних постройках, а весной пускались со своими стадами на поиски новых пастбищ, сохранив этот обычай еще на несколько столетий (см. Быт. 37:13-17). Основной ячейкой патриархального общества являлась семья, которая постепенно разрасталась в род, состоящий из нескольких семей. Главы семей становились вождями рода, это были старейшины, соблюдавшие законы обычного права, заключавшие договоры и вступавшие иногда в военные союзы с другими племенами.

Авраама и его потомков можно рассматривать в качестве теократического сообщества, поскольку они считали себя обязанными подчиняться Богу. Эта концепция приобрела драматизм, когда двенадцать колен под руководством Моисея изъявили у горы Синай свою преданность Богу и среди других привилегий получили в дар землю, которую им было заповедано очистить от ее обитателей. Благодаря этому обязательству перед Богом (Исх. 24:7) племена, привычные к стихийному и нерегулируемому образу жизни, превратились в теократическое

сообщество, а закон, данный им в рамках синайского завета, содержал специфические установления, которым они должны были следовать, чтобы сделаться народом святым (Исх. 19:6). Для кочевого народа необходимость жить согласно жестко регламентированным правилам, часть из которых напоминала законы Хаммурапи, сама по себе была строгой аскезой, оказавшейся тяжким бременем даже в более поздний оседлый период.

Божье правление Израилем было правлением Царя, Который в каждом конкретном случае передает Свою волю через старейшин или военных вождей, таких как Моисей и Иисус Навин, а также через священство, ответственное за соблюдение строжайшей чистоты религиозных обрядов. Когда Ханаан был покорен, различные колена осели на землях, которые Бог обещал им через Моисея (Чис. 34:2-15), и основали небольшие поселения. Переход к теократическому государству совершился в рамках церемонии обновления завета (Нав. 8:30-35), когда завет был заключен в расширенной форме, включавшей установления из Второзакония.

С ослаблением власти после смерти Иисуса Навина и усилением влияния языческих обычаев хананеев на жизнь израильтян, завет перестали уважать, и старейшины утратили контроль над своими общинами. Древние идеалы кочевников, преследующих в жизни свои личные цели, возобладали над представлениями завета о социальной и духовной солидарности, что выразилось в требовании избрать царя для наведения порядка (1 Цар. 8:5). Этот языческий обычай противоречил концепции теократии и вызвал неодобрение Бога. Тем не менее Бог позволил Самуилу помазать Саула в качестве первого израильского «царя» (по сути дела, Саул был скорее харизматическим лидером, нежели царем языческого типа). Предполагалось, что такие люди будут править под руководством Бога, но с концом Соломонова царствования цари на севере Израиля сделались абсолютными монархами. Это означало, что они не признавали никаких ограничений и исключений и самовластно распоряжались как своими подданными, так и их собственностью. Давид установил систему теократического правления, передав многие полномочия людям, называвшихся царскими «слугами». Роль старейшин и знати сохранялась

(3 Цар. 21:8, 11), старейшины исполняли свои обязанности в качестве судей у городских ворот, а знатные люди состояли советниками в царском суде.

Давид установил множество бюрократических должностей, таких как должность деесписателя (1 Пар. 18:15), могущественного распорядителя архивов, контролирувавшего также значительную часть придворной жизни; писца (1 Пар. 18:16), который вместе со своими помощниками вел официальные записи; священника (1 Пар. 18:16), который, очевидно, служил царю и в качестве советника; распорядителя работ, ведавшего подачами (2 Цар. 20:24), который отряжал пленников и прочих работников на выполнение царских работ; начальствующего над дворцом (3 Цар. 18:3), высокопоставленного царского чиновника; и еще одного чиновника, отвечавшего главным образом за сбор податей.

Соломон принял египетскую систему администрирования и разделил царство на двенадцать областей, управляемых наместниками, которые несли ответственность за ежемесячные поставки продовольствия для царского двора. В целях государственной обороны Давид поставил искусных воинов во главе формирований различной численности (4 Цар. 1:9-14), которые дополнялись специально обученными войсками (2 Цар. 10:7, 9; 11:17) и чужеземными наемниками (2 Цар. 8:18; 15:18). Лучники входили в состав израильского войска, а вот колесницы не участвовали в битвах вплоть до воцарения Соломона (3 Цар. 10:29).

В этот период израильтяне все больше и больше вовлекались в договорные отношения с соседними народами. Иногда это сближение принимало форму союза, как в случае с иудейским царем Асой и Венададом (3 Цар. 15:18-20), но существовали и мирные договоры, и коалиции против общего врага (4 Цар. 3:6-9). Когда Соломон занялся международной политикой, среди его жен появилось немало чужеземных царевен, и эти браки, по-видимому, были составной частью процедуры ратификации разнообразных договоров (3 Цар. 3:1; 11:1-3). В поздний период монархии стало традицией назначать специально отобранных придворных на посты послов (ср. Ис. 18:2; Иер. 49:14) и царских представителей. Эти необыкновенно сложные процедуры в той

или иной степени сохранялись до покорения Иудеи в 581 г. до Р. Х.

Возвращение из вавилонского плена сделало возможным вернуться к подлинной теократии. В рамках храмового поклонения Богу население Иудеи обрело организованность под руководством первосвященника и подчиненных ему священников. Поскольку Палестина являлась частью Персидской державы, она подпадала под юрисдикцию наместника провинции, «заречного областеначальника» (Езд. 5:6). Одним из таких областеначальников был Зоровавель (Агг. 1:1, 14), но он правил в Иерусалиме (Езд. 5:9; 6:7) совместно с иудейскими старейшинами, которые отстраивали второй храм. Когда Неемия в 446 г. до Р. Х. прибыл в Иерусалим, то прибыл он в качестве правителя и назначил этот город быть столицей Иудеи. Для нужд управления страна была разделена на округа (Неем. 3:9-18), находившиеся под властью князей (*sar*).

Персы как правители отличались терпимостью, поэтому иудеи пользовались широкой автономией, чем были обязаны официальной политике, поощрявшей местные культуры и религии. Неоценимый вклад в подлинную теократию внес Ездра, потребовавший, чтобы закон Моисея лег в основу всей духовной жизни. Первосвященник сделался важной в религиозном и политическом отношении фигурой, в то же время уважение к закону повысило значение писцов (книжников) как толкователей речей Моисея. Это могущественное религиозное объединение постепенно расширилось за счет появления саддукеев и фарисеев, которые ко времени завоевания Палестины римлянами имели большое влияние на жизнь евреев.

Принципы теократии еще более укрепились благодаря возникновению института синагог, истоками которого было поклонение Богу в вавилонском плену. В каждом маленьком городке была своя синагога, где люди по субботам собирались, чтобы поклониться Богу и услышать пояснения к Закону. Во главе таких собраний стоял «управляющий», следивший также за деятельностью трех распорядителей — «старейшин».

Синагога не только выполняла чисто религиозные функции, но стала также местом, где можно было собраться для обсуждения дел общины. Однако наиболее важным органом управления в иудаизме после египетского пленения был синедрион (Мф.

26:59; Деян. 5:21). Происхождение его не ясно, но вполне вероятно, что возник он в греческий период, последовавший за правлением персов. В это время евреи создали совет старейшин, который был признан законным представителем иудаизма. При владычестве римлян синедрион отвечал за управление Иудеей и во времена Христа считался высшим судебным органом (Мф. 26:59; Ин. 11:47). В Иудее было также и несколько местных синедрионов, возглавляемых старейшинами, однако высшей властью обладал иерусалимский синедрион.

Концепция синедриона или «совета» по происхождению могла быть саддукейской, поскольку саддукеи принадлежали к священнической знати. Однако в римский период в иерусалимский синедрион вошли также фарисеи и книжники. В иудейской республике значение поста первосвященника постоянно возрастало. В греческий период (331 — 65 г. до Р. Х.) первосвященник приобрел влияние в качестве лица, уполномоченного взимать налоги в Иудее и обеспечивающего их собираемость. Очень скоро пост первосвященника сделался политическим, что обернулось неприятностями как для иудеев, так и для римлян, когда Маккавеи после 167 г. до Р. Х. восстали против попыток секуляризации еврейской культуры.

Во времена Нового Завета описанная ситуация все еще сохранялась. Так, Иисусу была знакома бюрократия истеблишмента, которую Он неоднократно критиковал. Он признавал статус оккупационных римских властей и учил мятежных евреев платить надлежащую подать (Мф. 22:16-21). Признавая верховное владычество Бога, Он, во исполнение божественного замысла о спасении человечества, подчинялся власти иудейских начальников (Мф. 26:57-66). Однако синедрион не располагал полномочиями казнить Иисуса, поскольку это было прерогативой римлян.

Подчинение властям, характерное для поступков Господа, объясняется тем, что государство понималось как дар Божий ради безопасности и благополучия людей. Идеальным государством было бы государство теократическое, но до наступления Царства Божьего образоваться оно не могло. До тех пор власти предрежающие нужно было воспринимать как заместителей Бога, а значит не подчиняться им было то же

самое, что не подчиняться Богу (Рим. 13:2). Мирлюбивое поведение граждан будет в должное время вознаграждено, а злодеяния — наказаны, потому что это — одна из важнейших обязанностей государства (Рим. 13:4).

Павел учит своих слушателей, что независимо от качеств руководителей государства авторитет властей все равно нужно признавать, потому что проистекает этот авторитет в конечном счете от Бога. Павел подал пример для всех верующих, подчинившись законам Римской империи, что в любом случае было вопросом нравственных обязательств, так как он являлся римским гражданином. Следуя букве закона, он заручился защитой государства, когда фанатичные евреи замыслили убить его (Деян. 23:12-13), и, кроме того, к нему неплохо относились римские должностные лица — Феликс и Фест, и даже Агриппа, происходивший из династии Ирода и своим титулом «царя» (Деян. 25:24) обязанный римлянам.

Замечательный период мира и процветания, известный как *Pax Romana* («Римский мир») и установившийся при императоре Августе, укрепил власть и авторитет императора, но одновременно перенес политический центр тяжести на императорских подданных, половина из которых были рабами. И руководители христиан, такие как Петр, совершенно справедливо требуют от верующих: «Будьте покорны всякому человеческому начальству», будь то сам верховный царь или посылаемые от него правители (1 Пет. 2:13-14). Хотя официальное поклонение императору несовместимо с признанием своим Господом Иисуса, царя необходимо почитать ввиду его статуса начальствующего под рукой Бога (1 Пет. 2:17).

Новый Завет не запрещает христианам занимать государственные посты, что приемлемо постольку, поскольку позволяет евангельской закваске попасть в секулярное общество. Что бы христиане ни думали о природе и целях государственного правительства, они призваны усердствовать ради таких изменений, которые послужат к общественной пользе и славе Христовой. Гражданское же неповиновение, независимо от намерений его участников, навлекает на них кары со стороны государства и вполне может помешать продвижению к тем же целям, которое осуществлялось легально,

хотя на первый взгляд пусть и неприметно. Все, что разрушительно для государства, неизбежно приводит к социальному хаосу и тем самым противоречит наставлению Господа делать все со смирением и надлежащим образом.

Р. К. Харрисон

См. также: ИЗРАИЛЬ.

Литература: R. D. Culver, *Towards a Biblical View of Civil Government*; C. F. H. Henry, ed., *Aspects of Christian Social Ethics*; K. A. Kitchen, *The Bible in Its World*; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*; W. Temple, *Citizen and Churchman*.

ПРАВОСУДИЕ *см.* СУД

ПРАЗДНИКИ И ТОРЖЕСТВА В ИЗРАИЛЕ (FEASTS AND FESTIVALS OF ISRAEL)

Главными праздниками в ветхозаветном Израиле были, в календарном порядке: пасха, праздник опресноков, праздник первых плодов (первого снопа, начатков), праздник седмиц (пятидесятница), праздник труб, день очищения и праздник кущей (шалашей). После плена евреи добавили дни в память о падении Иерусалима (в конце концов дата установилась 9-го ава), пурим и праздник обновления храма (ханука). Вдобавок израильтяне еженедельно отмечали субботу и каждый лунный месяц — праздник новомесечия.

Израильские праздники были общественными и мемориальными, а также богословскими и типологическими. Общественными они были в том смысле, что объединяли для празднования и богослужения евреев, вспоминающих свое общее происхождение и историю своего народа. Мемориальными они были в том смысле, что поддерживали память о делах Бога во время Исхода и странствий. Богословскими они были в том смысле, что, соблюдая эти праздники, их участники получали урок о реальности греха, суда и прощения, о необходимости благодарить Бога и о значении доверия к Богу вместо накопления запасов. Они были типологическими в том смысле, что предвосхищали величайшее исполнение своей символики в будущем. Неудивительно, что каждый из главных праздников так или иначе упоминается в Новом Завете. С другой стороны, эти праздники могли превращаться в бессмысленные ритуалы и подвергаться критике пророков (Ис. 1:13-14).

Пять главных праздников. Пасха. Библия прослеживает происхождение пасхи от исхода. Согласно тексту Исх. 12, вечером

четырнадцатого дня первого месяца (авива, позднее он назывался нисан) израильтяне собрались в семейном кругу для жертвоприношения годовалого ягненка или козленка. С помощью стеблей иссопа они помазали кровью жертвы боковины и перекладины дверных косяков в своих домах и зажарили агнцев. К нему подавали пряные травы и хлеб из бездрожжевого теста. Израильтяне ели торопливо и с обувью на ногах в знак готовности к быстрому уходу. В эту ночь Господь истребил в Египте всех первенцев, но пощадил израильтян.

Соответствующий праздник назывался *pesah*, что обычно переводится на английский как *Passover* (от англ. to pass over — миновать, обойти) в том смысле, что Бог прошел мимо домов израильтян и пощадил их, хотя в точности происхождение этого слова неизвестно. В Исх. 12:21 Моисей говорит израильтянам, чтобы закололи *pesah* (пасху), не уточняя значения термина. Это свидетельствует, что какая-то разновидность праздника пасхи, возможно, уже существовала и отмечалась израильтянами до исхода. Но даже в таком случае события исхода навсегда придали этому празднику новый смысл. Согласно указаниям Исх. 12:26-27, когда дети в следующих поколениях будут спрашивать о значении пасхи, им нужно отвечать, что это напоминание о том, как Господь миновал (*pāsaḥ*) израильтян в ту ночь, когда поражал египтян.

На протяжении всей израильской истории пасха оставалась праздником первостепенной важности. В Книге Летописей (Паралипоменон) подробно описаны два великих празднования пасхи, одно в правление Езекии (2 Пар. 30), другое — Иосии (2 Пар. 35:1-19).

Из всех израильских праздников наибольшее значение для Нового Завета имеет пасха, поскольку именно пасху готовили на тайной вечере (Мф. 26:17-27; Мк. 14:12-25; Лк. 22:7-22; несмотря на проблемы, создаваемые хронологией Иоанна, как в Ин. 18:28; см. подробные комментарии к Иоанну). Передавая хлеб ученикам и говоря им, что это тело Его, которое они должны есть, Иисус, видимо, указывал на представление Себя в виде пасхального агнца. Так, Христос назван «Пасхой нашей» в 1 Кор. 5:7 и «Агнцем закланным» в Отк. 5:12. В Евангелии от Иоанна указывается, что ни одна из костей Иисуса не была повреждена при распятии, и это неявный намек

на требование не сокрушать костей пасхального агнца (Ин. 19:33-37; ср. Исх. 12:46).

Праздник опресноков. Праздник опресноков длился одну неделю и начинался сразу же после пасхи. В эту неделю израильтяне не только ели хлеб из бездрожжевого теста, но и убирали из своих домов все дрожжи. В первый и седьмой день этой недели собирались священные собрания, и на протяжении всей недели нельзя было работать, за исключением приготовления пищи.

В контексте Исхода хлеб из пресного теста символизировал спешку, с которой совершались приготовления к бегству. Однако поскольку во время этого праздника всякая закваска тщательно убиралась, она вскоре стала символом всепроникающего влияния зла. Закваска была запрещена в большинстве хлебных приношений Богу (см., например, Лев. 2:11).

В Новом Завете закваска нередко ассоциируется со злом (1 Кор. 5:6-7; Гал. 5:9). Последнее место недвусмысленно устанавливает связь между взаимоотношениями христиан с Христом и деталями праздников Пасхи и опресноков. Как пасхальный агнец спас израильтян от истребления первенцев, так и самопожертвование Христа спасает Его народ от гнева Божьего. Далее, точно так же, как израильтяне должны убирать из своих домов всю закваску во время последующего праздника опресноков, христианам следует избегать осквернения и изгонять безнравственных членов из своего сообщества. Так, Павел рассматривает Церковь в качестве своеобразного сообщества нового Исхода и озабочен тем, чтобы христиане сохраняли чистоту этого сообщества. Он прибегает к аналогии с Пасхой и праздником седмиц, чтобы призвать христиан избегать общения с безнравственными собратьями (1 Кор. 5). Иисус называет лицемерное учение фарисеев «закваскою» и предупреждает учеников, чтобы остерегались ее (Мф. 16:6-12).

Тем не менее иногда упоминание закваски в Библии не связано с праздником опресноков и закваска не считается символом зла. В частности, метафорическое сравнение Христа, уподобляющего Царство Небесное закваске, которую женщина кладет в тесто, отнюдь не подразумевает, что Царство Божье есть зло, речь идет просто о том, что оно восходит незаметно (Мф. 13:33).

Праздник первых плодов, (первого снопа, начатков). Приношение начатков совершалось в начале сбора урожая, символизируя собою благодарность израильтян Богу и их зависимость от Него (Лев. 23:9-14). Выражением *firstfruits* («первые плоды») переводятся на английский как *re'shit qāsîr* («начало сбора урожая»), так и *bikkurim*. Слово *re'shit* может означать «первые» как в смысле порядка появления, так и в смысле «лучшие», однако слово *bikkûrîm* проясняет вопрос; оно означает «первые появившиеся», по аналогии с *békôr*, «первенцы».

Описанное в Лев. 23:9-14 приношение начатков совершалось в соединении с праздником опресноков и было связано с урожаем ячменя, но существовало также приношение первых плодов в праздник седмиц (Чис. 28:26-31), отмечавшее сбор урожая пшеницы. По всей видимости, израильтяне приносили Господу первые плоды своего урожая в разное время на протяжении земледельческого года, но существовал особый ежегодный праздник первых плодов, присоединенный к пасхе, за семь недель до пятидесятницы (Лев. 23:15).

Согласно указаниям Лев. 23:14, каждый израильтянин должен был принести первый сноп из урожая зерновых (сноп потрясания — Лев. 23:15) священнику, который возносил этот сноп пред Господом в качестве приношения в день, следующий за субботой. В день возношения совершалась также жертва — годовалый агнец и хлебное приношение. До возношения первых плодов израильтянам нельзя было есть зерно из нового урожая. В Лев. 23 не говорится о специфической связи приношения первых плодов с событиями Исхода, однако во Вт. 26:1-11 указано, что израильтяне, когда приносят начатки урожая к священнику, должны исповедать, как Бог вывел их из Египта и дал во владение землю, которую обещал дать им.

Приношение начатков урожая Богу было выражением благодарности и исповеданием того, что всеми благами изобилия израильтяне обязаны Его благодати. Кроме того, принося Богу самые первые плоды урожая, израильтяне учились не делать запасов, а вверять себя провидению Божьему.

Это представление о начатках становится богословской метафорой как в Ветхом, так и в Новом Завете. В Иер. 2:3 сказано, что Израиль был «святынею Господа, начатком [*re'shit*] плодов Его». Данный образ подразу-

мевает, что Израиль был выделен среди всех народов в качестве особого достоинства Бога.

В Новом Завете термин «первые плоды» (*aparchē*) соотносится с различными адресатами, но схема всегда одна и та же. Семейство Стефана названо *aparchē* Ахаии, в смысле первых обращенных в веру (1 Кор. 16:15; см. также Рим. 16:5). В более эсхатологическом смысле в Иак. 1:18 говорится о христианах как начатке созданий Божьих, поскольку они были рождены словом истины. Это новое рождение, испытанное верующими, есть первое проявление нового мироустройства во Христе. Сходным образом, Павел говорит о том, что христиане, «имея начаток Духа», ожидают полного эсхатологического усыновления, которое произойдет в воскресении (Рим. 8:23). Сам Христос является первенцем из воскресших, и Его победа над смертью служит залогом того, что верующих тоже ждет воскресение (1 Кор. 15:20-23).

В Новом Завете, следовательно, слово *aparchē* символизирует, что воскресение и новое творение проникают в творение ныне существующее. Будь то первые обращенные язычники в географическом аспекте, новое рождение и дары Духа, обретенные христианами, или же само воскресение Иисуса — все это сходно с первыми плодами урожая в том смысле, что является знамением нового века во Христе и обещает еще большие свершения в грядущем.

Праздник седмиц (пятидесятница). Праздник седмиц наступает через семь полных недель после возношения снопа в празднике первых плодов на пасху (Лев. 23:15; Вт. 16:9). Он отмечает окончание сбора урожая зерновых. В связи с этим интервалом в пятьдесят дней (если считать включительно) он также известен под греческим названием *Pentecost* («пятидесятница»). Подобно празднику первого снопа, он падает на день, следующий за субботой. В Исх. 23:14-19 есть ссылка на праздник седмиц, когда «праздник жатвы» упомянут вместе с праздником опресноков и праздником кущей в перечне трех главных земледельческих праздников Израйля (см. Вт. 16:16; 2 Пар. 8:13).

Во Вт. 16:10 указано лишь, что каждый должен делать приношения в соответствии с величиной урожая, собранного им в данном году, но в Лев. 23:17-20 и в Чис. 28:27-30 даны гораздо более подробные перечни

того, что священники должны принести в жертву от имени народа. Согласно указаниям в Книге Левит (эти два перечня несколько различаются), приносится жертва всесожжения из семи агнцев, одного тельца и двух овнов, далее в жертву за грех приносят одного козла и в мирную жертву — двух агнцев. Это был день священного собрания, работать в который не дозволялось. Главным смыслом праздника была благодарность Богу за урожай.

Для христиан пятидесятница имеет самый возвышенный смысл; в этот день на Церковь был излит Святой Дух. Здесь, однако, возникает вопрос о значении праздника седмиц при ниспослании Святого Духа. Почему Дух был ниспослан Церкви в день земледельческого праздника благодарения? Ответ можно найти в Иоиль 2:28-32, в пророчестве, об исполнении которого Петр объявил в связи с событиями, засвидетельствованными иерусалимской толпой в это драматическое воскресенье (Деян. 2:16-21).

Подоплека Книги Иоиль — невиданное нашествие саранчи, которое разорило Израиль. Урожай всех культур, в том числе винограда, маслин, пшеницы, ячменя, смокв, гранатов и яблонь, погиб (Иоиль 1:7-12). Скот остался без пастбищ (Иоиль 1:18), причем тяжесть катастрофы усугублялась засухой (Иоиль 1:19-20). Но даже в таких обстоятельствах Иоиль предвидит спасение, если весь народ соберется для священного собрания и покается (Иоиль 2:12-17), и предвещает возрождение сельского хозяйства (Иоиль 2:21-27).

Затем, пообещав возрождение природы, Иоиль неожиданно извещает, что на всех людей будет излит Дух Божий независимо от их пола, возраста и общественного положения (Иоиль 2:28-32). Иоиль связывает представления о процветании земледелия и экономики с духовным возрождением. Выбор им глагола «излить» (*šāpak*) по отношению к Святому Духу (Иоиль 2:28) ассоциируется с благодатным дождем, который Бог пошлет на землю (Иоиль 2:23). Пророк Амос, сходным образом говорит о жажде слышания слов Господних (Ам. 8:11-12) и описывает возрождение в терминах земледельческого изобилия (Ам. 9:13-15). Эти пророки, следовательно, усматривают богословскую связь между материальными Божьими благами, явленными в обильном урожае, и духовными благословениями,

приобретаемыми, когда Бог ниспосылает Свое слово и Свой Дух.

Хотя «торжественное собрание», к которому Иоиль призывает народ (Иоиль 2:15-16), вполне может быть просто траурной церемонией *ad hoc* — (лат.) — применительно к данному случаю, — оно в чем-то схоже (хотя как бы наоборот) с днем Пятидесятницы. Вместо праздника благодарения за урожай израильтяне в этот год собираются для специальной церемонии траура и покаяния из-за гибели урожая. Точно так же как в Лев. 23:21 указывается, что все израильтяне должны собраться вместе, и во время Пятидесятницы нельзя заниматься повседневными делами, Иоиль требует, чтобы все люди, даже женихи и невесты, собрались перед лицом Яхве на торжественное собрание. Поэтому правильно, что ниспослание Святого Духа во исполнение пророчества Иоиль 2:28-32 должно было произойти во время земледельческого праздника пятидесятницы.

Последовательность пасха — пятидесятница с учетом новозаветной перспективы исполнена глубокого смысла. Заклание пасхального агнца напоминает о великом избавлении Исхода и отмечает начало сбора урожая приношениями первых плодов, а праздник седмиц является великим праздником благодарения за хлебный урожай. Сходным образом, распятие Христа на пасху было жертвоприношением за избавление Его народа, а последующее излияние Святого Духа в пятидесятницу стало исполнением того, что сулило Его жертвоприношение (Ин. 14:16-20; 16:7).

Праздник труб. Закон предписывал, что в первый день седьмого месяца (тишри) следует отмечать праздник со священным собранием и особыми жертвоприношениями (Лев. 23:23-25; Чис. 29:1-6). В Чис. 29:1 указывается, что это «день трубного звука» (*yôm tērû'â*), отсюда традиционное название — «праздник труб», хотя такое словосочетание в Библии не встречается (синаод. Лев. 23:24). Фактически, мы не знаем с уверенностью, действительно ли слово *tērû'â* означает в данном контексте «трубный звук», поскольку оно может иметь также значение военного клича (Нав. 6:5) или «криков радости» (1 Цар. 4:5). Однако в Чис. 10:1-10 установлено, что *tērû'â* может означать звук обеих труб и что трубы должны звучать в новомесечия; таким образом, традиционное толкование этого празд-

ника как дня, когда звучат трубы, является обоснованным и должно быть принято.

И поскольку по израильскому календарю праздником считалось каждое новолуние, естественно, возникает вопрос, почему же новолунию седьмого месяца придавалось особое значение. В послепленическом иудаизме 1-й день тишри стал днем новогодия (*Rosh Hashanah*), из-за чего многие полагают, что праздник труб был первым днем нового года и у древних израильтян. Ученые, которые придерживаются мнения, что Новый год в Израиле встречали осенью (в месяце тишри), выстраивают доказательств по нескольким линиям. Например, в Исх. 23:16 сказано, что праздник кущей (15-е тишри) отмечается «в конце года». Юбилейный год (а возможно, и субботние годы) должен начинаться в месяце тишри (Лев. 25:9). Точно так же, календарь Гезера (около 925 г. до Р.Х.) начинается со сбора маслин осенью.

Однако же эти и подобные им аргументы не убедительны, и календарь праздников в особенности плохо соответствует осеннему новогодию. В Исх. 23:16 нет реальных свидетельств того, что древний израильский календарь начинался осенью. Праздник кущей отмечался в конце земледельческого года — то есть по окончании сбора урожая, однако это не означает, что на это же время падал и конец календарного года. По той же самой причине вполне естественно ожидать, что субботний год начинался по окончании сбора урожая предыдущего года. В современном обществе мы точно так же можем говорить про сельскохозяйственный год, финансовый год или академический год, и каждый из них может отличаться от официального календарного года. Календарь Гезера является упражнением школьника, а не официальным календарем. Послепленическая практика иудаизма сходным образом не может иметь решающего значения.

Сам тот факт, что тишри является седьмым месяцем, внушает сомнение: а может ли этот месяц отмечать начало года? Трудно также понять, каким образом о празднике кущей 15-го тишри может быть сказано «в конце года», если днем новогодия было 1-е тишри. Израильский календарь праздников начинался не в тишри, а в месяце авиве (он же нисан), в первом месяце, с праздника Пасхи. Фактически, в Исх. 12:2 месяц Пасхи прямо назван «первым... у вас

между месяцами года». С точки зрения сельского хозяйства, седьмой месяц был концом года, однако начало нового года не наступало до следующей весны.

У древних израильтян на протяжении их истории не было единообразного календаря, и проблемы с израильской хронологией хорошо известны. Тем не менее в календаре праздников праздник труб отнюдь не был днем новогодия. Два имеющих решающее значение места (Лев. 23:23-25; Чис. 29:1-6) никоим образом не предполагают, что он имеет хоть что-то общее с началом нового года.

Однако с праздника труб начиналось завершение земледельческого цикла и цикла праздников. Седьмой месяц в этом отношении был особым, к тому же на него приходились два главных священных праздника, День очищения и праздник кущей. Поэтому звуком труб в первый день этого особого месяца торжественно отмечалось его начало.

Таковы естественные выводы из текста Книги Левит. В Лев. 23:23-25 сказано просто и кратко, что в первый день седьмого месяца должны звучать трубы и что это священный праздник; в Лев. 23:27 добавляется, что в десятый день этого месяца совершается День очищения, а в Лев. 23:34 говорится, что с пятнадцатого числа начинается праздник кущей. Создается общее впечатление, что седьмой месяц отмечен особой святостью.

Примечательно, что в начале месяца звучат трубы. Трубы ассоциируются с богоявлением у горы Синай (Исх. 19:16, 19). Священники трубили в трубы перед разрушением Иерихона (Нав. 6:15), и трубный звук регулярно использовался в качестве военных сигналов (2 Цар. 2:28). Пророки постоянно упоминают о трубах, предупреждающих о грядущем суде и разрушении (Иер. 4:5; 6:1; Иез. 33:3). Звук трубы также возвещает наступление новой эпохи, например, при помазании нового царя (3 Цар. 1:34).

Трубы, звучащие в первый день седьмого месяца, должны были оповестить израильтян, что начинаются священные дни. Земледельческий год приближался к концу; наступала пора искупить грехи народа (День очищения); израильтяне также должны были воскресить память о своих странствиях перед вступлением в землю обетованную (праздник кущей).

В Новом Завете трубы ассоциируются с концом века. По описанию Книги Откровения апокалиптический суд совершается в очередности ангельских труб. Иисус говорил, что о последнем суде провозгласят трубы (Мф. 24:31), а Павел предсказывает, что трубы будут звучать в день воскресения (1 Кор. 15; 1 Фес. 4:16). Не следует упускать из виду, что звуками труб отмечено окончание одного века через суд и начало другого — через воскресение. Даже не будучи новгодием, праздник труб возвещал о завершении цикла праздников, о том, что пора отчитаться перед Богом и вспомнить дни поисков земли обетованной.

День очищения (Yom Kippur). День очищения из-за своей особой связи с искуплением грехов народа был самой торжественной священной датой Израиля. Подробно он описан в Лев. 16, и его значительность подчеркнута замечанием, что Бог говорил с Моисеем «по смерти двух сынов Аароновых, когда они, приступив с чуждым огнем пред лице Господне, умерли» (Лев. 16:1). Эта церемония отнюдь не была увеселительной. Более кратко День очищения описан в Лев. 23:26-32 и Чис. 29:7-11. Еврейское название *yôm hakkippûrîm* в более популярной форме известно как *Yom Kippur*.

Празднование совершается в десятый день седьмого месяца (10-го тишири) и исполнено символического значения. Подробности церемонии кратко следующие. Первосвященник омывается водой, а затем надевает белое нижнее платье и белый хитон; он не носит знаки священнического достоинства. Он приносит тельца в жертву за грех за себя и свой дом, а затем берет кадильницу с горящими угольями и кадит в Святом-святых, а также окропляет кровью тельца ковчег завета. Первосвященник бросает жребий о двух козлах; один будет принесен в жертву, а другой станет «козлом для отпущения» (козлом для *‘āzā’ zēl*). Одного козла он приносит в жертву Господу за грехи народа и кропит его кровью ковчег. Затем первосвященник выходит из скинии и очищает жертвенник кровью тельца и козла. Далее он возлагает руки на голову козла для отпущения и исповедует над ним грехи народа. Затем нарочный отводит козла в пустыню и отпускает его; этот человек должен вымыть свои одежды и омыть тело, прежде чем сможет вернуться в стан. Первосвященник оставляет свои белые одежды в скинии собрания, снова омывается водой

и надевает свое обычное облачение. Тельца и козла, принесенных в жертву, следует сжечь дотла.

Почти все аспекты символического значения этой церемонии довольно прозрачны. С помощью омовения перед входом в скинию собрания первосвященник предостерегает возможность как-то осквернить ее. С помощью омовения в конце церемонии он снимает с себя святость, прежде чем вернуться к обществу. Надевая льняные одежды вместо обычного первосвященнического облачения, он выставляет себя кающимся грешником, не претендующим на знаки достоинства и почета. Самым ясным выражением личной греховности первосвященника служит принесение им в жертву тельца за грехи свои и своей семьи.

Однако истинным средоточием церемонии и настоящим пунктом разногласий выступает жертвоприношение одного козла и отпущение другого. Здесь возникает два вопроса. Во-первых, каков смысл выражения «козел для *‘āzā’ zēl*»? Во-вторых, что можно узнать из этой церемонии относительно израильских представлений об искуплении?

Было предложено несколько толкований того, что означает «козел для *‘āzā’ zēl*». Распространенная интерпретация — *‘āzā’ zēl* является бесом пустыни в виде козла. В Лев. 16:8 говорится, что один жребий предназначен для Яхве, а другой — для *‘āzā’ zēl*, и возможно, это подразумевает, что *‘āzā’ zēl*, как и «Яхве», служит именем собственным некоего сверхъестественного существа. Те, кто придерживается такого мнения, обычно утверждают, что израильтяне отпускали козла для *‘āzā’ zēl*, чтобы задобрить этого беса. Однако подобное мнение представляется совершенно поразительным, если учесть, что в таком близком расположенном месте, как Лев. 17:7, запрещается приносить жертвы идолам, то есть бесам (*šā’îr*). А некоторые толкователи придерживаются более консервативных взглядов, считая, что это был просто способ вернуть грехи назад к сатане. Однако и такое толкование затруднительно, поскольку в Ветхом (и в Новом) Завете больше нигде не говорится о возврате грехов сатане, как если бы они были его собственностью.

Еще одно толкование — что *‘āzā’ zēl* является утесом, с которого сбрасывают козла. Другое, близкое, толкование — что *‘āzā’ zēl* означает «уничтожение», и, таким

образом, «козел для *‘āzā zēl*» переводится как «козел для уничтожения». Оба эти толкования допустимы, но если бы козел в пустыне просто уничтожался, можно было бы ожидать, что в тексте употреблялись бы более употребительные выражения.

Ну а традиционное толкование, которое по-прежнему заслуживает признания, сводится к тому, что *‘āzā zēl* — это «козел для отпущения», то есть козел, выпускаемый прочь. Такой перевод можно обнаружить в Вульгате (*capro emissario*) и в Септуагинте (*aporotpaidō*), и основан он на понимании выражения *‘āzā zēl* как сочетания *‘ēz* («козел») и *‘āzal* («уходить, отбывать»). В таком случае *‘āzā zēl* является принятым термином для обозначения козла, отобранного и отпущенного в ритуальных целях. Тогда в Лев. 16:8 говорится о том, что один козел предназначен для Яхве (то есть для жертвоприношения Яхве), а другой — для отпущения (то есть будет использован в качестве козла для отпущения). Такое прочтение согласуется с нормативной еврейской грамматикой, и *‘āzā zēl* нет нужды толковать как имя собственное некоего беса. Смысл этого ритуала с козлом для отпущения может быть прояснен только в контексте представлений израильтян об искуплении.

Одно время богословы, особенно специалисты по Новому Завету, спорили, действительно ли библейские представления об искуплении включают в себя понятие умилоствления (то есть, действительно ли жертвоприношения в каком-либо смысле умеряют гнев Яхве). Те, кто отвергал идею умилоствления, настаивали, что это языческое понятие, из-за которого Бог предстает злым. Те же, кто верил, что искупление подразумевает умилоствление, утверждали, что Божья праведность должна получить удовлетворение, поскольку характер Бога постоянен. Большинство споров велось вокруг смысла нескольких мест из Нового Завета, таких как Рим. 3:25-26, и точного значения греческих слов, таких как *hilasmos* («искупление» или «умилоствление»).

Однако если отвлечься от соображений, следующих из Нового Завета, то очевидно, что в ветхозаветном изложении понятие искупления включает в себя умилоствление. Как уже упоминалось, самое начало Лев. 16 отсылает нас к эпизоду из Лев. 10:1, 2, в котором Надав и Авиуд взяли свои ка-

дильницы и принесли пред Господа «огонь чуждый», но были истреблены огнем «пред лицом Господним». Урок, который подразумевается в этом эпизоде, заключается в том, что Бог свят, и потому приближающиеся к Нему должны бояться Его и Его гнева. Представления об умилоствлении гнева Божьего полностью совместимы с такими взглядами.

Во всем Ветхом Завете святость Бога является объектом благоговейного трепета. Когда древние израильтяне испытывали ужас в присутствии Бога (например, Суд. 6:22-23; Ис. 6:5), никакого преувеличения в этом не было. Ощущение ужаса возникало из всеобщего убеждения, что никто не способен предстать перед святостью Бога. Единственным спасением было совершить умилоствление.

В нашем современном мире мы мало себе представляем, что значит принести в жертву животное. В лучшем случае это дело нелегкое и кровавое. Можно представить себе все что угодно, но только не то, что древние израильтяне могли наблюдать за мучительной смертью животного, предлагаемого в жертву Яхве за их грехи, и не разойтись по домам под глубоким впечатлением от гнева Яхве, который необходимо смягчить.

Вдобавок, слово *kōpher* («искупить») и родственные слова, зачастую употребляющиеся для обозначения «выкупа» или дара, подразумевают умилоствление кого-либо. В число текстов, иллюстрирующих такое словоупотребление, входят Исх. 21:30; Чис. 35:31-33; 2 Цар. 21:3-6 (где используется глагол *kipper*). В последнем отрывке Давид спрашивает, чем он может умерить гнев гаваонитян за резню, которую им устроил Саул. Сущность представлений здесь такова, что Бог (или человек) будет в гневе воздавать возмездие за зло до тех пор, пока этот гнев не утихнет.

Более того, одним из основополагающих установлений для дня очищения является то, что первосвященник не должен входить в Святое-святых, когда ему заблагорассудится, иначе он умрет (Лев. 16:2). Церемония позволяет первосвященнику умилоствить Бога для того, чтобы войти в присутствие Яхве и не быть уничтоженным.

Если признать реальность концепции умилоствления в ветхозаветном богословии, яснее становятся два существенных аспекта искупления, которые отражены в ритуале дня очищения. Первый — это уми-

лостивление, выражающееся в принесении в жертву за грех одного из выбранных по жребию козлов. Умерщвление этого козла и кропление его кровью крышки ковчега символически удовлетворяет гнев Бога. Вторым аспектом является изглаживание греха, удаление его, так чтобы он был забыт и более не чернил народ. В ритуале это осуществляется с помощью козла для отпущения, которого изгоняют далеко в пустыню, чтобы он унес грехи прочь. Существенно, что козел для отпущения не приносится в жертву. Этот козел не расплачивается за грехи и не служит для умилоствления Божьего гнева; он уносит грехи прочь и служит живым воплощением обетования о том, что «как далеко восток от запада, так удалил Он от нас беззакония наши» (Пс. 102:12). Эти два козла символизируют собою умилоствление и изглаживание и в сочетании служат иллюстрацией того, что означает искупление.

В Послании к евреям упоминается ритуал дня очищения, чтобы показать, что священничество Христа первенствует. В Евр. 9:7-10 автор указывает, что первосвященник может входить в Святое-святых только раз в году и должен очищать себя кровью жертвенного животного, но Христос вошел однажды и навеки, принеся Свою кровь в жертву за Свой народ. Ритуал дня очищения был только прообразом грядущего; ныне, с приходом Христа, он устарел. Сходным образом, евангелия учат, что завеса между святилищем и Святым-святых разодралась в знак того, что осуществилось окончательное и совершенное искупление греха (Мф. 27:51; Мк. 15:38; Лк. 23:45).

Праздник кущей (шалашей). Праздник кущей отмечался 15-го тишири, через пять дней после Дня очищения, в ту пору, которая сейчас приходится на середину октября. Этот праздник упомянут в Лев. 23:33-43 и во Вт. 16:13-15, однако наиболее детализованное и подробное описание этой недели можно найти в Чис. 29:12-39. В течение восьми дней израильтяне приносили жертвы Господу и на все это время переселялись в кущи шалаша, сделанные из пальмовых листьев и веток других деревьев. В качестве цели поселения в кущах указывается напоминание о странствиях евреев перед овладением ими землей Ханаанской (Лев. 23:43). В первый день приносились в жертву всесожжения тринадцать тельцов, два овна и четырнадцать однолетних аг-

цев, а в жертву за грех — один козел. В каждый из следующих дней количество приносимых в жертву тельцов уменьшалось на одного. Восьмой день был особенным: в жертву приносились один телец, один овен, семь однолетних агнцев и один козел (Чис. 29:12-38). Все это дополнялось хлебными приношениями и другими приношениями «по обету или по усердию» (Чис. 29:39). Эта неделя была радостной порой, последним в году праздником и благодарением за урожай этого года (Вт. 16:14-15).

Жертвоприношения этой недели вводили в значительные расходы (семьдесят один телец, пятнадцать овец, сто пять агнцев и восемь козлов). Жертва всесожжения сжигалась на огне полностью; даже священники не могли есть от нее. Такой немалый расход, дополненный требованиями, чтобы израильтяне на неделю покинули свои удобные жилища и поселились в убогих шалашах, подразумевал содержание главного урока, извлекаемого из этого праздника, — все блага земли обетованной являются дарами Бога. Их нельзя принимать как должное и складывать про запас. При этом возврат ко времени, когда израильтяне, будучи странниками, жили в шалашах, помогал вновь пережить чувство национального единства, возникшее в эпоху Исхода.

В Зах. 14:16-19 предвосхищается эсхатологическое празднование праздника кущей. Придет время, когда все язычники присоединятся к Израилю для участия в этом празднике и поклонения Господу; любый народ, который этого не сделает, будет страдать от засухи. Идея Захарии — в том, что язычники должны слиться с Израилем в его избавлении и странствиях.

В Евангелии от Иоанна описано посещение Иисусом Иерусалима во время праздника кущей (Ин. 7:2-10). В последний день праздника Иисус обещал, что у каждого, кто придет к Нему, из чрева потекут реки воды живой (то есть Святой Дух; Ин. 7:37-39). В новозаветные времена возникла традиция, согласно которой священник в этот праздник набирал воду из водоема Силоам и в торжественной процессии нес ее к жертвеннику. Очевидно, этот обычай и стоял за метафорой Иисуса. Новый Завет также отражает богословие и символику праздника кущей при употреблении термина *хижина* (или *храмина*) как метафоры для смертного

тела, ожидающего славу воскресения (2 Пет. 1:13-14; 2 Кор. 5:1-4).

Послепленные праздники. Девятое ава. Ав — пятый месяц еврейского календаря. В Зах. 7:3-5 упомянут ритуал поста и плача, совершавшийся в пятый и седьмой месяцы в память о разрушении храма. В конце концов 9-е ава установилось у евреев как день памяти о первом разрушении храма Навуходоносором и о последующем разрушении храма Ирода римлянами в 70 г. по Р.Х.

Пурим. Праздник пурим был установлен, чтобы отмечать крах козней Амана против иудеев, описанный в книге Есфирь. Первоначально этот праздник приходился на 14-го и 15-го числа месяца адара, двенадцатого месяца в году. Слово *пурим* означает «жребий» и напоминает о жребию, который бросал Аман, чтобы выявить благоприятный день для истребления иудеев (Есф. 9:18-28).

Праздник обновления храма (ханука, также праздник света). Праздник ханука был установлен в память о том, как Иуда Маккавей примерно в 164 г. до Р.Х. отвоевал храм у греческого воинства Антиоха IV и заново освятил его. Церемония происходит 25-го числа девятого месяца (хаслев). В 1 Мак. 4:52-59 (апокриф) описано, как был установлен этот праздник; в Ин. 10:22-23 он упомянут в связи с пребыванием Иисуса в Иерусалиме.

Периодические праздники. Суббота. Суббота отмечалась в каждый седьмой день недели в память одновременно о творении (Исх. 20:11) и Исходе (Вт. 5:15). Субботний запрет нельзя было нарушать (Чис. 15:32-36). В конце концов это стало предметом разногласий между Иисусом и иудейскими руководителями (см. Мф. 12:1-14; Ин. 9:16). С другой стороны, суббота стала основой для основных богословских построений Нового Завета (Ин. 5:16-30; Евр. 3:7 — 4:11).

Праздник новомесечия. Первый день каждого лунного месяца отмечался звучанием труб и особыми жертвоприношениями (Чис. 10:10; 28:11-15). В качестве регулярной, периодически повторяющейся даты поклонения Богу праздник новомесечия иногда упоминается наравне с субботой (4 Цар. 4:23; Ам. 8:5).

Дуэйн А. Гаппетт

Литература: D. I. Block, *ISBE*, 3:529-32; P. J. Budd, *Numbers*; J. I. Durham, *Exodus*; L. L. Morris, *The Gospel According to John*; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*.

ПРАЗДНОВАНИЕ, ПРОСЛАВЛЕНИЕ, ВОСХВАЛЕНИЕ

(CELEBRATE, CELEBRATION)

Слово *celebrate* («праздновать») и производные от него только три раза встречаются в KJV, но в NIV они используются восемьдесят три раза. Вообще, слово *праздновать* является переводом еврейского слова *hāgaq*, которое означает *подготавливать, участвовать* или *распоряжаться* на пиру или празднике; существительное *hag* означает *праздник* или *пир*, а глагол *ʾāšā* — *делать, совершать* или *праздновать*. Эти слова используются для описания встречи трех главных связанных с Исходом праздников — Пасхи, праздника первых плодов и праздника кущей, — а также празднования других особых событий в жизни Израиля.

Праздник Пасхи был впервые установлен Моисеем. Он испросил у фараона разрешение отправиться в пустыню, «ибо у нас праздник Господу» (Исх. 10:9). Празднование Пасхи во всех подробностях описано в Исх. 12:3-40. Бог поразил всех первенцев в домах египтян, но не тронул дома израильтян. Пасха ознаменовала бегство из египетского рабства навстречу свободе в земле обетованной. В Исх. 12:14 содержатся такие указания: «И да будет ваш день сей памятен, и празднуйте в оный праздник Господу во все роды ваши; как установление вечное празднуйте его». Пасха также известна как праздник опресноков (пресных хлебов): «в сей самый день Я вывел ополчения ваши из земли Египетской; и наблюдайте день сей в роды ваши, как установление вечное» (Исх. 12:17).

Праздник Пасхи устанавливался навеки, чтобы будущие поколения помнили, что Бог избавил израильтян от египетского плена и обеспечил их потомкам свободную жизнь. Праздник Пасхи был важным моментом в воспитании детей. Когда они спрашивали: «Что это за служение?» — их поучали: «Это пасхальная жертва Господу, который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал Египтян, и дома наши избавил» (Исх. 12:26-27). Слыша это, израильтяне поклонялись Богу. Этот праздник передавался из поколения в поколение, и Хагада, пересказ этой истории, стал его существенной частью. Праздник постоянно напоминает о том, что соделал Бог, чтобы израильтяне поклонялись

Ему. Праздник объединяет людей с Богом и друг с другом в одну семью.

Главным событием празднований были пиры: еда, пение и игра на музыкальных инструментах. Когда столицей стал Иерусалим и был построен храм, празднования разворачивались на прилегающих площадях и в самом храме, центре религиозного поклонения. Однако празднования случались чаще, чем следовало по религиозному календарю. Когда под надзором Неемии было окончено строительство стен Иерусалима, в город созвали левитов для участия в празднике и освящения построенных стен. Состоялись радостные торжества (Неем. 12:27-28).

Иисус много раз праздновал пасху в Иерусалиме, но в последний раз Он придал этому празднику новое содержание. Теперь событие, случившееся в тот день, называется вечерей Господней или причастием и постоянно отмечается христианскими церквями (в разные сроки).

Уильям Дж. Вудраф

См. также: ПРАЗДНИКИ И ТОРЖЕСТВА В ИЗРАИЛЕ.

ПРЕВОЗНЕСЕННОСТЬ, ВОЗВЫШЕНИЕ (EXALTATION)

В Библии словом *превознесенность* чаще всего обозначается высочайшее положение Бога и Иисуса Христа, однако иногда этот термин употребляется по отношению к людям, особенно по отношению к израильтянам и их царю. Наиболее распространенные в иврите слова, обозначающие «поднимать», «превозносить», — *rûm*, *pāšā* и *gābah*, а их греческий эквивалент — *hupsoō*.

Превознесенность Бога и Его имени. В Ветхом Завете один лишь Господь достоин того, чтобы быть превознесенным (Ис. 2:11, 17). Его могущество превосходит все прочие могущества (Иов 36:22), и Он превознесен выше всех народов и выше небес (Пс. 45:11; 56:6; 112:4). Иногда высокое положение Бога демонстрируется Его могущественными деяниями ради Его народа. Когда Господь вверг колесницы фараона и его войско в Черное море, десница Его «прославилась силою» (Исх. 15:1, 6). Ни один царь или бог не может сравниться с Богом Израиля (Исх. 15:11). В таких торжественных случаях говорится, что десница Господня высока (Пс. 117:16; Ис. 26:11), когда Он поднимается против врагов (Ис. 33:10). Могущественная помощь Бога побуждает

людей восхвалять Его и превозносить Его имя, так как Он один достоин славы (Пс. 148:13; Ис. 24:15; 25:1). Поскольку Господь есть Царь, псалмопевец призывает людей превозносить Его и поклоняться Ему в святилище (Пс. 98:5, 9).

Превознесенность Божьего народа. Будучи верховным Владыкой, Бог счел нужным благословить и возвысить тех, кого Он избрал. Авраам и Исаак получили от Бога духовные и материальные благословения (Быт. 24:35; 26:13), а чудесное пересечение реки Иордан служит «прославлению», превознесению Иисуса Навина как вождя, которого приравнивают к Моисею (Нав. 3:7). Праведные превознесены и прославляются (Пс. 74:11; 111:9); Бог с особым удовлетворением возвышает бедных и униженных (1 Цар. 2:7-8). Те, кто сам себя возвышает, будут унижены, а те, кто унижает себя, будут возвышены (Мф. 23:12; Лк. 14:11).

Во всем Ветхом Завете народ Израиля в особенности возвышен Богом. Еще во времена Валаама, когда израильтяне собирались завоевывать Ханаан, Бог объявил, что их царство возвысится (Чис. 24:7). Это предсказание исполнилось во время правления Давида, когда царь Израиля был «первенцем, превыше царей земли» (Пс. 88:28). Давид сознавал, что Господь «возвысил царство его ради народа Своего, Израиля» (2 Цар. 5:12). Давид понимал, что его возведение на престол было частью искупительного замысла Бога о возвышении Израиля, предусмотренном в завете с Авраамом (Быт. 12:1-3). После смерти Давида Господь чрезвычайно возвысил Соломона и одарил его невиданной славой как правителя могущественной империи (1 Пар. 29:25). Согласно Пр. 14:34, «праведность возвышает народ»; времена Давида и Соломона характеризовались справедливыми и мудрыми решениями, которые обеспечивали мир и процветание царства.

Возвышение грешных людей. Грех вошел в мир, когда Адам и Ева съели запретный плод, надеясь сделаться «как боги» (Быт. 3:5). Не так уж редко гордое и надменное поведение людей представляло собой попытку узурпировать статус Бога, открыто восстав против Его слова. Израильтяне остерегались, чтобы не возгордиться, но, к сожалению, непокорность народа Богу навлекла Его грозный суд (Вт. 8:14). Надменность вождей Израиля и других народов составляет разительный контраст со

«славой величия» Господа, «когда Он восстанет сокрушить землю» (Ис. 2:19, 21). Псалмопевец предупреждает надменных, чтобы те не бросали вызов небесам, иначе Бог будет им судьей (Пс. 74:5-7).

В Ветхом Завете лучшей иллюстрацией высокомерия служат биографии языческих правителей. Сеннахирим, царь Ассирийский, угрожал Езекии и Святому Израилеву (4 Цар. 19:22), но Бог унизил Сеннахирима, истребив большую часть его армии. Навуходоносор, царь Вавилонский, захватил Иерусалим и чрезвычайно возгордился, но после того как Бог наказал его упомешательством, Навуходоносор стал превозносить и величать Царя Небесного (Дан. 4:27, 34). Во II в. до Р. Х. Антиох IV Епифан в своем высокомерии попытался прекратить поклонение евреям Богу, предвосхищая собой появление будущего правителя, который будет возносить и возвеличивать себя против Господа (Дан. 8:23-25; 11:36-37). Этот незаконный человек вознесется до того, что объявит себя богом, однако затем будет сокрушен (2 Фес. 2:3-4).

Превознесенность Христа. Иисус Христос, как Богочеловек, пришел в мир, чтобы искупить человечество из его греховного состояния. Благодаря Своей смерти и воскресению Христос был превознесен одесную Отца. В Ис. 52:13, а также в Ин. 3:14; 8:28; 12:32, 34 о смерти Христа говорится в двойном смысле — и как о вознесении, и как о возвеличивании. Унизив Себя и предав Себя смерти через вознесение на римский крест, Христос расплатился за грехи человечества и, делая это, был возвышен Отцом до самого высокого положения, получив «имя выше всякого имени» (Флп. 2:8-9). Через воскресение из мертвых открылась сила смерти Христа (Рим. 1:4). Благодаря воскресению человеческая природа Христа перешла в прославленное состояние вечной жизни, и воскресшим Господом «поглочена смерть победой» (1 Кор. 15:54).

Окончив Свои дела на земле, Христос был взят назад на небо и воссел одесную Бога. Давид говорил о Мессии, восседающем одесную Господа (Пс. 109:1). Это наиболее вознесенное и почетное положение подтверждает славу и величие Христа как верховного владыки (Еф. 1:20-21). Превознесенность Христа и Его господство очевидны благодаря званиям «Начальник» и «Спаситель», которыми Он обладает в Своем небес-

ном существовании (Деян. 5:31). «Начальник» или «вождь» нашего спасения стал совершенным через страдания и затем воссел одесную престола Божья: «Вождя спасения их совершил [то есть сделал совершенным спасителем — Г.В.] через страдания» (Евр. 2:10; 12:2). Сын Давидов стал ныне Царем, Который превыше любого земного правителя.

При Своем втором пришествии Царь царей и Господь господствующих вернется на землю, чтобы поражать народы и пасти их жезлом железным (Отк. 19:15-16). Проявится верховное владычество Христа; всякое колено преклонится и всякий язык исповедует, что Он — Господь (Флп. 2:10-11).

Герберт М. Вольф

См. также: ВОЗНЕСЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА; ГОРДОСТЬ; ПОКЛОНЕНИЕ.

Литература: G. Bertram, TDNT, 8:602-12; W. A. Grudem, EDT, 1053-54; R. Nicole, ZPEB, 2:421-22.

ПРЕДВЕДЕНИЕ

(FOREKNOWLEDGE)

В Своем всеведении Бог знает, что несет будущее как отдельным людям, так и народам. Он все знает и предвидит заранее, и Его воля свершается в соответствии с Его замыслами и намерениями. В Ветхом Завете предведение Бога обычно выражается глаголом *yādā*, используемым обычно для понятия *знать*. В Новом Завете главными глаголами являются *proginōskō*, «знать заранее», и *prooraō*, «предвидеть». Предведение тесно связано с избранием и предназначением и с верховным владычеством Бога над Его вселенной.

Будучи Всеведущим, Бог знает о нас все, в том числе «все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс. 138:16). Он знает наши мысли и слова еще до того, как они высказаны (Пс. 138:4; Мф. 26:34), и Он способен определить дело нашей жизни, прежде чем мы рождаемся. Иеремия еще в утробе был избран пророком, призванным служить для народов (Иер. 1:5). Идея избрания очевидна также в призыве к Аврааму стать праотцем народа Божьего завета. Когда в Быт. 18:19 говорится «Я избрал его», глагол буквально означает «Я знал его». То же самое и в отношении описания Амосом Израиля: «Только вас признал Я из всех племен земли» (Ам. 3:2). Сравним утверждение Павла в Рим. 11:2: «Не отверг Бог народа Своего, который он наперед знал». При верховном избрании Богом Израиля устанавливаются

особые взаимоотношения с конкретным народом.

Через служение ветхозаветных пророков Бог нередко раскрывает важные сведения о будущем. Михей точно предсказал, что Ахав будет убит в приближающейся битве (3 Цар. 22:17). Елисей знал, что сирийская осада Самарии будет снята на следующий день (4 Цар. 7:1), а Исаия предвидел появление персидского царя Кира, который освободит Израиль от вавилонского плена (Ис. 41:2; 44:28; 45:1). Исаия также говорит о пришествии Раба Господня, Который придет на Сион, чтобы стать Икупителем мира (Ис. 42:1; 59:20; 61:1). А современник Исаии, Михей, предсказал, что Мессия родится в Вифлееме (Мих. 5:2).

Бог способен осуществлять Свои замыслы и через злые дела тех, кто не хочет исполнять Его волю. Когда братья Иосифа продали его в рабство, на самом деле это Бог послал Иосифа осуществлять замысел, согласно которому все семейство должно было спастись от голодной смерти (Быт. 45:5-7). Братья намеревались навредить ему, но Бог знал, что многие жизни будут спасены благодаря мудрой предусмотрительности Иосифа (Быт. 50:20). Создавая продовольственные запасы в Египте, Иосиф частично исполнил полученное Авраамом обетование «благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:3).

В Новом Завете предведение Бога явственно связано со смертью Христа и спасением избранных. «Еще прежде создания мира» Христос был «предназначен» или «предузнан» в качестве Спасителя (1 Пет. 1:20), и это ясно указывает, что Бог с самого начала знал, что человечество впадет в грех. В день Пятидесятницы Петр осудил беззаконных людей, распявших Христа, но он понимал, что они действовали «по определенному совету и предведению Божию» (Деян. 2:23). Злые правители сговорились убить Сына Божьего, и все же Его смерть была тем, «чему быть предопределила» рука Божья (Деян. 4:28).

С тем же сочетанием предведения, избрания и предназначения встречаемся и в отношении индивидуального спасения. Мы тоже были избраны «прежде создания мира» в соответствии с предведением Бога (1 Пет. 1:2; Еф. 1:4). А апостол Павел говорит нам, что тех, «кого Он предузнал», Бог также предопределил и призвал оправдаться верою (Рим. 8:29-30). В каждом случае

предузнание предшествует избранию и тесно связано с замыслами и волей Бога. Однако мы не должны думать об этом, как о своего рода фатализме или детерминизме. Бог никого не принуждает стать верующим, но вершит Свое действие в человеческом сердце, так чтобы каждый свободно избрал для себя принять Христа в качестве Спасителя. Представляется, что фараон, когда запрещал израильтянам выйти из Египта, не имел выбора, потому что Бог вознамерился ожесточить его сердце (Исх. 4:21). Однако в тексте вплоть до шестой казни не говорится, что это Господь ожесточил сердце фараона (Исх. 9:12). Во время первых пяти казней фараон сам ожесточает свое сердце, отказываясь выслушать Моисея и Аарона; после этого Господь утвердил фараона в его ожесточении (Исх. 7:13-14; 8:15, 19, 32). В соответствии со Своим верховным замыслом Бог ведет одних к спасению, а других к гибели.

Герберт М. Вольф

См. также: ИЗБРАНИЕ; БОГ; ПРЕОПРЕДЕЛЕНИЕ.

Литература: G.W. Bromiley, *EDT*, pp. 419-21; J. Murray, *ZPED*, 2:590-93.

ПРЕОПРЕДЕЛЕНИЕ, УЧАСТЬ (PREDESTINATION)

Концепция. Божественное предопределение подразумевает, что Бог имел замысел, возникший задолго до того, как он осуществлялся. Это означает, что Бог неограниченно способен составлять планы, а затем осуществлять Свои намерения, и Писание свидетельствует о том, что Он это делал (Ис. 14:24-27; 22:11; 37:26; 44:7-8; 46:8-10). Прогностический аспект пророчеств следует понимать соответственно. Бог составляет замыслы и открывает их, по Своему выбору, рабам Своим — пророкам (Ам. 3:7). Намерения Бога исполнены высшей любви и благодати (Вт. 7:6-8; Ис. 41:8-9), потому что из любви к нам предопределил Он все то, что должно произойти в соответствии с Его замыслом о спасении и возрождении греховного человечества через Христа (Еф. 1:5). Кол. 1:26 определяет этот замысел как «тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его». Это означает, что все, входящее в благие помыслы Бога относительно нас, отдельных людей или народа Божиего, совершается по почину Бога, то есть по Его благодати, и представляет собою то, чего мы сами никогда бы не смогли добиться или заслужить (Вт. 9:4-6; 2 Тим. 1:9).

Предвечный замысел Бога. Начиная с призвания Авраама (Быт. 12:3) его наследникам, в частности, потомству Иакова/Израиля, предначертано исполнять замысел, который имеется относительно них у Бога (Пс. 104:5-10). Они должны пребывать в мире в качестве Его собственного народа (Вт. 7:6; Пс. 32:1-12), народа святого и покорного Ему, возвещающего Его славу (Ис. 43:21), в качестве царства священников, свидетельствующих о Нем перед другими народами (Исх. 19:5-6). Новый Завет тоже удостоверяет этот замысел и предведение Бога относительно Израиля (Рим. 11:2).

В Ветхом Завете многими способами засвидетельствовано также, что Божий замысел охватывает все народы. Богом было предначертано и то, что другие народы станут орудием для наказания Израиля, и то, что языческие правители затем освободят его (Ис. 10:5-6; 44:28 — 45:1). И, безотносительно к Израилю, Яхве постановил определение о всей земле, простирая Свою руку на все народы (Ис. 14:26-27). Бог назначил для различных народов «предопределенные времена и пределы их обитанию» (Деян. 17:26). Слово Божие, обращенное ко всем народам, гласит: «Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось, говорю: Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю» (Ис. 46:10).

Предопределено также, и поэтому многократно возведено в пророках, было намерение Бога, которому надлежало исполниться через Мессию из дома Давидова (Ис. 9:6-7; 11:1-9; Иер. 23:5-6; Иез. 34:23-24; 37:24-28). Предначертано и предопределено было также то, что через Израиль познание Бога должно распространиться на все народы, чтобы они могли поклониться Ему; это замысел, о котором в свою очередь свидетельствует Новый Завет (Гал. 3:8; Кол. 1:27). В Новом Завете постоянно подчеркивается, что Божий замысел, которому надлежало исполниться во Христе, был определен предвечно. Павел описывает этот замысел во Христе как «премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2:7). «Предвечным определением» назван этот замысел в Еф. 3:11. Хотя ответственность за смерть Христа лежит на человечестве, все, что произошло, свершилось «по определенному совету и предведению Божию» (Деян. 2:23). Таким же образом свер-

шилось воскресение Христа (Деян. 2:31), более того, «Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых» (Деян. 10:42).

Народ Божий в Новом Завете, подобно ветхозаветному Израилю, имеет свое предназначение, которое должен исполнить. Ему предопределено получить наследие (Мф. 25:34), войти в Царство Божие (Лк. 12:32), приобрести «упование славы» (Кол. 1:27), приобщиться к «вечной жизни» (Деян. 13:48). Об этом уготованном для Божиего народа предназначении можно также сказать, что он был избран для того, чтобы родиться словом истины (Иак. 1:18), обрести спасение (2 Фес. 2:13) и через Иисуса Христа получить усыновление в качестве детей Божиих (Еф. 1:5). В выражениях, сходных с теми, которые применяются по отношению к Израилю, о людях народа Божиего в Новом Завете говорится, что они избраны для того, чтобы быть святыми, послушными, жить в похвалу славы Божьей (1 Пет. 1:2; Еф. 1:6, 11, 12, 14; 2 Тим. 1:9), и, в отличие от Ветхого Завета, предопределены быть «подобными образу Сына» Божиего (Рим. 8:29). В аспекте христианской практики в Еф. 2:10 сказано, что мы «созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять».

Как в Ветхом, так и в Новом Завете говорится также об отдельных людях, предназначенных для исполнения божественного замысла. Иеремия (Иер. 1:5) говорит о том, что был избран еще до своего рождения, чтобы стать пророком для народов. Раб Яхве в Ис. 49:5 знает, что Господь образовал Его «от чрева в раба Себе». В Быт. 25:23 изложено предначертание, предопределяющее участь Иакова и Исава еще до их рождения. В Новом Завете Павел говорит о себе, что от утробы матери был избран открыт в себе Сына Божиего и благовествовать Его (Гал. 1:15-16).

И последний вопрос, который привлекал — и разделял — мыслящих христиан на протяжении столетий, заключается в том, действительно ли некоторым людям предначертаны жизнь и спасение, а другим — вечное осуждение (двойное предопределение). Указания Писания по ряду пунктов ясны: 1) все мы, ввиду нашей греховности, заслуживаем от Бога лишь осуждения; 2) своим спасением мы обязаны исключительно Божьей благодати и Божию почину; 3) главное здесь не тот факт, что

одни люди избраны Богом, а другие — нет, а то, каково Божие предназначение для этих избранных, — быть «подобными образу Сына» Божиего (Рим. 8:29) и быть усыновленными «через Иисуса Христа, по благоволению воли» Божьей (Еф. 1:5-6). Что нам следует далее сказать об аргументации Павла в Рим. 9 — 11? В этих главах в позитивном аспекте обсуждается Божий замысел, многое сказано о благодати, дарованной поочередно иудеям и язычникам. Много также сказано о человеческой ответственности за отказ от Божьей благодати, как в случае многих израильтян, тем самым лишивших себя Божиего спасения. Единственный стих, который может — как зачастую и думают — указывать на предназначенность к осуждению, является риторическим вопросом (к тому же допускающим, судя по имеющимся комментариям, самые различные толкования): «Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели» (Рим. 9:22). Трудно было бы совместить предназначение к осуждению с существованием человеческой свободы воли и ответственности. Неспособность обрести спасение, предложенное человечеству благим и любящим Богом, мудрее, по-видимому, объяснять тем, что люди «отвергли волю Божию о себе» (Лк. 7:30), а не тем, что они предвечно и непреложно отвержены Богом.

Фрэнсис Фоукс

См. также: ИЗБРАНИЕ; ПРЕДВЕДЕНИЕ.

Bibliography. G. C. Berkouwer, *Divine Election*; P. Jacobs and H. Krienke, *NIDNTT*, 1:692-97; J. I. Packer, *NBD*, 1:435-38; 3:1262-64; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*.

ПРЕИСПОДНЯЯ см. АД; ШЕОЛ; ГЕЕННА

ПРЕМУДРОСТЬ см. МУДРОСТЬ

ПРЕОБРАЖЕНИЕ (TRANSFIGURATION)

Событие в жизни Иисуса, после которого Его внешность блистающе преобразилась. Преображение описано во всех синоптических евангелиях (Мф. 17:1-9; Мк. 9:2-10; Лк. 9:28-36) и в 2 Пет. 1:16-21. В качестве места этого события указана «гора высокая» (Мф. 17:1; Мк. 9:2). Упоминания горы можно также встретить в Лк. 9:28 и 2 Пет. 1:18. Предлагалось несколько географических привязок: гора Ермон (действительно

«высокая», ок. 2800 м), гора Кармил (расположенная в стороне от места описываемых событий) и традиционная локализация на горе Фавор (она не «высокая»; к тому же сомнения возникают из-за того, что во времена Иисуса на ее вершине располагался римский гарнизон). Очевидно, библейских священнописателей не слишком интересовало, где именно произошло это событие; их больше занимало, что там произошло.

Делались попытки истолковать Преображение как неправильно атрибутированный рассказ о воскресении. Это маловероятно по нескольким причинам: обращение к Иисусу («Равви») в Мк. 9:5 и сравнение Иисуса с Моисеем и Илией (Мф. 17:4; Мк. 9:5; Лк. 9:33) были бы странностью по отношению к воскресшему Христу; форма этого повествования весьма отличается от формы повествований о воскресении; присутствие Петра, Иакова и Иоанна в ближайшем окружении характерно для повествований о земной жизни Иисуса, но не для повествований о воскресении; и указания на время при воскресении даются как «в первый день» или «на третий день», а не «по прошествии дней шести» (Мф. 17:1; Мк. 9:2) и «дней через восемь» (Лк. 9:28). Попытки истолковать Преображение как субъективное «видение» (Мф. 17:9) игнорируют тот факт, что данный термин может использоваться и для описания исторических событий. В Септуагинте это делается во Вт. 28:34, 67. В самом повествовании нет ничего, что позволило бы считать его чем-то отличным от описания реальных событий.

С Преображением связано несколько хронологических указаний, весьма многочисленных в евангельской традиции за пределами повествований о страстях Иисуса. Эти указания на время тесно связывают данное событие с эпизодами в странах Кесарии Филипповой (Мф. 16:13-28; Мк. 8:27-38; Лк. 9:18-27). Временная привязка Преображения к эпизодом в Кесарии Филипповой влияет на истолкование самого события. Слова «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мк. 9:7) являются укором Петру, отведшему Иисусу то же место, что и Моисею с Илией («сделаю три кущи: Тебе одну, Моисею одну, и одну Илию» [Мк. 9:5]), а также Божьим подтверждением исповедания Петра о Иисусе (Мк. 8:29). В то время как глас при крещении был обращен к Иисусу (Мк.

1:11), здесь он обращен к трем ученикам. Слова «Его слушайте» следует понимать в свете того, что произошло в Кесарии Филипповой, ведь в данном рассказе Иисус ничего не говорит. Их можно истолковать как укор Петру, не желающему принять учение Иисуса о Его грядущих страстях (Мк. 8:31-33).

Трудно выявить, что именно произошло с Иисусом во время Его преобразования. В отличие от Моисея, лицо которого сияло от сошедшей на него славы Божьей (Исх. 34:29), Иисус преобразился изнутри. В результате этого преобразования Его одежды сделались блистающими. Некоторые ученые истолковывают это событие в свете указаний Ин. 1:14 и Флп. 2:6-9.

При Преображении слава предвплощенного Сына Божьего на время вышла за пределы Его человеческого облика; *kenosis* Сына был на время преодолен. Однако в 2 Пет. 1:16 Преображение понимается скорее как прообраз грядущей славы Сына Божьего при Его втором пришествии (ср. Мф. 24:30). Еще одно толкование сводится к тому, что Преображение есть предвосхищение славы, ожидающей Иисуса после Его воскресения (Лк. 24:26; 1 Пет. 1:21; Евр. 2:9).

С учетом Мк. 8:38 и 2 Пет. 1:16 предыдущее толкование предпочтительней. Появление Моисея и Илии следует, видимо, понимать как указание на то, что Иисус пришел исполнить закон (Моисей) и пророков (Илия). Лука добавляет, что Моисей и Лука говорили с Иисусом «об исходе Его», о грядущей смерти (Лк. 9:31). Это вполне согласуется с акцентом Луки на том, что Иисус был исполнением ветхозаветных писаний.

Возможно, евангельские священнописатели усматривали в этом событии также исполнение слов Иисуса о том, что ученики еще при жизни увидят Царствие Божье, пришедшее в силе (Мк. 9:1).

Роберт Г. Штайн

См. также: ХРИСТОС: ХРИСТОЛОГИЯ; ИИСУС ХРИСТОС.

Литература: G. B. Caird, *ET* 67 (1955-56): 291-94; A. Kenny, *CBQ* 19 (1957): 444-52; A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*; T. F. Torrance, *EvQ* 14 (1942): 214-29; J. W. C. Wand, *Transfiguration*.

ПРЕСВИТЕРЫ см. СТАРЕЙШИНЫ

ПРЕТКНОВЕНИЕ, ОГОРЧЕНИЕ, ПРЕСТУПЛЕНИЕ, СОБЛАЗН

(OFFENSE)

Два греческих слова переводятся как «преткновение, соблазн» — это *scandalon* и *proskomma*. Оба они несут в себе смысловые оттенки «греха» и «камня преткновения».

Ключевой отрывок Ветхого Завета, который несколько раз цитируется в Новом Завете и определяет важную функцию Христа в качестве «камня преткновения», — это Ис. 8:14: «И будет Он освящением и камнем преткновения и скалою соблазна для обоих домов Израиля, петлею и сетью для жителей Иерусалима». Павел в Рим. 9:32 применяет эту концепцию для описания прихода к Христу верою. Христос как краеугольный камень метафорического храма становится камнем преткновения для тех, кто пытается прийти к нему делами. Соблазн креста — это идея о том, что равенство евреев и неевреев установлено верою.

В 1 Пет. 2:5-8 Ис. 28:16 сочетается с представлениями о Христе как камне преткновения. Акцент в 1 Петра делается на освящении человеческой жизни перед Богом и соответствующем отделении от языческих народов. Небезынтересно, что у Павла, «апостола для язычников», понятие преткновения подразумевает в качестве тех, кто претывается, евреев; а в 1 Петра, «апостола для иудеев», оно подразумевает непокорных, тех, кто «оставлены» для преткновения. Это могут быть неевреи.

1 Пет. 2:12 содержит наставление «проводить добродетельную жизнь между язычниками» — оно обращено к иудеям, чтобы они жили свято и обособленно в смысле нравственной чистоты, в чем всегда заключалась их предназначение. Следовательно, «соблазн креста» состоит в том, что и евреи, и неевреи претываются о камень преткновения, поскольку не стремятся прийти к Христу верою. Некоторые евреи гордятся своим национальным наследием, о чем говорит Павел в Рим. 9 — 11, а некоторые неевреи непослушны, какими они и были всегда, о чем, возможно, говорится в 1 Пет. 2. Поскольку вера уравнивает евреев и неевреев, соблазн креста состоит в том, что человек не должен приходить к Христу в гордости или с ощущением национального превосходства.

Павел с помощью риторического вопроса в Гал. 5:11 указывает, что национальное еврейское требование обрезания для неев-

реев не имеет силы, в чем и состоит «соблазн креста». Иными словами, соблазн для евреев заключается в том, что они не имеют преимуществ перед неевреями; и те, и другие равны. Павел говорит в 1 Кор. 1:23: «Мы проповедем Христа распятого, для Иудеев — соблазн (*scandalon*), а для Еллинов — безумие».

Представления о «соблазне» встречаются и в других местах Нового Завета. В общем и целом это понятие используется при описании тех, кто стремится ввести в искушение невинных. В Мф. 16:23 Иисус называет Петра «соблазном», поскольку тот думает лишь о человеческом и не способен понять божественное предназначение распятия.

Эрик У. Адамс

См. также: ГРЕХ.

ПРИЗВАНИЕ см. ПРИЗЫВ

ПРИЗНАНИЕ см. ИСПОВЕДАНИЕ

ПРИЗЫВ, ПРИЗВАНИЕ

(CALL, CALLING)

Этому замечательному библейскому термину придается особое богословское значение, и используется он в трех смыслах: в связи с поклонением, избранничеством и жизненным служением.

Поклонение. *Призвать* (call on — NIV) Бога или Господа — распространенное библейское выражение: всего оно встречается пятьдесят шесть раз (в Ветхом Завете сорок пять, и в Новом Завете — одиннадцать); в четырех случаях оно относится к языческим богам. Нередко появляется более полная его форма «призвать имя Господа» (тридцать один раз). Самая высокая относительная частота употребления — в псалмах (шестнадцать раз).

В имеющемся диапазоне словоупотребления это словосочетание содержит несколько оттенков. Всегда присутствующее основное значение предполагает, что произносится имя Бога (Пс. 115:4; Зах. 13:9). Однако в более общем смысле этот оборот может означать молитву (Пс. 16:6; Иона 1:6; Мф. 26:53) и по сути дела может относиться ко всему обряду религиозного поклонения (Быт. 12:8; 1 Пар. 21:26). В некоторых случаях призыв имени Бога может означать обращение к Его милосердию и власти со стороны страдающих от слабости и невзгод (4 Цар. 5:11; Пс. 115:4; Пл.И. 3:55; Мф.

26:53), но чаще он выражает всецелую приверженность Господу в отличие от языческих богов (3 Цар. 18:24; Пс. 78:6; Зах. 13:9; Деян. 9:14), а иногда — обращение в веру (Быт. 4:26; Деян. 22:16). С учетом этого исповедательного значения призыв имени Господа может даже приобрести декларативный оттенок: «славыте Господа, провозглашайте имя Его; возвещайте в народах дела Его» (1 Пар. 16:8; ср. Пс. 115:4; Ис. 12:4).

Использование этого выражения в Новом Завете замечательно тем, как оно применяется к Иисусу. Иоиль 2:32 цитируется как в Деян. 2:21, так и в Рим. 10:13, и в обоих случаях затем уточняется, что Господь — это Иисус (Деян. 2:36; Рим. 10:13). Одно из поразительных убеждений первых (еврейских) христиан состояло в том, что поклонение Израилу Богу необходимо переориентировать: отныне люди не могут спастись, призывая имя Яхве/Иеговы, как назывался Бог в Ветхом Завете, а спасение возможно, только если призывать имя Иисуса: «нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12). Так что призвать «имя Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1:2) означало воздать Ему почести как Богу.

Избрание. *Призвание* — это одно из библейских слов, связанных с темой избрания. Как в иврите, так и в греческом *призвание* может использоваться в смысле *именования* (Быт. 2:19; Лк. 1:13), а, согласно библейским представлениям, дать имя кому-то или чему-то означало положить начало индивидуальности. В именах зачастую содержалась информация об их владельцах (Руфь 1:20-21; Ин. 1:42; ср. Мф. 16:18). Когда же имена дает Сам Бог, это действие почти равняется сотворению: «Кто сотворил их? Кто выводит воинство их счетом? Он всех их называет по имени: по множеству могущества и великой силе у Него ничто не выбывает» (Ис. 40:26).

Эта тема подробно развивается в Ис. 40 — 55, за счет чего закладывается прочное основание для использования термина в Новом Завете. Созидательное *называние* звезд дополняется *призванием* Авраама, которое одновременно есть и указание покаяния Ур, и призыв стать патриархом Израиля: «ибо Я призвал его одного, и благословил его, и размножил его» (Ис. 51:2). Сходным образом призван может быть народ Израил-

ля: «ты, которого Я взял от концов земли, и призвал от краев ее» (Ис. 41:9; ср. Ис. 48:12), и это означает, что все израильтяне теперь — те, «кто называется Моим именем, кого Я сотворил для славы Моей» (Ис. 43:7; ср. Ос. 1:10). То, что Бог дал Свое имя Израилю, было частью творческого акта, вследствие которого Израиль соделался богоизбранным народом. Далее Раб Господень был также *призван* стать Спасителем мира (Ис. 42:6; 49:1); призван и Кир, ставший орудием для суда над Вавилоном (Ис. 48:15).

Итак, у Исаии слово *звать* соединяет в себе понятия наименования, избранничества, принадлежности и предназначения, будучи использовано в разных контекстах с разными оттенками смысла. Оно может подразумевать и созидательные высказывания Бога, с помощью которых Он творит мир.

В Новом Завете все эти идеи сохранены и развиты. Влияние Исаии особенно заметно у Павла и Петра, которые используют слово *призыв*, *призывать* (называть) почти как термин, означающий подействовавшее на людей предложение Бога уверовать в Христа; глагол и существительное в совокупности используются по существу сорок три раза в таком обобщенном смысле. Тем не менее в общем случае можно различить некоторые оттенки и нюансы смысла.

Обращение в веру. «Рабом ли ты призван, не смущайся» (1 Кор. 7:21). В этом стихе, как и во многих других, слово *призван* почти тождественно слову *обращен* и указывает на начальный момент, когда зародилась вера. Но это слово означает больше, чем *обращен*, поскольку указывает, помимо изменения образа мыслей и чувств, также и на воздействие Бога. Эта богословская подоплека выявляется в Рим. 8:30: «а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал». Здесь ясно звучит созидательное слово Бога. Этот Его призыв не из тех, от которых можно отмахнуться, ведь он исходит от «животворящего мертвых и называющего несуществующее, как существующее» (Рим. 4:17). Благодаря этому творческому акту, говорит Петр, «вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди *взятые* в удел, дабы возвещать совершенство Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2:9).

Именованье. Быть *призванным* Богом означает быть *названным* уже по-другому:

новое имя «Сыны Бога Живого» дается тем, кого Бог призвал, будь то евреи или язычники (Рим. 9:24-26). Здесь представление о том, что Божий народ носит имя Бога, принимает новую форму. При крещении обращенные омываются, освящаются и оправдываются именем Господа нашего Иисуса Христа (1 Кор. 6:11), так что Его имя и есть то «доброе имя, которым вы называетесь» (Иак. 2:7). Поскольку обращенные носят это имя, Павел молится: «да прославится имя Господа нашего Иисуса Христа в вас» (2 Фес. 1:12).

Предназначение. В ряде случаев слова *призывать* и *призванный* относятся к конечному предназначению верующих. Момент, в который они были призваны, указывает на ту конечную цель, к которой они призваны Богом (1 Пет. 5:10; 1 Кор. 1:9; Еф. 4:4; Флп. 3:14; 1 Фес. 5:24; 1 Тим. 6:12; Евр. 3:1).

Святость. «Молимся всегда за вас, чтобы Бог наш соделал вас достойными звания» (2 Фес. 1:11). Факт божественного призвания и связанного с ним предназначения обязательно предполагает нравственные последствия. Верующие призываются к святости (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:2) и должны поступать достойно своего звания (Еф. 4:1). Петр дважды использует фразу «вы к тому призваны», имея в виду кротость, с которой христиане должны относиться к своим противникам, и приводит в пример Иисуса Христа (1 Пет. 2:21; 3:9).

Служение. Представление о возложении определенных обязанностей, которое мы встречали у Исаии, прослеживается и в Новом Завете. Когда Павел был «призван благодатию», это означало не только его обращение в веру, но и возложение на него обязанностей апостола для язычников (Гал. 1:15). Таким образом, он есть «призванный Апостол» (Рим. 1:1; 1 Кор. 1:1).

Апостольство — это единственный дар Духа, по отношению к которому используется слово *призвание*, и, возможно, именно здесь нашло свое отражение представление Павла об особом характере этого служения. Тем не менее Павел, уже с другой точки зрения, усматривает равенство всех даров Духа в том, что «все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11), и поэтому мы, возможно, не впадем в противоречие с Библией, обобщив представление о призвании на всякое церковное служение.

Претворение в жизнь полученных нами дарований является нашим призванием от Бога (призвание — отнюдь не простое название на должность!).

Можем ли мы обобщить представления о призвании так, чтобы включить в него светские занятия? Лютер предпринимал такие шаги и высказывал радикальное утверждение, что любая работа может быть призванием от Бога. Кое-кто доказывает, что Павел использовал слово *призванный* приблизительно в таком же смысле в 1 Кор. 1:26 и 1 Кор. 7:17-20: «каждый оставайся в том звании, в котором призван». Здесь *призван* с очевидностью относится к обращению в веру, однако словом *звание* характеризуется социально-экономический статус обращенного (а именно: раб он или свободный).

Поскольку Павел почитает за благо изменить это состояние, если представится возможность (1 Кор. 7:21), то маловероятно, что он подразумевал под призванием от Бога только это состояние. Возможно, он использует слово в более широком смысле: «Пусть каждый останется верен своему Божьему призванию, то есть живет как добрый христианин в том звании, в котором был».

Тем не менее даже если слово *призвание* не используется в Библии в таком смысле, бесспорно, мы не погрешим против Библии, если будем относиться ко всякому занятию как к возможности прославлять Бога и служить Ему.

Стивен Мотьер

Литература: G.W.Bromiley, *ISBE*, 1:580-82; A.A.Hoekema, *Saved by Grace*; D.Peterson, *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship*.

ПРИКОСНОВЕНИЕ *см.* КАСАНИЕ

ПРИМИРЕНИЕ

(RECONCILIATION)

Слово *примирение* относится к группе греческих слов, происходящих от того же корня, что и *allassō*. Характерное значение для этой группы слов — *изменить* или *сменить*. Примирение подразумевает перемену во взаимоотношениях между Богом и человеком или между людьми. Предполагается, что эти взаимоотношения претерпели разрыв, но ныне происходит перемена, движение от бывлой неприязни и отчуждения к миру и гармонии. В Рим. 5:6-11 Павел указывает, что до примирения мы были немощными, нечестивыми, грешниками и врагами Бога; на нас был гнев Божий (Рим.

5:9). Благодаря перемене, благодаря примирению мы стали новыми людьми. «Итак, кто во Христе, *тот* новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17).

Примирение относится ко взаимоотношениям между Богом и человеком или между людьми. Бог примирил мир с Собою (2 Кор. 5:18). Примирение происходит через крест, через смерть Христа. В 2 Кор. 5:18 говорится, что Бог «Иисусом Христом» примирил «нас с Собою». Мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа (Рим. 5:1). Итак, мы больше не враги Бога, не грешники, нечестивые и немощные. Теперь любовь Божья излилась в наши сердца Святым Духом, данным нам Богом (Рим. 5:5). Это коренная перемена во всей нашей жизни.

Примирение — это *объективное* деяние Бога во Христе. Но это и *субъективные* взаимоотношения: «мы... просим: примиритесь с Богом» (2 Кор. 5:20). И примирение стало возможным лишь через распятие Христа, потому что Бог сделал Его «для нас жертвою за грех» (2 Кор. 5:21).

Примирение связано также с оправданием. Бог примиряет с Собою мир, не вменяя людям их грехи. Это соотносится с оправданием в Рим. 5. Мы оправдываемся верою (Рим. 5:1), оправданы кровию Христа (Рим. 5:9).

Примирение субъективно также в том смысле, что о грешниках говорится, что они получают примирение. Это взаимоотношения, имеющие место между мужем и женой, а также между евреями и неевреями. Если человек, принес дар к жертвеннику, вспомнит, что имеет что-нибудь против брата своего, он должен отложить свой дар и прежде примириться с братом, а потом прийти и принести дар свой. Примирение происходит с теми, кто стремится к нему; не бывает примирения между безучастными людьми. В противостоянии евреев и неевреев примирение тем и другим принесло распятие Христа. Они стали близки кровию Христовою. Поэтому евреи и неевреи имеют доступ к Отцу в одном Духе. Они уже не чужие и не пришельцы, но сограждане и обитатели в одном жилище Божиим (Еф. 2:11-22). Верующие евреи и неевреи примирились с Богом, и стоявшая между ними преграда рухнула; они стали близки кровию Христовой. И те, и другие утверждены на основании апостолов и пророков, имея Христа краеугольным камнем. Примире-

ние стало возможным благодаря распятию Христа, но осуществляется лишь тогда, когда крест, на котором умер Христос, мы ставим во главу угла в своей жизни и в своих взаимоотношениях с окружающими.

Эта весть о примирении и спасении, пришедшая от Бога через Христа, передается нам. Бог дал нам «служение примирения» (2 Кор. 5:18); Он «дал нам слово примирения» (2 Кор. 5:19). Конечная цель заключается в том, чтобы мы не только были оправданы, но и могли сделаться «праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21).

Средоточием вести о примирении выступает любовь Бога и смерть Христа. Павел напоминает нам, что «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). Это приносит нам мир с Богом, доступ к Богу через Христа, возможность хвалиться надеждою славы Божьей, а также хвалиться скорбями и дать любви Божьей излиться в наши сердца Святым Духом (Рим. 5:1-5). Мы хвалимся Богом через Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого получили ныне примирение (Рим. 5:11).

Уильям Дж. Вудраф

См. также: ВЕРА; ОПРАВДАНИЕ; ИСКУПЛЕНИЕ: ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ЗАВИСИМОСТИ; СПАСЕНИЕ.

Литература: D. M. Baillie, *God Was in Christ*; J. Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*; R. Martin, *Reconciliation*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching*.

ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ

(OFFERINGS AND SACRIFICES)

Ветхозаветные установления о приношениях и жертвах широко известны своей сложностью и детализированностью, при этом система жертвоприношений в целом совершенно чужда нашей западной культуре. И все же вряд ли можно переоценить значение ветхозаветной системы жертвоприношений для библейского богословия. Ведь даже до откровения, данного Моисею на Синае, приношения и жертвы были ключевой составляющей в осуществлении взаимоотношений с Богом, начиная с Каина и Авеля, Ноя, патриархов, мадиамского священника Иофора и до утверждения Моисеева завета с помощью жертвоприношений перед тем, как была устроена скиния. Они сохраняли ведущее значение для обрядовой системы в скинии, в первом и втором храме и, следовательно, для всего ветхозаветного богословия Божиего «присутст-

вия» и Его взаимоотношений с Израилем как «царством священников». Когда Бог стал присутствовать с нами посредством воплощения Иисуса Христа, ветхозаветная система приношений и жертв продолжала играть значительную роль в том смысле, что Иисус стал жертвой за нас, нашим первосвященником, а наша христианская преданность и наше христианское служение есть наше принесение себя в жертву Богу и наш труд в Царстве.

Ветхий Завет. Еврейское выражение, означающее «предложить приношение», является сочетанием глагола «приносить», предлагать, предоставлять» (*hiqrib*) и родственного ему существительного «приношение» (*qorbān*). Еврейское слово, обычно переводимое как «жертва» (*zebah*), не встречается в главах Лев. 1 — 3 до Лев. 3:1, где начинается раздел о «жертве мирной» (см. также Лев. 3:3, 6, 9). Здесь по-прежнему используется и термин, означающий «приношение» (Лев. 3:1, 2, 6, 7, 8, 12, 14 {синод. также «жертва»}). Таким образом, можно сказать, что «мирная жертва» — это разновидность «приношения», которое является также жертвой, — оно предполагается, что животное умерщвляется и затем съедается в виде общей трапезы.

В данной статье слово *приношение* будет употребляться как общий термин, подразумевающий и хлебные приношения, и жертвенных животных. Слово *жертва* будет обозначать только приносимых в жертву животных.

Приношения и жертвы вне святилища. В соответствии с законом о жертвеннике из земли в Исх. 20:24-26 и со многими упоминаниями о таких жертвенниках в ранней истории Израиля, живущего в земле Хананской, Господь явно хотел, чтобы израильтяне сохранили обычай устраивать отдельно стоящие жертвенники и поклоняться на них Богу даже после того, как появился жертвенник скинии. Эти жертвенники и обряды поклонения на них были относительно просты по сравнению с тем, что требовалось в «святилище» (то есть в скинии, а затем в храме). В святилище находился соответствующий жертвенник для всесожжений, но оно было также местом фактического обитания Бога. Система приношений и жертв в святилище сохранила основные черты прежней внешней системы (то есть системы всесожжений, хлебных и винных приношений, мирных жертв на от-

дельно стоящих жертвенниках), но в системе отдельно стоящих жертвенников не было жертвы за грех и жертвы повинности.

Уже в Быт. 4:3-5 Каин приносит дар Господу от плодов земли, а Авель — от стада своего. Для обоих приношений в этом контексте употреблено еврейское слово *minhâ*, которое может быть либо общим термином со значением «приношение, дар, вклад», либо специальным термином со значением «хлебное приношение». Кое-кто доказывает, будто бы приношение Каина было отвергнуто именно потому, что, не являясь животной жертвой, оно не включало в себя искупление кровью. Более удачное объяснение состоит в том, что отсутствие для приношения Каина качественных определений, таких как «первые плоды», весьма показательно на фоне описания жертвы Авеля словами «от первородных» и «от тука их» (Быт. 4:3-4). Реакция Каина лишь ухудшила дело, и это может свидетельствовать о том, что ранее у Каина уже были проблемы в связи с его отношением к Богу и к Авелю.

Жертва «всесожжения» впервые упоминается в Быт. 8:20, где сказано, что «устроил Ной жертвенник Господу; и взял из всякого скота чистого, и из всех птиц чистых, и принес во *всесожжение* (Р.А.) на жертвеннике». Слово, означающее «жертва» (*zebah*), впервые встречается в Быт. 31:54 в описании установления завета между Иаковом и Лаваном: «И заколол Иаков *жертву* (Р.А.) на горѣ, и позвал родственников своих» (ср. Быт. 46:1). Эти два термина употреблены одновременно в Исх. 10:25, где Моисей объясняет фараону: «Дай также в руки наши *жертвы* и *всесожжения* (Р.А.), чтобы принести Господу, Богу нашему».

Первый случай употребления термина *мирная жертва* (*šēblāmîm*, в NIV *fellowship offering*, «жертва содружества») — это Исх. 20:24, где Господь упоминает ее вместе со всесожжением в законе о жертвеннике: «сделай Мне жертвенник из земли, и приноси на нем *всесожжения* твои и *мирные жертвы* (Р.А.) твои, овец твоих и волов твоих; на всяком месте, где Я положу память имени Моего, Я приду к тебе, и благословлю тебя». И наконец, все три термина встречаются одновременно в Исх. 24:4-5 в описании обряда утверждения завета у горы Синай: «встав рано поутру, [Моисей — Р.А.] поставил под горою жертвенник [из земли — Р.А.]... и послал юношей из сынов

Израилевых, и принесли они *всесожжения*, и заклали тельцов в *мирную жертву* (Р.А.) Господу» (здесь в NIV сочетание «sacrifices, fellowship offerings», «жертвы, приношения мирные» дано просто как «fellowship offerings», «приношения мирные»; в еврейском тексте наличествуют оба термина).

После того как была сооружена скиния, народ продолжал совершать всесожжения, делать хлебные и винные приношения и жертвы мирные на отдельно стоящих земляных жертвенниках, равно как и на жертвеннике в скинии. Собственно говоря, построить такой жертвенник в Сихеме (то есть на горе Гевал) распорядился лично Господь, чтобы вознестись на нем всесожжения и принести жертвы мирные в качестве начального обряда подтверждения завета на земле (Вт. 27:5-7). Цель этой церемонии, по крайней мере, отчасти, состояла, по-видимому, в том, чтобы предъявить права на землю, которую Господь обещал Аврааму задолго до этого, когда тот впервые вошел в эту землю и установил жертвенник где-то вблизи этого самого места, близ Сихема (Быт. 12:6-7). Иногда такие жертвенники и приносимые на них всесожжения и/или мирные жертвы выступали способом призывать имя Господа в особых обстоятельствах (см. например, Гедеон в Суд. 6:24-27; сыны Вениамина в Суд. 21:3-4; Самуил в 1 Цар. 7:8-10; Давид в 2 Цар. 24:25; Илия в 3 Цар. 18:23-24, 30, 36-39). В других случаях жертвенники на высотах служили для священных общих трапез перед Господом.

Приношения и жертвы внутри *святилища*. С литературной точки зрения, правила для жертв всесожжения, для хлебных приношений и мирных жертв в Лев. 1 — 3 представляют собой единое целое. Повтор вводной формулы и обращение к «сынам Израилевым» в Лев. 4:1-2 отделяет правила о жертве за грех и жертве повинности в Лев. 4:1 — 6:7 от правил Лев. 1 — 3. Это, по-видимому, литературное отражение исторической реальности: в период до и даже после сооружения скинии жертвы всесожжения (еврейское *ôlâ*) и мирные жертвы (еврейское *šēblāmîm* или *zebah*, «жертва», или некоторое сочетание того и другого, см. ниже), а также хлебные приношения, которые нередко происходили вместе с ними (еврейское *minhâ*, см. Лев. 2 и Чис. 15:1-16), составляли систему жертвоприношений, совершавшихся верующими на от-

дельно стоящих жертвенниках Яхве вне скинии (см. выше).

Жертва всесожжения. Жертва всесожжения могла состоять из крупного скота (Лев. 1:3-9), из коз и овец (Лев. 1:10-13) или из птиц (Лев. 1:14-17, обычно лишь для самых бедных, например, Лев. 12:8; 14:22). С учетом разнообразия видов приносимых в жертву животных и разнообразия методов принесения жертвы Господу постоянным в жертвоприношениях было, по всей вероятности, одно: возложение на животного руки (или, во множественном числе, рук, если в этом участвовало больше одного человека). Цель этого действия заключалась в том, чтобы связать жертвующего с его жертвой, а может быть, и обозначить или освятить жертву для жертвоприношения: «и возложит руку свою на голову *жертвы* всесожжения, и приобретет он благоволение, во очищение грехов его» (Лев. 1:4). Этим возложением руки жертвенному животному ничего не передавалось, и уж конечно, не передавался грех. С жертвенником может соприкасаться только святое. В обряде отпущения козла первосвященник должен возложить на животное *обе* руки и исповедовать грехи всего сообщества, чтобы явным образом передать эти грехи козлу. Но в этом случае животное не закалывали на жертвеннике — наоборот, его прогоняли от жертвенника как можно дальше (например, Лев. 16:21-22).

Обычные ритуальные манипуляции с кровью были для жертвы всесожжения сравнительно простыми: священники должны были покропить «кровию со всех сторон на жертвенник» (Лев. 1:5). Таким образом, кровь не просто помещалась на жертвенник, но приносилась в жертву. Это сопровождалось возложением на жертвенник частей туши животного (Лев. 1:8-9).

Животное обычно закалывал тот, кто приносил жертву, но части туши возлагали на огонь жертвенника священники (Лев. 1:7-9) — «и сожжет священник все на жертвеннике: *это* всесожжение, жертва, благоухание, приятное Господу». Главным принципом всесожжения было то, что животное помещалось на жертвенник целиком, точнее говоря, за исключением кожи крупных животных, которых свеживали при заклании (Лев. 1:6; 7:8), и «зоба» птиц (Лев. 1:16 {синод. «с перьями ее»}).

При сожжении жертвы поднималось благоухание, приятное для Господа, которое, в

свою очередь, должно было вызвать со стороны Господа определенный отклик. Согласно Быт. 8:20-22, именно приятное благоухание жертвы всесожжения побудило Господа обещать, что Он никогда больше не будет снова поражать землю и человечество, как Он сделал во время потопа. Жертва всесожжения была средством воззвать к Господу и привлечь Его внимание к нуждам, заботам и просьбам Его народа, средством либо самостоятельным, либо сочетавшимся с мирной жертвой. Она была также средством выразить поклонение Господу (Лев. 22:18-20) и вместе с сопровождающими ее хлебными приношениями составляла суть ежедневных, еженедельных, ежемесячных и ежегодных праздников, справляемых в святилище (Исх. 29:38-45; Чис. 28 — 29).

Хлебные и винные приношения. Еврейский термин для «приношения хлебного» — слово *minhâ*, которое, как отмечалось выше, может также означать «дар, подношение, вклад» вообще. В Книге Левит (и в других связанных со святилищем контекстах) оно всегда обозначает «хлебное приношение». Описание хлебного приношения в Лев. 2 находится между главами о жертве всесожжения и мирной жертве (Лев. 1 и Лев. 3 соответственно). Так и должно было быть, поскольку приношение хлебное являлось неотъемлемой частью жертвы всесожжения и мирной жертвы наряду с предписанным винным возлиянием (Чис. 15:1-15).

Как и в случае хлебного приношения, обычай винного приношения (то есть приношения вина для возлияний) предшествовал установлению скинии и сохранялся даже после того, как появились скиния и храм (см. выше). Тем не менее и в рамках системы святилища эти обычаи выступали заметной составной частью ритуалов, даже повседневных. Особо было установлено, что винное возлияние вместе с хлебным приношением должны по обряду дополнять всякую жертву всесожжения или мирную жертву (Чис. 15:1-5).

Священник должен возложить часть хлебного приношения для сожжения на жертвеннике «в память» (в жертву) Господу и добавить соль завета (Лев. 2:13). Если зерно приносилось сырым, то к части, сжигаемой в память, следовало добавить «елей и ливан», чтобы при сжигании на жертвеннике возникло особо приятное благоухание

(Лев. 2:1-2, 15-16). Согласно закону об испытании при обвинении в прелюбодеянии в Чис. 5:11-31, предназначение части «в память» (см. Чис. 5:26) заключалось, по-видимому, в том, чтобы напомнить о цели жертвоприношения в присутствии Господа. Сам термин непосредственно связан с еврейским глаголом, означающим «напоминать», и в этом тексте все приношение хлебное названо буквально «приношения воспоминания, напоминающее о беззаконии» (Чис. 5:15; ср. Чис. 5:18). Хлебное приношение ревнования не содержит елея и благоуханий, так как оно предназначено для напоминания об обвинениях в беззаконии. То же самое справедливо в случае хлебного приношения в качестве жертвы за грех (Чис. 5:12-15).

Поскольку часть приношения «в память» сжигалась на жертвеннике, во всем хлебном приношении не должно было содержаться ни закваски, ни меда (Лев. 2:11), и священники должны были съедать остатки пресными (Лев. 6:16-17). Запрет на закваску и мед, возможно, лучше всего объясняется через их связь с порчей продуктов из-за брожения. «Хлебы предложения», которые следовало каждую субботу возлагать на стол в Святом-святых перед Господом, тоже рассматривались как хлебное приношение «в жертву Господу» (Лев. 24:5-9).

В Лев. 2:13 говорится о том, как важно добавлять «соль завета Бога твоего» к каждому хлебному приношению. Это выражение встречается еще только в двух местах Ветхого Завета: один раз в установлении завета о святых, которые Господь будет отдавать священникам из колена Ааронова (Чис. 18:19), и один раз — как ссылка на завет о вечном царствовании Давида и его сыновей (2 Пар. 13:5). Способность соли предохранять от порчи подразумевает нерушимость обязательств завета между Богом и Его народом. Это завет навеки.

Жертва мирная (примирения). Мирная жертва призвана подчеркнуть, что народ древнего Израиля имел возможность близкого общения с Господом. Израильтяне могли есть мясо животных, которые были представлены, определены и освящены в качестве жертвы Господу (Лев. 3:1-2; 7:11-21). Тем самым обозначалось, что во взаимоотношениях между Господом и Его народом все благополучно (то есть, имеет место мир), и поэтому данная жертва всегда была

последней, когда Богу предлагалось несколько жертв разного рода.

Ритуал манипуляций с кровью для мирной жертвы обычно был тем же, что и в случае жертвы всесожжения (Лев. 3:2; ср. Лев. 3:8, 13). Однако от туши жертвы лишь ее тук возлагался на жертвенник для сожжения в качестве «пищи огня — приятного благоухания Господу» (Лев. 3:5, 11, 16). Таким образом, тук мирной жертвы уподоблялся всей туше жертвы всесожжения и служил для тех же самых надобностей. Вполне возможно, что тук нельзя было есть, поскольку он считался лакомством. Например, согласно Вт. 32:13-14, Господь питал Израиль лучшими произведениями земли, в том числе, среди многого другого, «туком» агнцев, овнов и козлов и даже пшеницы наравне с «кровью» виноградных ягод. «Нутряной (почечный) жир пшеницы» (Вт. 32:14, {синод. просто «тучною пшеницею»}) — это, очевидно, фигуральное выражение, обозначающее наилучшую пшеницу.

Лев. 7:11-34 важен для более полного понимания смысла мирной жертвы. Помимо запрета употреблять в пищу тук и кровь в стихах Лев. 7:22-27, здесь наличествуют еще два больших раздела. В первом речь идет о различных видах религиозных побуждений, лежащих в основе принесения мирной жертвы (благодарность, обет, усердие), и о правилах, когда и как можно есть мясо жертвы, остающееся у жертвователя (Лев. 7:11-21). Во втором разделе речь идет о части мяса, причитающейся священникам от каждой мирной жертвы (Лев. 7:28-34): это грудь от «жертвы потрясения» (Лев. 7:29-31 {синод. «потряся грудь пред лицом Господним»}); данное существенное происходит от еврейского глагола, означающего «потрясать»), а также правое плечо «как возношение» тому конкретному священнику, который участвовал в принесении данной мирной жертвы (Лев. 7:32-33). Последнее существенное происходит от еврейского глагола «возносить» и поэтому в некоторых английских переводах обозначено как *heave offering*, «жертва возношения» (ср. английское *to heave*, «поднимать, возносить»). Однако в ритуальных контекстах этот глагол на самом деле означает «перемещать» что-либо, чтобы представить это Господу (другими словами, «откладывать» в качестве особого дара).

Это была обычная форма оплаты труда священникам (Лев. 7:34), и ее можно было есть в любом чистом месте (Лев. 10:14; другими словами, это была «святыня», но не «великая святыня» в отличие от доли хлебного приношения в Лев. 10:12-13). Таким образом, не только сами священники, но и все, кто жил с ними и был чист, могли есть эту долю от мирной жертвы — но не те, кто не принадлежал к семье священника (Лев. 22:10-16). Для обычных людей съесть эту долю жертвы означало осквернить святыню, святость Господа (см. ниже о жертве повинности).

Жертва за грех (жертва очищения). Жертва за грех была главным средством искупления кровью в системе жертвоприношений святилища, с ее помощью верующие могли получить прощение за свои грехи и избавить скинию от нечистоты, причиной которой могли быть они сами. Очень подробные правила манипуляций с кровью были средоточием этого обряда.

В Лев. 4:1-2 установления о жертве за грех изложены обособленно от Лев. 1 — 3. В отличие от предыдущих разделов буквально каждый абзац в Лев. 4:1 — 5:13 начинается или кончается высказыванием о совершенном грехе и связанной с ним вине. В Лев. 4:2 говорится: «Скажи сынам Израилевым: если какая душа согрешит по ошибке против каких-либо заповедей Господних и сделает что-нибудь, чего не должно делать...». В Лев. 4:3 затем начинается первый из четырех больших разделов: жертва за грех от священников (Лев. 4:3-12), от всего общества (Лев. 4:13-21), от начальников (Лев. 4:22-26) и от простых людей (Лев. 4:27 — 5:13).

Жертва за грех совершалась в некоторых отдельных случаях (см. например, посвящение священников, Исх. 29:14, 36; Лев. 8:2, 14; установление поклонения Богу на жертвеннике, Лев. 9:2-7, 8-11, 15-17). Такие жертвы обязательно и регулярно приносились также ежемесячно (Чис. 28:15), на различных ежегодных праздниках, особенно в ежегодный день искупления (Исх. 30:10; Лев. 16; Чис. 29:11). В особых случаях жертвы за грех приносили и на протяжении года (например, для очищения женщины после родов, Лев. 12:6-8; очищение от необычного истечения нечистот, Лев. 15:15, 30; в наше время выражение «жертва за грех» означало бы жертву, связанную с нравственным или общественным про-

ступком. В Ветхом Завете такие грехи тоже считаются основанием для жертвы за грех, однако жертва за грех может совершаться и из-за физической нечистоты, не имеющей ничего общего с нравственными оплошностями).

Средоточием обряда принесения жертвы за грех были манипуляции с кровью, причем способ, которым они осуществлялись, зависел от того, была ли это жертва от священников или от всего общества либо от начальников или обычных людей. В случае жертвы от священников или всего общества священник пальцем кропил семь раз кровью перед завесой святилища (то есть скинии собраний, а не всего комплекса скинии), возлагал кровь на роги жертвенника благовонных курений внутри Святого-святых и просто выливал остаток крови к подножию жертвенника всесожжений у входа в комплекс скинии (Лев. 4:6-7, 17-18). Иными словами, кровь проникала в комплекс скинии настолько же глубоко, насколько и нечистота (ведь «священник» мог входить в Святое-святых, а «все общество» включало в себя священников). В случае начальников и простых израильтян кровь возлагалась только на роги жертвенника всесожжения (Лев. 4:30, 34; 5:9), который обозначал границу для проникновения в скинию израильтян-несвященников. Принцип заключался в том, что кровь вносилась настолько же далеко, насколько могли проходить конкретные люди или их представители, внося нечистоту в скинию до указанных пределов.

В Лев. 16:29-34 подытожено предназначение тех трех разновидностей жертвы за грех, которые совершались в день искупления: жертва за грех в виде козла для отпущения очищала от грехов *народ* (Лев. 16:29-31); а заколотые жертвы за грех от священников и от народа очищали от нечистоты их грехов *скинию* (Лев. 16:32-33). Некоторые ученые доказывают, что эти культовые установления имеют отношение только к культовым нарушениям и что культовая система и повседневная общественная жизнь в целом между собой не были связаны. Однако обряд отпущения козла доказывает, что это не так. Напротив, день искупления очищал как от культовой нечистоты, так и от разнообразных беззаконий народа, которые могли осквернить скинию. Святость и чистота скинии, на которых делается акцент в главах Лев. 1 — 16, и свя-

тость и чистота народа, выступающие основной темой глав Лев. 17 — 27, рассматриваются в тесной взаимосвязи друг с другом — настолько тесной, что в день искупления речь идет и о том, и о другом.

Жертва повинности (умилостивления). Предназначение жертвы повинности заключалось в том, чтобы искупить осквернение «святыни», то есть такое неправильное обращение со святым (посвященным Господу), как если бы оно было не святым, а обыденным. Например, согласно Лев. 22:10-16, священные приношения могли есть священники и члены их семей, а не обычные люди. Поступить по-другому — означало бы «порочить святыню» (Лев. 22:15). Тем не менее если обычный человек съедал священное приношение по ошибке, он должен был вернуть священнику ровно столько же с добавлением одной пятой части в качестве возмещения за то, что он совершил. Указания в этом тексте параллельны основному описанию жертвы повинности (то есть Лев. 5:14 — 6:7).

Закон о жертве повинности начинается так: «если кто сделает преступление и по ошибке согрешит против посвященного Господу» (Лев. 5:15). Выражение «по ошибке» — то же самое, которое используется при описании жертвы за грех. Оно обозначает «отклонение» или «ненамеренное нарушение» заповедей Господних, а в данном случае — в особенности тех заповедей, которые относятся к «посвященному Господу» (то есть к тому, что посвящено Господу для скинии или священства).

Главная идея, лежащая в основе фразы «сделает преступление», заключается в том, что человек проявляет неверность перед Богом, нарушив разграничение между обыденным и священным. В данном контексте, следовательно, она означает «совершить кощунство». Тем не менее жертва повинности зачастую приносилась и в случае посягательств на имущество других людей, а не только на «святыню» Господню (Лев. 6:1-7; 19:20-22; Чис. 5:5-10). Таким образом, принадлежит ли имущество Господу или людям, жертва повинности приносится Господу для искупления, а имущественный ущерб восстанавливается с добавлением пятой доли владельцу имущества (Лев. 5:14-16, принадлежащее Господу; Лев. 6:1-7; Чис. 5:5-10, принадлежащее людям). Поэтому некоторые ученые называют эту жертву «жертвой умилостивления». Наруши-

тель не только приносит жертву Господу, но и совершает возмещение причиненного им имущественного ущерба. В обоих случаях окончательный итог для нарушителя заключается в том, что «прощено будет ему» (Лев. 5:16, 18; 6:7). Коль скоро было совершено возмещение ущерба, для преступника становится доступным искупление и получение прощения от Господа (Лев. 5:15-16).

Нарушение в Лев. 5:15 совершено «по ошибке», и о нем было известно нарушителю. Нарушение в Лев. 5:17-18 также совершено «по ошибке», но нарушителю не было о нем известно. Подразумевается, что он мог узнать о своей ошибке, вспомнив о чем-либо впоследствии или услышав от другого человека, например, о том, что съеденная им пища относилась к «святыне» от жертвы и предназначалась для священника и его семейства. Даже если нарушение было совершено по неведению (Лев. 5:17-18), коль скоро нарушитель действительно узнавал о нем, он становился ответственным за принесение жертвы повинности для искупления и получения прощения (Лев. 5:18-19).

Хорошим примером осуществления жертвы повинности служит обряд очищения «прокаженного» (Лев. 14:1-20; термин *прокаженные*, по-видимому, охватывает всех, имеющих на коже какие-либо следы инфекционных заболеваний). После первоначального очищения с помощью особой воды и отпускаемой птицы (Лев. 14:1-9) в качестве первого из обычных обрядов искупления кровью совершается жертва повинности (Лев. 14:10-18). Смысл жертвы повинности в начале этой череды жертвоприношений состоял в том, чтобы заново освятить прокаженного, чтобы он мог опять стать членом «царства священников и народа святого (Р.А.)» (Исх. 19:6), из которого он из-за своей болезни был исключен и потому в каком-то смысле «осквернился» (Лев. 13:45-46).

Слово, обозначающее жертву повинности, встречается также в Исх. 53:10, где о Рабе, Который страдал добровольно, говорится, что «Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесет жертву умилостивления (Р.А.), Он узрит потомство долговое, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его». Почему Раб должен приносить жертву повинности? Ответ заключается в том, что Раб был изгнан из

народа и объявлен нечистым, подобно тому, как изгонялись и объявлялись нечистыми прокаженные. Раб претерпел это от руки народа и все же ради самого народа, чтобы совершить искупление Божиего народа перед Господом. В дни Исаии еще только должен был прийти окончательный Мессия-Раб — Господь Иисус Христос. И здесь мы переходим к Новому Завету.

Новый Завет. Глагол *thuō*, «закалывать, приносить в жертву» животное, встречается в Новом Завете четырнадцать раз и означает: 1) заклание нежертвенного животного (Ин. 10:10; Деян. 10:13; 11:17) при приготовлениях к брачному пиру (Мф. 22:4) или иным праздникам (Лк. 15:23, 27, 30); 2) заклание пасхального агнца (Мк. 14:12; Лк. 22:7; 1 Кор. 5:7); 3) жертвоприношение языческим богам (Деян. 14:13, 18; 1 Кор. 10:20).

Существительное *thusia*, «жертва, жертвоприношение, принесение жертвы» (ср. глагол выше), встречается двадцать девять раз, например, при ссылках на определенные ветхозаветные тексты (скажем, Мф. 9:13; 12:7), на исполнение ветхозаветных установлений о жертвах (Лк. 2:24) или на приготовления к праздникам (1 Кор. 10:18), а также на жертвоприношение распятого Христа (Еф. 5:2). Существительное *prosphora*, «приношение, жертва, дар, принесение жертвы, хлебное приношение» (девять случаев; ср. глагол *prospheō*, «приносить, жертвовать») обозначает представление Себя Христом в качестве приношения Богу (Еф. 5:2; Евр. 10:10, 14), а также ветхозаветные приношения (Евр. 10:5, 8). Термин *dōron*, «дар», встречается в Новом Завете девятнадцать раз; из них в шестнадцати случаях он указывает на жертвенный дар или приношение Богу.

Иисус Христос и ветхозаветная система жертвоприношений. Во время Своего воплощения Иисус выказывал явное почтение по отношению к Моисеевой системе жертвоприношений (Мф. 8:4; Мк. 1:44; Лк. 5:14; 17:14). Он жил как иудей и других тоже призывал не нарушать «ни одну иоту» и «ни одну черту» из закона (Мф. 5:18). Тем не менее Он также пребывал в согласии с пророческой ветхозаветной традицией отвергать внешнюю обрядность. Например, в Нагорной проповеди Иисус указывает, что разногласия с братом своим следует разрешить прежде, чем приносить дар в храм (Мф. 5:23-24). Иисус также высказывает

негодование по поводу того, что в существующей религиозной системе имеются лазейки, позволяющие нарушать некоторые ветхозаветные установления (например, требование почитать своих родителей и заботиться о них) за счет внешней набожности, проявляющейся в приношениях Господу (Мф. 15:5; Мк. 7:11, широко известный отрывок о «корване»).

Еще одним измерением для отношения Иисуса к ветхозаветной системе жертвоприношений выступает самоотожествление Им Себя с некоторыми аспектами этой системы. Таких аспектов два: Иисус как наш Первосвященник и Иисус как жертва, принесенная на жертвенник Богу. Важно помнить, что в Новом Завете приводятся *метафорические* истолкования категорий ветхозаветной системы приношений и жертв по отношению к Иисусу с тем, чтобы разъяснить и проиллюстрировать те разнообразные аспекты, в которых Его смерть на кресте принесла нам благо. Иисус не был в буквальном смысле заколот у жертвенника всесожжений, Его кровь не была возложена на него, и Его тело не было сожжено на нем. Тем не менее различные виды приношений и жертв выступают в качестве метафоры для иллюстрации того многообразного предназначения и той абсолютной действительности, которые присущи смерти Иисуса на кресте.

Иисус как наша «пасхальная жертва». В Новом Завете усматривают много возможных указаний на Иисуса как нашу пасхальную жертву. Однако самым несомненным из них является призыв к чистоте в 1 Кор. 5:7: «Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бескасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас». В данном контексте Павел использует такую ссылку, чтобы укорить коринфян, не изгнавших из своей церковной общины некоего порочного человека. Пасхальная жертва ассоциировалась с обычаем удалять закваску из каждого еврейского дома (см. Исх. 12:15-20, ср. Мишна Песахим 1 — 3). Таким образом, закваска может символизировать собою оскверняющее действие, которое оказывает на конгрегацию порочный человек. Поскольку Христос уже был заклан, очевидно, пришло время избавиться от закваски.

Иисус как Раб, Который страдал добровольно, и жертва умилоствления. Когда Иоанн Креститель сказал: «Вот Агнец Бо-

жий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29), неясно, подразумевал ли он в Иисусе пасхального Агнца либо Раба Господня, упомянутого в Ис. 53:7: «как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец предстригушим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих». Некоторые толкователи предпочитали вариант с пасхальным агнцем, однако общее мнение склонилось к тому, что это ссылка на Ис. 53:7.

Иисус как наша «жертва мирная» в установлении нового завета. Согласно Лк. 22:1-23, так называемая «последняя вечеря» Иисуса была пасхальной трапезой. К концу этой трапезы Иисус установил новый обряд, основанный на пасхальных ритуалах. Этот новый обряд составляет таинство, которое мы стали называть «вечерей Господней», «причастием» или «евхаристией». Как всем известно, с ним связаны слова Иисуса о хлебе (Лк. 22:19) и чаше (Лк. 22:20). И то, и другое было составной частью подразумеваемого пасхального обряда, однако Иисус называл хлеб Своим «Телом», а чашу — Своей «Кровью».

Точнее, Иисус называл чашу «новый завет в Моей Крови». Сходство со словами Моисея в Исх. 24:8 — «вот кровь завета» — не позволяет понять, почему апостолы не смогли связать слова Иисуса с обрядом утверждения завета в Исх. 24. В данном случае, однако, кровь участвует в обряде утверждения *нового завета*, что, разумеется, напоминает об Иер. 31:31-37 (см. в особенности Иер. 31:31).

Иисус как наша «жертва за грех». Ветхозаветный термин для «жертвы за грех» может иметь также значение «грех». В переводе NIV Рим. 8:3 дан как «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех», однако в примечании указан вариант «в подобии плоти греховной, за грех», и это вызвано тем, что в греческом тексте стоит только слово *грех*. Эта проблема перевода снова возникает в 2 Кор. 5:21, где Павел пишет: «незнавшего греха Он [Бог — Р.А.] сделал для нас *жертвою за грех*». В данном случае решение проблемы перевода в NIV противоположно тому, что было в Рим. 8:3, так как в основном тексте дан вариант «грех», а в примечании — «жертва за грех». Возникает важный вопрос, стал ли Христос для нас «грехом» или «жертвою за грех»? С учетом ветхозаветной религиозной перспективы перевод «жертва

за грех» выглядит для этих текстов более разумным.

Именно обряд жертвы за грех лежит в основе новозаветной терминологии и концепции искупления, прощения и очищения. Например, согласно Рим. 3:24-25, мы оправданы перед Богом «искуплением (Р.А.) во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в *жертву умилоствления (Р.А.)* в Крови Его чрез веру». Следует помнить, что искупление более, чем все другие жертвоприношения ассоциировалось с жертвой за грех. Более того, искупление кровью жертвы за грех было основополагающим для прощения в Ветхом Завете.

В Новом Завете связь между искуплением и прощением греха не менее явственна. Например, указание на Иисуса как «умилование за грехи наши, и не только за наши, но и за *грехи* всего мира» (1 Ин. 2:2), в данном контексте продолжает довод, высказанный ранее: «если исповедаем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, *простит (Р.А.)* нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1 Ин. 1:9).

Жертва Иисуса и ветхозаветная система жертвоприношений в целом. В Евр. 9 — 10 кратко рассмотрена ветхозаветная культовая система святилища, начиная с описания самого святилища и кончая различием между жертвоприношениями, совершаемыми в течение всего года и в день искупления. Фоном здесь является отрывок о новом завете из Иер. 31:31-34, который цитируется в Евр. 8 и к которому священнописатель возвращается в Евр. 10:16-17. Промежуточный раздел Евр. 9:1 — 10:15 посвящен сравнению, проводимому между: 1) ветхозаветной системой жертвоприношений в целом и жертвой Христа (Евр. 9:8-14); 2) жертвоприношениями обряда утверждения прежнего завета (Исх. 24:5-8) и новозаветной жертвой Христа (Евр. 9:15-20, см. выше); 3) очищением ветхозаветной скинии кровью (Исх. 29:10-14; Лев. 8:15; Чис. 7:1) и очищением небесной скинии кровию Христа (Евр. 9:21-24); 4) ветхозаветным днем искупления (Лев. 16) и жертвой Христа (Евр. 9:25 — 10:14).

Что касается системы жертвоприношений в целом, священнописатель начинает с утверждения, что поскольку в Святое-святых даже первосвященник может входить только раз в году (Евр. 9:7), то «*сим* Дух Святый показывает, что еще не открыт путь во святилище, доколе стоит прежняя

скинии» (Евр. 9:8). Главная причина этого заключается в том, что ветхозаветные дары и жертвы не могли «сделать в совести совершенным приносящего» (Евр. 9:9). Им противопоставляется жертва Первосвященника нашего Иисуса Христа. Ветхозаветные жертвы освящали только таким образом, «дабы чисто было тело» (Евр. 9:13), в то время как Кровь Христа очищает «совесть» (Евр. 9:14).

Что касается обряда утверждения завета, поскольку жертва Христа лучше жертв, сделанных при утверждении завета на Синае (Евр. 9:18-20), то утвержденный Его жертвой завет — тоже лучший (то есть новый завет, Евр. 9:15). Более того, относительно очищения скинии кровью (Евр. 9:21-24) хорошо известно, что это было важнейшим предназначением жертвы за грех в ветхозаветной системе жертвоприношений. Однако нет упоминаний, чтобы в тот день окропили кровью «и скинию и все сосуды Богослужebные» (Евр. 9:21).

Последняя часть в этом обращении священнописателя к теме ветхозаветной системы жертвоприношений наиболее протяженная из всех четырех (Евр. 9:25 — 10:15). Здесь он напоминает, что ветхозаветные жертвы не могли очистить от «сознания грехов» (Евр. 10:2). Наоборот, такими жертвами «каждогодно напоминает о грехах» (Евр. 10:3). Таким образом, священнописатель привносит свой прежний довод о *степени очищения*, приносимого ветхозаветными жертвами (а именно, они очищают только плоть), в свое обсуждение *временных ограничений* при этом очищении ветхозаветными жертвами. Даже жертвоприношения в ежегодный день искупления давали очищение только на год (Евр. 9:25 — 10:4), не говоря уже о регулярных жертвоприношениях, которые имели еще более ограниченные временные рамки, поскольку совершались на протяжении всего года снова и снова (Евр. 10:10-11).

Важно осознавать, что различие в действительности жертвоприношений соответствует различию между двумя заветами, с которыми эти жертвоприношения связаны. В прежнем завете закон был написан на каменных скрижалях, а в новом завете он написан на скрижалях сердца человеческого (2 Кор. 3:3). Никакой закон, даже Закон Божий, не способен изменить человеческое сердце (то есть очистить совесть), если он не записан в сердце человека. Новый завет

действует именно таким образом, силою Святого Духа, приносящего плод в сердце человека. Дух вводит Закон, в том числе и закон о жертве, в сердце (в совесть) человека, верою живущего во Христе. Тем самым Дух преобразует его сердце и всю его жизнь.

Христиане и ветхозаветная система жертвоприношений. Ветхозаветные жертвоприношения и новозаветная жертва Христа действительны на совершенно различных уровнях, и это нашло свое отражение в том, что Павел стремился совершать храмовые жертвоприношения и спустя долгое время после того, как стал христианином. По сути дела, он даже брал на себя издержки за жертвы других еврейских христиан и тем самым поощрял этот обычай (Деян. 21:23-26). Это подразумевает, что апостол Павел, хотя и считал, что ни он сам, ни остальные еврейские или нееврейские христиане не находятся под Законом, все-таки действительно рассматривал ветхозаветную систему жертвоприношений в качестве узаконенного средства выразить свое благочестие и осуществить поклонение Богу для еврейских христиан I столетия. Разумеется, все это прекратилось после разрушения храма в 70 г. по Р. Х., но к тому времени не было уже и самого Павла.

В то же самое время Павел прибегает к ветхозаветным законам о жертвоприношениях в качестве метафорического обоснования для учения о принципах и практике христианской жизни. Фундамент для такого метафорического переосмысления был заложен уже в самом Ветхом Завете, где мы находим такие высказывания, как «жертва Богу дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс. 50:19). Итак, указывая на изобилие милостей, которыми одаряет нас Бог, Павел призывает христиан: «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего» (Рим. 12:1). Такая жертвенная жизнь выдвигает несколько требований. Для Павла она означает, что он готов сделаться «жертвою за жертву и служение веры» тех, кого он привел к Господу (Флп. 2:17). Иногда она требует страданий. Они были не чужды Павлу, а апостол Петр приводит пример Иисуса, Который пострадал за нас, и призывает христиан к готовности терпеливо страдать ради Христа (1 Пет. 2:18-25).

Другие метафорические толкования законов о жертве в Новом Завете сосредотачиваются на тех служении и поклонении, которые мы можем предложить Богу. Например, Павел считает, что цель его служения у язычников — чтобы «приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно Богу» (Рим. 15:16). И наконец, священнописатель Послания к евреям наставляет нас «непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть, плод уст, прославляющих имя Его» и не забывать «благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» (Евр. 13:15-16). В каком-то смысле, следовательно, как Иисус исполнил ветхозаветные законы о жертве, так и мы можем исполнить их, живя той жизнью, которой жил Иисус.

Ричард Э. Авербек

См. также: АЛТАРЬ; ИСКУПЛЕНИЕ; ВОССОЕДИНЕНИЕ С БОГОМ; СМЕРТЬ ХРИСТА; АГНЕЦ; ЛЕВИТ; БОГОСЛОВИЕ; КНИГИ; ВЕЧЕРА ГОСПОДНЯ; СВЯЩЕННИК; ДУХОВНОСТЬ; СКНИИЯ; ХРАМ.

Литература: G. A. Anderson, *ABD*, 5:870-86; C. Brown, *NIDNTT*, 3:415-38; P. J. Budd, *The World of Ancient Israel*; W. W. Hallo, *The Book of the People*; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*; J. Henninger, *The Encyclopedia of Religion*, 12:544-57; P. P. Jensen, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*; H. J. Klauck, *ABD*, 5:886-91; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*; J. Gordon McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*; idem, *Numbers*; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 2:415-56; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*.

ПРИРОДА, РОД, СУЩЕСТВО, ЕСТЕСТВО

(NATURE, NATURAL)

В еврейском языке нет слова, обозначающего «природу» и эквивалентного греческому слову *physis*. Еврейская мысль и еврейский язык по сути своей конкретны. Ветхозаветные священнописатели описывали окружающий их мир, но не тратили слишком много времени на абстрактные размышления о нем. В основном их интерес к природе сосредотачивался на Боге как Творце и на небе и земле как Его творении.

Из Бытия явствует, что творению присущ миропорядок, установленный Богом. Растения приносят плод «по роду своему» (Быт. 1:11-12). Бог сотворил рыб (Быт. 1:21), птиц (Быт. 1:21) и других животных (Быт. 1:24-25), которые размножаются «по роду» своему. Из этих стихов следует, что различные животные и растения имеют внутренне присущие им черты, благодаря чему отличаются друг от друга. Очевидно

также, что Бог расценивает эти различия как «хорошо весьма».

Существует тесная связь между человечеством и остальным творением (Быт. 3:17-18; Пс. 95:10-13). Между человечеством и остальным творением наблюдается и физиологическое сходство (Быт. 18:27; Иов 10:8-9; Пс. 102:14). Человек, как и остальное творение, для продолжения своего существования опирается на благоволение Бога (Пс. 102:15; 103; Ис. 40:6-7). Тем не менее установленные в сотворенном миропорядке различия особенно заметны, когда речь идет о человеке. Только люди были созданы по образу Божию (Быт. 1:26-27). Только человек был результатом прямого акта Божиего творения (Быт. 2:7). Только в человека Бог вдунул дыхание жизни (Быт. 2:7). Только людям дал Бог владычество над землей и над остальной тварью на ней (Быт. 1:28-30). Только на людей возложил Бог ответственность возделывать землю (Быт. 2:15). Только человечеству дал Бог особые указания относительно дерева познания добра и зла (Быт. 2:16-17). Когда нужно было найти для человека помощника, среди остальной твари не оказалось никого, соответственного ему (Быт. 2:18-20); такой помощник смог появиться только в итоге специального творческого акта Бога (Быт. 2:21-23). Установленная в сотворенном миропорядке исключительность человека тоже оценена словами «хорошо весьма» (Быт. 1:31).

Грехопадение нарушило замысел Бога о мироустройстве для Его творения и для человечества (Быт. 3:16-19). Хотя и проклятое за грех (Быт. 3:17-18), творение по-прежнему оценивается положительно (Пс. 32:5; 118:64). Бог по-прежнему поддерживает его (Пс. 103), использует для осуществления Своих замыслов (Иов 37:1-13; Пс. 28; 148:8) и являет в нем Свою славу (Пс. 18:2-7; 49:6; 96:1-6). Однако человечество оценивается менее позитивно. Люди зачатые и рождены в беззаконии (Пс. 50:5; 57:4). Человек непокорен (Ис. 48:8), не способен быть чистым (Иов 14:4; 15:14); все люди нечестивы (Пс. 13:1-3). Все мысли и помышления сердца их есть неустранимое зло (Быт. 6:5-6; 8:21). Они испорчены в самой сердцевине своего существа (Иер. 17:9). В итоге грехопадения человечество стало абсолютно греховным.

Существительное *physis* и производные от него слова встречаются в Новом Завете

семнадцать раз. Иаков употребляет это существительное в смысле «род» или «разновидность» (Иак. 3:7). Иуда использует наречие (*physikōs*) в значении «инстинктивно» для указания на то, что люди знают «по природе», без сознательного восприятия (Иуд. 10). Петр использует две различные формы этого слова. Прилагательное (*physikos*) он употребляет, как и Иуда (2 Пет. 2:12), при сравнении беззаконников с «бессловесными животными, водимыми природою». Существительное Петр употребляет для указания на внутреннюю сущность Бога, когда разъясняет, что Божии обетования были даны верующим с тем, чтобы они могли стать причастниками «Божеского естества» (2 Пет. 1:4).

Другие случаи употребления слова *physis* (или *physikos*) встречаются в писаниях Павла. Базовый смысл, лежащий в основе всех тринадцати случаев словоупотребления, заключается в соответствии миропорядку, установившемуся после грехопадения. Маслины, дикие «по природе», отличаются от садовых маслин (Рим. 11:24). На каждой разновидности этого дерева растут свои «природные» ветви (Рим. 11:21, 24), и любая попытка привить дереву чужие ветви — «не по природе» (Рим. 11:24). Точно так же существуют этнические различия и между людьми, которые «по природе» иудеи (Гал. 2:15), и теми, которые по природе необрезанные (Рим. 2:27).

Люди «по природе» своей — «чада гнева» (Еф. 2:3), однако отражают, хотя и не вполне явно, благость миропорядка, установленного Богом при творении, так как могут «по природе» исполнять дела закона (Рим. 2:14). «Природой» обусловлено также различие между мужжиной и женщиной (1 Кор. 11:14). Это различие должным образом учитывается при «естественных» половых отношениях между партнерами разного пола (Рим. 1:26-27), но игнорируется при половых отношениях между гомосексуальными партнерами, расцениваемых как «противоестественные» (Рим. 1:26).

Тот факт, что, как отмечает Павел, идола — «в существе» своим не боги, свидетельствует о существовании Того, Чья суть божественна (Гал. 4:8). Как и в Ветхом Завете, некоторые черты этого божественного естества можно усмотреть в зримых проявлениях творения (Рим. 1:18-20).

Изначально сотворенный Богом миропорядок содержал в себе некие различия,

которые Бог оценил как «хорошо весьма». Грехопадением этот миропорядок был нарушен, но не уничтожен. В зримых проявлениях творения по-прежнему видна сверхъестественная природа Бога, хотя она и остается трансцендентной. Сохраняются неизменными определенные внутренние свойства, которые отличают животных от растений. Различия между видами (типами) отделяют разные растения друг от друга; то же самое справедливо и в отношении животных. У человечества сохраняются установленные при творении различия, и его единство очевидным образом сочетается с определенной этнической и половой дифференциацией. Хотя грехопадение испортило природу человека и predisположило людей отвернуться от Бога, свершения распятого Христа дали возможность искиупленному человечеству вернуться к Богу и снова стать причастным Его божественной сущности. Сходным образом, хотя творение страдает от проклятия после грехопадения, оно также предвосхищает восстановление изначально установленного миропорядка.

Джон Д. Харви

Литература: F. H. Colson and G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes*; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*; P. Evdokimov, *SJT* 18 (1965): 1-22; G. Harder, *NIDNTT*, 2:656-11; H. D. McDonald, *EDT*, pp. 676-80.

ПРИСУТВИЕ БОЖИЕ

(PRESENCE OF GOD)

В Писании часто говорится о присутствии Бога в человеческой истории. Наиболее распространенный еврейский термин, переводимый как «присутствие», — это *pānīm*, означающий также «лицо» и подразумевающий близкую и личную встречу с Богом. Греческое слово *prosōpon* принадлежит к тому же семантическому ряду. Греческий предлог *enōpion* также весьма распространен; некоторые другие еврейские и греческие слова встречаются всего по нескольку раз.

Присутствие Бога имеет значение, изменяющееся в самом широком диапазоне. Оно может оказаться тем, чего люди боятся. Грех Адама и Евы побудил их скрыться от Господа в саду Едемском (Быт. 3:8). Святость Бога высвечивает греховность Исаии (Ис. 6:5). Многие люди, встречавшие Бога или Его Ангела, боялись за свою жизнь (Суд. 13:22; Лк. 1:11-12; 2:9). Другие безуспешно пытались бежать от лица Его (Иона 1:3). Когда Бог проявляет Свое присутствие

Своею великой силой, земля трясется (Суд. 5:5; Пс. 67:9). Ложные боги тоже становятся перед Ним бессильными (Ис. 19:1). Страх и трепет — вот надлежащий отклик на присутствие Того, Кто управляет всем творением (Иер. 5:22).

Присутствие Бога приносит утешение во времена тревог и невзгод (Нав. 1:5). Скорбящие взыскиют Его и находят поддержку и силу, прославляя Его (Пс. 41:6).

Помня о присутствии Бога, мы должны вести себя почтительно и смиренно, потому что Бог слышит каждое из наших слов и возлагает на нас ответственность за них (Ек. 5:1, 5). Бог не терпит гордости и повергнет все наши речи суду (Иез. 28:5-9). Но Бог вознесет тех, кто смирится перед Ним (Иак. 4:10).

Присутствие Бога проявляется также в местах поклонения Ему. Израильяне приносили свои жертвоприношения в скинию — а позже в храм, — потому что Бог избрал, чтобы Его имя пребывало там (Вт. 14:23-26). Таким образом, в этих местах верующие испытывали особую близость к Богу. Внутри культового сооружения израильтянам напоминали о близости Бога хлебы предложения (2 Пар. 4:19). Когда Соломон освящал храм, проявившееся присутствие Божьей славы помешало священникам выполнять их повседневное служение (3 Цар. 8:10-11). Большое значение имело правильное и боговое поведение — из-за тех губительных последствий, которые могло вызвать нарушение людьми Божиими установлений о порядке поклонения Ему (Лев. 10:1-2).

Присутствием Бога отмечены также церемонии обновления завета и другие торжественные события. Исаак перед своей смертью решил благословить своего сына «пред лицом Господним» (Быт. 27:7). Аарон был утвержден в первосвященники перед лицом Бога (Чис. 16:7; 17:9). Когда израильяне готовились войти в Ханаан, Моисей сказал им, что они стоят перед лицом Бога (Вт. 29:15). Бог поведет их, когда они возмутятся за великое предприятие овладения землей (Чис. 32:29, 32), и придаст их руководителям необходимые силы (Нав. 1:9). Апостол Павел наставляет Тимофея оставаться верным Господу, напоминая своему сыну в вере, что тот совершает служение перед лицом Бога (1 Тим. 5:21; 2 Тим. 4:1).

В Библии небеса изображаются как место, наполненное Божиим присутствием.

Ангелы предстоят перед Богом и Его властью, исполняют данные Им указания (Лк. 1:19). Сатана предстоит перед Господом и просит разрешения обрушить на Иова несчастья (Иов 1:6, 12). Ангелы небесные радуются пред Богом и об одном грешнике кающемся (Лк. 15:10). Христос завершил Свое земное служение, войдя «в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лицом Божие» (Евр. 9:24). Поскольку небеса — это самое возвышенное и превознесенное местообитание, естественно, что Бог обитает там.

Присутствие Бога — это место, где слышны молитвы. Давид искал присутствия Господа, когда Израиль страдал от трехлетнего голода (2 Цар. 21:1). Пророк Божий призывает народ плакать перед лицом Господа из-за приближающегося уничтожения Иерусалима (Пл.И. 2:19). Павел непрестанно заступничает за церковь в Фессалониках, представляя имя ее перед лицом Отца (1 Фес. 1:3). Христиане могут с дерзновением приступать к престолу благодати благодаря тому, что совершил для них Христос (Евр. 4:15-16). Более того, Бог обещает услышать и простить тех, кто со смиренным раскаянием взыскивает лица Его (2 Пар. 7:14).

Присутствие Бога — это также место суда. Господь гонит Свой народ от лица Своего (Иер. 15:1; 52:3). В Писании об этом говорится, что Бог отвратил или скрыл Свое лицо (Ис. 59:2; Иез. 39:29). Но присутствие Бога в случае Его суда тоже имеет эсхатологическое измерение. Господь в Свой день призовет пред лицо Свое все народы; небо и земля побегут от присутствия Его святости (Отк. 20:11). Те, кто увидит приближение этого суда, будут взывать о спасении, но тщетно (Отк. 6:16). Самое ужасающее в Божием суде — это вечное отлучение от лица Господа (2 Фес. 1:9).

Однако присутствие Божие — это также место благословения. Давид находил радость в том, чтобы пребывать перед лицом Бога (Деян. 2:25, 28), а Петр называет это отрадой для всех, кто уверовал в Христа (Деян. 3:20). Кто пребывает перед Богом, того освещает Его лицо (Пс. 66:2). Верующие всегда живут перед лицом Бога, и Он помнит все их дела (Мал. 3:16). Бог обещал пребывать с нами во все дни до Своего возвращения (Мф. 28:20).

В грядущем веке присутствие Бога станет окончательным благословением, пото-

му что верующие увидят Его, как Он есть (1 Ин. 3:2). Его непосредственное присутствие сделает храм ненужным (Отк. 21:22). И предвосхищение такого присутствия должно подвигнуть христиан на верное служение в нынешнем веке (2 Пет. 3:10-11; 1 Фес. 2:19).

Брайан Э. Бейер

См. также: КОВЧЕГ ЗАВЕТА; ОБЛАКО; СЛАВА; БОГ; СКИНИЯ; ХРАМ.

ПРИТЧА

(PARABLE)

Новозаветный термин *притча* (греческое *parabolē*) по своему диапазону значений приближается к еврейскому слову *māšāl* в Ветхом Завете и в родственной иудейской литературе. Данный термин не только подразумевает повествовательные притчи, но может относиться к сравнениям (Мф. 13:33; В. Pes. 49a), аллегориям (Иез. 17:2; 24:3; Мф. 13:18, 24, 36), пословицам (Пр. 1:1, 6; Мк. 3:23), загадкам (Пс. 77:2; Мк. 7:17) и прообразам или прототипам (Евр. 9:9; В. Sanh. 92b). Притчей обычно называют любой случай фигурального выражения мысли.

Концептуально понятие притчи в Новом Завете имеет семитские, а не аристотелевско-греческие корни. Это простое соображение могло бы уберечь толкователей притчей Иисуса от ряда исторически стойких теоретических заблуждений. Начиная с Юлихера опора на аристотелевско-греческую идею о притче как «чистом сравнении», передающем единственный смысл, привела к возникновению целой школы толкования, которая считала все элементы иносказания чуждыми для притчей Иисуса и настаивала, что каждая притча имеет только один смысл. Это суженное определение «притчи» заставило исследователей считать иносказательные толкования притчей (например, Мк. 4:14-20) позднее внесенными ошибками — несмотря даже на то, что в евангелиях, написанных раньше, относительное количество элементов иносказания особенно велико, а в самом позднем, в Евангелии от Фомы, оно прослеживается в наименьшей степени. Это привело также к практически нескончаемой череде вариаций на тему, каков же в действительности точный «единственный смысл» каждой притчи. Изучение множества толкований выявляет широчайшее разнообразие мнений по поводу того, в чем

нужно усматривать этот единственный смысл. Для многих притч, скажем, для притчи о блудном сыне, ограничение толкований «единственным смыслом» оказалось настоящим прокрустовым ложем.

Притча Нафана об овечке в 2 Цар. 12:1-4 по целому ряду аспектов предвосхищает многие из притчей Иисуса. История о богатом человеке, зарезавшем любимую овечку бедняка, заставила Давида признать богача достойным смерти. Восклицание Нафана «Ты тот человек!» мгновенно сразило Давида именно потому, что он ясно увидел параллель между своими поступками и поступками богача, между Урией и бедняком, между женой Урии и овечкой. Эта параллель подкреплена конкретными образами («от хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала»), которые можно с тем же успехом отнести к жене Урии. Сходным образом, во многих притчах Иисуса подразумевается суд, который побуждает к покаянию, скажем, в притче о милосердном самарянине. Притчи Иисуса заставляют нас по-иному взглянуть на жизнь и усвоить совершенно новый подход, способный изменить то, как мы живем.

Притча о виноградишке в Ис. 5:1-6 истолковывается уже в следующем стихе, Ис. 5:7, где иносказания отождествляются с совершенно конкретными вещами: «виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды — любимое насаждение Его». Таким образом, аллегорические толкования притчей Иисуса в Евангелии следуют ветхозаветному образцу, который широко представлен также в раввинистической литературе.

Повествовательные притчи Иисуса, возможно, лучше всего расценивать как развернутые метафоры. Сюжет притчи (ее образы) — это окно, через которое открывается вид на более широкую реальность (на референцию, то есть нечто более конкретное). Понять значение притчи предполагает нечто больше, нежели просто выявить ее «смысл», хотя многие притчи действительно имеют главный смысл, подкрепляемый литературным единством притчи. Таким образом, важно и понять сюжет так, как его понимали фактические слушатели Иисуса, и понять его референцию — ту более широкую реальность, которая через него приоткрывается. Обычно референция — это некоторые аспекты Божиего Царства, царствования Бога в сердцах людей или мира

верховного владычества Бога. Чтобы воздействие притчи было полным, мы должны благодаря сюжету притчи по-новому увидеть ее референцию.

Чтобы понять притчу, следует сперва выслушать весь рассказ от начала до конца. Мы должны оценить, каким образом всевозможные его подробности помогают раскрыть главную тему. Например, слова о судьбе каждого из не давших плода семян, — «поклевали», «засохло», «заглушило» — способны вселить ужас. Сюжет притчи — судьба семян в различной почве. Три примера умножившихся семян уравниваются приведенные ранее три примера бесплодия. Помещенные в конце притчи, примеры семян, умножившихся на доброй почве, порождают надежду в противовес бесплодию неукоренившегося Слова. Толкование, приведенное в каждом из синоптических евангелий, прекрасно дополняет повествование: участь человека зависит от его отклика на Слово. Здесь содержатся одновременно и надежда, и предостережение о гибели для тех, кто не примет Благоую Весть. Такое сочетание благословения и проклятия — типичное противопоставление в притчах Иисуса: эсхатологическое благословение для тех, кто откликнется на призыв Божий, но проклятие для остальных.

Из пятидесяти двух записанных притчей Иисуса в двадцати присутствуют образы — указывающие, по всей видимости, на Него, — которые в ветхозаветных метафорах обычно связаны с Богом. Частота обращения к ним свидетельствует, что Иисус постоянно прилагает к Себе особую символику, применяемую для указания на Бога. Такой способ самоописания представляется уникальной особенностью Иисуса. Среди великого множества раввинистических притчей не обнаружено ни одной, где равви говорил бы о самом себе. Эта исключительность, наряду с особой художественной выразительностью притчей Иисуса является еще одним свидетельством того, что записанные в Евангелии притчи действительно принадлежат Иисусу.

Символика, применяемая Иисусом для самоописания, составляет естественную, а зачастую и неотъемлемую часть тех притчей, в которых она встречается. Например, стоит только убрать «отца» из притчи о блудном сыне, «жениха» из притчи о десяти девах, Мф. 25:1-13, пастыря из притчи о

заблудившейся овце, «камень» из притчи о двух домах — и притчи не будет. Более того, эти образы Бога, которые Иисус в притчах прилагает к Себе, в Евангелии не истолкованы как провозглашение Его божественности. С учетом данных обстоятельств мы можем быть уверены, что эта символика не относится к позднему, богословски мотивированному добавлению.

Идея, подразумеваемая многими из этих притчей, основана на возникновении у слушателя ассоциации, отождествляющей дела Иисуса и дела Бога. Иисус неявно утверждает, что Он совершает дела Бога: как Сеятель Царства, сеющий Свое слово в людях; как Домовладыка, руководящий жатвой, что предполагает роль Бога, Судьи в последние времена; как Камень, дающий единственно надежное основание; как Пастырь, ищущий заблудившуюся овцу и ведущий стадо; как Жених на брачном пиру Царства, где пост немыслим; как Отец, приглашающий покающихся грешников в Царство и призывающий Своих сынов к Своему служению; как Тот, Кто прощает, даже закоренелых грешников; как Господин виноградики, дарующий незаслуженную милость; как Господь, имеющий верховную власть над Своими рабами, призывающий их к ответственному соучастию в Царстве, определяющий в конечном итоге участь каждого из них в зависимости от их отклика на Его владычество; как Царь, имеющий власть разрешить или запретить вход в Царство и возложить большую ответственность на людей, которые используют предоставленные Им духовные возможности или отнять эти возможности у тех людей, которые ими пренебрегают.

В этих притчах не только изображается, что Иисус вершит дела Бога; в них к Иисусу подспудно прилагаются различные именованья Бога: Сеятель, Камень, Пастырь, Жених, Отец, Господь и Царь. Каждая из этих притчей усиливает общее впечатление того, что Иисус неявно провозглашает Себя Богом. В большинстве исследований притчей, когда речь заходит о такого рода неявных утверждениях Иисуса в притчах, предполагается, что это мессиянские заявления, однако большая часть этой символики в Ветхом Завете не используется для описания Мессии. Даже те образы, которые в Ветхом Завете иногда относятся к Мессии (Пастырь, Царь, Камень), в притчах Иисуса естественнее связать с Богом.

И все же, может ли использование Иисусом этих символов Бога означать просто, что Он, как и все пророки, считает Свои дела делами Бога и Свои слова — словами Бога? Некоторые из этих притч, скажем, притча о двух домах и о двух сыновьях, где особо подчеркивается важность послушания словам Иисуса, могут быть истолкованы именно так. Но есть три важных обстоятельства, подтверждающие, что Иисус в действительности подразумевал, что Он — Бог:

1) Ни один из пророков не прилагал к себе образы Бога так, как это постоянно делает Иисус в Своих притчах.

2) Ни один из пророков не провозглашал, что он делает или сделает то, о чем в Писании говорится исключительно как о деяниях Бога. И все же это именно то, о чем Иисус так часто говорит в притчах как о Своих деяниях: Он прощает грехи, сеет семена Царства, сеет Свое слово в душах людей, по благодати вводит недостойных грешников в Царство, ищет и спасает Своих заблудших овец, руководит жатвой великого суда, разделяет тех, кто войдет и не войдет в Царство.

3) Многие из образов, которые Иисус относит к Себе, не столько на Его деяния, сколько сфокусированы на то, Кто Он: Жених Царства; Пастырь Добрый; Тот, Кто вернется как Царь; Господин виноградника, властный в Своем делать, что хочет; Тот, Кто имеет власть прощать грехи; Господь, имеющий власть впускать или не впускать в Царство и вознаграждать верных.

Все это чрезвычайно важно для современных споров о божественности Иисуса. Действительно ли Он считал Себя Богом? Притчи, представляющие собой самую достоверную из всех традиций о Иисусе, служат ясным и безусловным подтверждением того, что Иисус осознавал Свою Божественность. Его ощущение тождественности с Богом было так глубоко, что Он, описывая Себя, постоянно тяготел к образам и символике, которые в Ветхом Завете представляют Бога.

В притчах Иисуса описаны многие аспекты Божиего Царства. Царствование Бога требует полной преданности Ему и жизни, исполненной покаяния, веры, любви и послушания. Всепрощающая Божья любовь и Его милосердное приглашение нас в Царст-

во пробуждают веру, отказ от предвзятости и любовь к ближнему.

Филипп Бартон Лейн

См. также: АЛЛЕГОРИЯ; ИИСУС ХРИСТОС; ЦАРСТВО БОЖИЕ.

Литература: K. Bailey, *Poet and Peasant*; idem, *Through Peasant Eyes*; C. Blomberg, *Interpreting the Parables*; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*; P. B. Payne, *Trinity J 2 ns* (1981): 3-23; R. H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*; D. Wenham, *The Parables of Jesus*.

ПРИТЧИ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(PROVERBS, THEOLOGY OF)

Богословие Притчей насчитывает пять аспектов: 1) Бог создал неизменную вселенную и общество; 2) Бог раскрыл устройство общества в этой книге; 3) устройство общества сводится к связи между поступками и судьбой; 4) приверженность к предписанному Богом устройству мира — это вопрос предрасположения сердца человека; 5) слова оказывают могущественное влияние на воспитание юных сердец.

Устройство общества. Женственная мудрость, воплощение учения Соломона, присутствовала при том, как Господь сотворил вселенную с ее огромными морями, высокими небесами и твердой землей (Пр. 8:22-26), и ежедневно радовалась тому, что Он устанавливает пределы для этих космических сущностей, чтобы человечество могло обитать среди них (Пр. 8:27-31). Она ликовала, когда Бог дал вольному, хаотическому морю его устав (Пр. 8:29). Ликование мудрости о благотворном Господнем миропорядке, с помощью которого Он обуздал хаос в изначальные времена, соответствует ее роли в формировании общественного устройства, с помощью которого обуздывается зло в историческое время. Следуя этому учению, связанному, среди прочего, с приобретением прочного благосостояния (Пр. 10:2-5), совершая праведные дела милосердия для нуждающихся (Пр. 10:6-7) и пробуждая своими речами любовь (Пр. 10:10-14), верные добиваются для себя вечного Царства (Пр. 8:15-21). Мудрые благополучно живут в границах этого учения, но глупые, не ведающие никаких наставлений и беспричинно стремящиеся за эти предписанные границы выйти (Пр. 10:3), умирают из-за того, что нарушили установленное Господом устройство общества (Пр. 4:10-19).

Такое устройство общества отнюдь не существует автономно и независимо от Господа, Который его создал. Напротив, Господь

поддерживает его: «Он сохраняет для праведных спасение; Он щит для ходящих непорочно; Он охраняет пути правды, и оберегает стезю святых Своих» (Пр. 2:7-8; ср. Пр. 3:26; 5:21-23; 16:1-5). Притчи верны только тогда, когда Бог подтверждает их. Вера человека направлена не на сами притчи, а на Господа, который стоит за ними (Пр. 3:5; 22:19). В самом деле, учение этой книги приравнивается к познанию Бога: «Сын мой! если ты примешь слова мои... найдешь познание о Боге» (Пр. 2:1, 5).

Раскрытие мироустройства. Соломон объясняет, почему усвоение его учения относительно установленного общественного устройства приравнивается к познанию Бога: «Ибо Господь дает мудрость; из уст Его — знание и разум» (Пр. 2:6). Уста Соломона становятся устами Бога.

Издrevле Бог многообразно говорил к отцам (Евр. 1:1). В отличие от Моисея, который говорил с Богом лицом к лицу, и от пророков, которым Он посылал сны и видения (Чис. 12:6-8), Господь «говорит» с Соломоном и другими вдохновенными мудрецами, такими как Агур (Пр. 30:1) и царь Лемуил (Пр. 31:1), с помощью того, что они видят в творении и в человечестве. Лабораторией мудреца является весь мир. «Проходил я мимо поля человека ленивого, — пишет он, —... и вот, все это заросло терном... и каменная ограда его обрушилась. И посмотрел я, и обратил сердце мое» (Пр. 24:30-32). Отсюда мудрец выводит свою притчу: «не много поспишь, не много подремлешь... и придет, как прохожий, бедность твоя» (Пр. 24:33-34). Другими словами, вдохновенный мудрец обнаруживает, что в падшем творении действует принцип энтропии, которая уничтожает жизнь, но с помощью самодисциплины человек способен отвлечь эту угрозу хаоса. И понимает, мудрец является учителем нравственности, а не естествоиспытателем. Его примеры, связанные с наблюдаемым миропорядком, призваны наставлять верных — их нравственные усилия способны противостоять общественному хаосу.

Богословие этой книги не сводится к богословию природы. Женственная мудрость не олицетворяет миропорядок в чистом виде, как думают многие. Напротив, Соломон говорит в качестве царя Израиля (Пр. 1:1), и в таковом качестве он весьма искушен в законе Моисеевом. В данной книге Соломон постоянно называет Бога «Господь», благо-

даря чему выступают на первый план Его взаимоотношения завета с Израилем (Исх. 3:13-15; 6:2-8). Через призму Моисеева завета царь вдохновенно слагает свои притчи (Пр. 29:18).

Хотя мудрец и не предваряет свои слова громоподобным пророческим вступлением «Так говорит Господь», его речи освещены божественным авторитетом и содержат ту же лексику, которую использует в своем откровении Моисей: *tôrâ*, «закон, учение, наставления» и *mišwâ*, «заповеди» (Пр. 3:1).

Связь «поступки-последствия». Установление общества, установленное и поддерживаемое Богом и раскрытое в данной книге, предусматривает неразрывную связь между поступками и судьбой. Такая связь обозначена с помощью метафоры «пути», которая встречается около семидесяти пяти раз во всей Книге Притчей и тридцать раз в Пр. 1 — 9, этом собрании наставлений, выражающих основное учение книги — это герменевтический ключ к ее содержанию. Данная метафора описывает преодолеваемую дорогу или движение по дороге и подразумевает одновременно «ход жизни» (то есть ее характер и контекст), «линию жизненного поведения» (то есть поступки и принимаемые решения) и «последствия этого поведения» (то есть участь, неизбежную при таком образе жизни). Мудрые придерживаются пути жизни (Пр. 2:20-21), а глупцы находятся на пути к смерти (Пр. 1:15-19). В то время как христианство рассматривает себя в качестве «веры», Книга Притчей, как и большая часть Библии, рассматривает верных в качестве тех, кто следует по *halakah*, по *пути*, по жизненной стезе.

Под жизнью в данной книге подразумевается изобильная жизнь в общении с вечным и живым Богом. Согласно Быт. 2:17, прекращение правильных взаимоотношений с Тем, Кто есть источник жизни, означает смерть. Мудрость стремится к тому, чтобы установить и поддерживать эти правильные взаимоотношения и так обрести жизнь (Пр. 2:5-8). Первое поучение (Пр. 1:8-19) предполагает, что беззаконные могут, пролив кровь непорочного, лишить его жизни преждевременно, точно так же как Каин отнял жизнь у праведного Авеля раньше его времени (Быт. 4:1-9). Обетование жизни в данной книге (Пр. 2:19; 3:2), как и в Библии в целом, должно подразумевать реаль-

ность, которая превосходит биологическую жизнь и продолжается после клинической смерти. Иначе убийство Авеля в Быт. 4, пролитие крови невинных в Пр. 1:8-19 и распятие Сына Божиего уничтожило бы всю Библию и данную книгу, так как нечестивые восторжествовали бы над праведными.

Соломон сравнивает свои наставления с древом жизни (Пр. 3:18). В религиозной литературе древнего Ближнего Востока, в особенности Египта, и в Быт. 2 — 3 принято, что дерево жизни символизирует собою вечную жизнь в полном смысле этого слова. Сблзненный глупец в Пр. 5 после того, как его тело истощено, раскаивается, что растратил свою жизнь понапрасну (Пр. 5:7-14). Не уточняя подробностей, канонический еврейский текст обещает, что на стезе праведных «нет смерти» (Пр. 12:28) и что они сохраняют надежду даже после своей биологической смерти (Пр. 14:32). И все же, в отличие от апокалиптической литературы, проводящей резкую грань между этим миром и миром грядущим, литература о мудрости рассматривает жизнь одновременно как уже наступившую и как грядущую. Мудрец говорит о жизни здесь и сейчас.

Книга сосредоточена также на итогах жизни. «Ибо семь раз упадет праведник, и встанет; а нечестивые впадут в погибель» (Пр. 24:16). Иов и Екклесиаст, напротив, обращаются к реальности, существующей «под солнцем», где праведные отнюдь не всегда одерживают победу. Хотя в Пр. 24:16 падение праведника почти нейтрализовано в следующем придаточном предложении, в других притчах тоже, несмотря на подтверждение нравственности мироустройства, подразумевается или указывается, что праведные страдают, в то время как нечестивые процветают. Связь «поступки-последствия» иллюстрируется притчами о том, что «лучше» (например, Пр. 15:16-17; 16:16, 19; 17:1; 19:22; 21:3; 22:1; 28:6). В этих притчах бедность ассоциируется с праведными, а богатство с нечестивыми, из чего с очевидностью следует, что благочестие и нравственность не приводят немедленно к благополучному итогу.

Ввиду афористического характера притчей в каждой из них истина выражается максимально сжато. Однако чтобы полностью воспринять эти истины, притчи необходимо читать в их совокупности. Напри-

мер, после обнадеживающих обещаний в Пр. 3:1-10 Соломон добавляет: «Наказания Господня, сын мой, не отвергай» (Пр. 3:11-12). Благополучие и бедствия составляют мудрое и неизбежное сочетание при воспитании сына. Пояснение Соломона «ибо кого любит Господь, того наказывает, и благоволит к тому, как отец к сыну своему» (Пр. 3:12) свидетельствует, что отеческая опека оборачивается опекой небесного Отца. Мудрец сопровождает перечисление ощутимых преимуществ мудрости в Пр. 3:13-20 наставлением «не отказывая в благодеянии нуждающемуся» (Пр. 3:27), тем самым подражая, что и хорошие люди могут нуждаться в помощи. Поучения о богатстве в Пр. 10:2-5 следует читать не по отдельности, а в комплексе: в Пр. 10:2 говорится о богатстве и этике, в Пр. 10:3 — о богатстве и религии, а в Пр. 10:4-5 — о богатстве и прилежании. Прочитанная таким образом, книга не учит Евангелию богатства и благополучия, а обещает, что Господь воздаст верным.

Сердце. Приверженность к установленному Богом устройству общества — это вопрос предрасположения сердца человека, то есть его эмоционально-интеллектуально-нравственного средоточия (Пр. 2:2; 4:23). Соломон излагает свое учение не в виде холодных рассудочных высказываний, которые требовали бы такого же рассудочного бесстрастного отклика. Напротив, в весьма поэтичном тексте Пр. 1:20 говорится, что «премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой». Выражение «возвышает голос свой» указывает на эмоциональный накал ситуаций. Соломон призывает сына в свою очередь «взывать» в переводе NIV {и в синодальном} к знанию и разуму (Пр. 2:3). Когда мудрость Соломона воспринимается всем сердцем, тогда мудрость из Божиего сердца переходит в сердце верующего: мудрость, которая происходит из уст Божиих (Пр. 2:6), «войдет в сердце твое, и знание [Бога и Его учения — Б.У.] будет приятно душе твоей» (Пр. 2:10).

Мудрость обещает жизнь тем, кто ее любит (Пр. 8:17, 21), и приглашает любящих ее каждодневно бодрствовать у дверей ее, как у дверей невесты (Пр. 8:34). Чтобы получить эту невесту, человек должен быть готов отдать все имение в качестве выкупа за нее (Пр. 4:7). К ней надлежит относиться

с благоговением и трепетом: страх Господень — начало мудрости (Пр. 1:7; 9:10).

И напротив, те нравственные уроды, которые, вступая в пору своего возмужания, не стремятся к мудрости, любят свое невежество; глупцы ненавидят знание, и дерзкие услаждаются возможностью буйствовать (Пр. 1:22). Вопрос принятия или отвержения учения Соломона содержит в себе также аффективный, а не только чисто когнитивный аспект. Обучающийся недоросль, к которому обращена эта книга (Пр. 1:4), должен принять решение о религиозном и этическом благоразумии и прилежании, прежде чем войти в «город» и принять участие в его коммерческих и политических делах (Пр. 8:3). Такое решение необходимо ему также для того, чтобы быть готовым устоять против беззаконных людей в городе.

Сила слова. Соломон так составил свою книгу, чтобы соблюдающие завет родители могли учить по ней детей в своем доме, основном месте обучения в древнем Израиле. Книга адресована соблюдающему завет подростку, вступающему в пору возмужания. Связь между поколениями особенно уязвима для чуждых внешних влияний в той точке, где достигают своего пика страсть и гордость. Речи отца и матери (Пр. 1:8; 31:26) противостоят речам нечестивых мужчин и неверных жен. Соломон, призывая на помощь все свое ораторское искусство, вооружает отцов для откровенного мужского разговора, помогающего детям преодолеть искушение легкими деньгами, предлагаемое нечестивыми мужчинами (Пр. 1:10-19; 2:12-15), и искушение доступным сексом, предлагаемое неверными женами (Пр. 2:16-19; 5:1-23; 6:20-35; 7:1-27; 9:13-18).

Упоминание матери в качестве наставницы уникально для древней ближневосточной литературы о мудрости. В Ветхом Завете статус обоих родителей для ребенка одинаков (Лев. 19:3). Чтобы на языке у матери было «кроткое наставление» (Пр. 31:26), она сама должна была получать в юности наставление. Хотя книга обращена к «сыну», который должен принять на себя ответственность за семью, дочерям она тоже не заказана.

Соломон повсеместно превозносит силу слова: в самом деле, язык имеет власть над жизнью и смертью (Пр. 18:21). Хотя дети сами отвечают за свои решения (Иез.

18:20), родительское воспитание тоже имеет значение (Пр. 22:6, 15). Дети, когда они вливаются в ряды мудрых, приносят родителям радость, а те, кто не смог унаследовать мудрость своих родителей, доставляют им огорчение (Пр. 10:1).

Брюс К. Уолтке

См. также: СЕРДЦЕ; МУДРОСТЬ.

Литература: L. Bostrom, *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs*; B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*; W. Gossner, *Glasgow University Oriental Society Transactions* 15 (1955): 48-53; G. Goldsworthy, *Gospel and Wisdom*; L. Kalligila, *The Wise King: Studies in Royal Wisdom as Divine Revelation in the Old Testament and Its Environment*; D. Kidner, *The Wisdom of Proverbs, Job and Ecclesiastes*; K. A. Kitchen, *TB* 28 (1977): 69-114; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*; C. A. Newsom, *Gender and Difference in Ancient Israel*, pp. 142-60; R. C. Van Leeuwen, *Semeia* 50 (1990): 111-44; idem, *Hebrew Studies* 28 (1992): 25-36; G. von Rad, *Wisdom in Israel*; B. K. Waltke, *Presbyterian* 14/1 (1988): 1-15; idem, *Presbyterian* 13/2 (1987): 65-78; idem, *Alive to God: Studies in Spirituality Presented to James Houston*, pp. 17-33; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*.

ПРИТЯЗАНИЯ см. ТРЕБОВАНИЯ

ПРИХОДЯЩИЙ С НЕБЕС, СШЕДШИЙ С НЕБЕС

(MAN FROM HEAVEN)

Перевод нескольких греческих словосочетаний, употребляемых Иоанном и Павлом применительно к Иисусу (*ho ek tou ouranou katabas*, Ин. 3:13; *ho ek tou ouranou erchomenos*, Ин. 3:31; *ho epouranios*, 1 Кор. 15:48-49). Хотя Иоанн и Павел используют это выражение с разными целями, богословские значения, которые они в него вкладывают, удивительно схожи.

Главным спорным вопросом для тех, с кем, согласно Евангелию от Иоанна, общался Иисус, был вопрос о Его происхождении. Обитатели Иерусалима и некоторые фарисеи знали, что Он родом из Галилеи, но их озадачивали Его мессианское учение и деяния, поскольку они считали, что Мессия должен прийти не из Галилеи (Ин. 7:26, 52). Иные же фарисеи заявляли: мол, Моисею можно доверять, но про Иисуса даже «не знаем, откуда Он» (Ин. 9:29). В ответ на эти споры Иисус снова и снова говорил, что Он пришел «от вышних» или «с небес» (Ин. 3:13; 6:33, 41-42, 50; 8:23), что подтвердил и Иоанн Креститель (Ин. 3:31). Таким образом, когда евангелист Иоанн употребляет в Ин. 3:12, 31 выражение «сшедший с небес», он подчеркивает отличие Иисуса от всех тех, кто может претендовать на прямое общение с Богом (Ин. 3:13), и в первую очередь — от Моисея, которого многие счита-

ли таким прямым посредником (Ин. 6:32, 58). Кроме того, данное выражение связывает Иисуса непосредственно с Богом, а не с человечеством, как в смысле ограниченности и бренности последнего (Ин. 3:31), так и в смысле его греховного восстания против Бога (Ин. 8:23).

Но связано это выражение не только с Иисусом, определенные выводы оно подразумевает и для тех, кто хотел бы за Ним последовать. Например, Иисус говорит Никодиму, что не только Он сошел с небес, но и всякий, кто хочет увидеть «Царствие Божие», должен родиться свыше, от воды и Святого Духа (Ин. 3:5), потому что «рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин. 3:6). Следовательно, те, кто намерен присоединиться к Иисусу, должны испытать преображение своей природы, чтобы она в какой-то мере соответствовала небесному происхождению Иисуса.

В одном из всего лишь семи упоминаний Царства Божиего в посланиях Павла апостол ведет речь о том же самом. Он сообщает коринфянам, что воскресение как Христа, так и верующих имеет решающее значение для понимания благовестия (1 Кор. 15:42-50). Он разъясняет, что вечное существование качественно отличается от смертного существования, и поэтому для вечного существования требуется особое тело, которое все, кто во Христе, получают при воскресении. В то время как первый человек, Адам, был «перстным», последний человек, Иисус, — с неба (1 Кор. 15:47); и в то время как верующие ныне обитают в теле, унаследованном от перстного человека, после воскресения они обретут небесные тела, созданные по образу тела воскресшего Христа (1 Кор. 15:49). Необходимость этого, по словам Павла, обусловлена тем, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор. 15:50). Понимание этого важного тезиса должно подвигнуть верующих уже сейчас нести образ сошедшего с небес (1 Кор. 15:49), поступая так, чтобы это соответствовало их предназначению для вечности (1 Кор. 15:58).

Таким образом, выражение «сшедший с небес» раскрывает нам истины как о Христе, так и о христианах. Оно напоминает нам об уникальных взаимоотношениях Иисуса с Отцом, и о том, что Он вместе с Отцом противостоит непокорному миру. Но оно же напоминает нам и о том, что уверовавшие в Иисуса испытали преображение сво-

ей духовной природы, которое однажды будет дополнено преображением их физической природы, и это должно побудить их выполнять наказ «будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем» (1 Кор. 15:58).

Фрэнк Тильман

См. также: ХРИСТОС: ХРИСТОЛОГИЯ; КОРИНФИЯНАМ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ; ИИСУС ХРИСТОС; ИОАНН: БОГОСЛОВИЕ КНИГ.

Литература: G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*; M. J. Harris, *Raised Immortal*.

ПРИШЕЛЕЦ, ЧУЖЕЗЕМЕЦ, ИНОПЛЕМЕННИК

(FOREIGNER)

Человек иной расовой, этнической и языковой группы в противоположность «коренному обитателю». В библейские времена обстоятельства нередко вынуждали людей переселяться в другую страну, где они становились «пришельцами» (см. Быт. 19:9; Руфь 1:1). Менее оседлые переселенцы назывались «странниками» или «временно обитающими». Иногда термин *пришелец* употребляется для перевода еврейского слова, в общем означающего «чужак», то есть человек из другого народа, племени или семьи.

Ветхий Завет. В повествовании о творении рассказывается, что первым местом обитания человека был сад Едемский. После грехопадения человечество было изгнано из места непосредственного присутствия Бога в чужую землю. Такова предстория в важной ветхозаветной теме обетования земли.

После суда всемирного потопа в Бытии приводится перечень народов (Быт. 10), отражающий значительное возрастание численности человеческого общества со всем характерным для него разнообразием расовых, языковых и политических особенностей. Причиной такого разделения послужила история с Вавилонской башней (Быт. 11:1-9), поскольку Бог тогда смешал языки и рассеял народы. Разделенное человечество, отчужденное от Бога и от самого себя, отчаянно нуждалось в родном доме.

Если древнейшая библейская история кончается проклятием — разделением человечества на многие народы, — то начало национальной истории Израиля (Быт. 12) отмечено благословением, когда одна семья получает божественный зарок о земле и обещание многочисленного потомства, в котором благословятся чужие народы. Ав-

рам и его семья, прародители народа Израиля, подчиняются призыву Бога переселиться в эту землю, оставив Месопотамию и сделавшись пришельцами в Ханаане (Быт. 12:10; 20:1; 23:4). Жизнь патриархов была лишена оседлости, и единственной землей, которую они действительно приобрели, оказалась могила для Сарры, жены Авраама (Быт. 23). Такое кочевое существование характерно для древнейшего Израиля (Исх. 6:4), когда зачаток народа складывался в Египте, еще одной чужой стране (Исх. 22:21; 23:9).

Когда же Израиль как народ сформировался на Синае (Исх. 19 — 24), заботливое отношение к пришельцам нашло отражение в правовой системе. Иноплеменники находились под особой защитой закона (Исх. 22:21; 23:9) и их даже следовало любить не меньше туземных израильтян (Лев. 19:34). Такая защита была особенно необходима переселенцам, не имеющим в социуме родственных связей для поддержки в трудные времена. Однако хотя древние ближневосточные законы берут под свою защиту вдов и сирот, только в Израиле существовали установления относительно пришельцев. Возможно, это было связано со специфическими обстоятельствами происхождения Израиля.

После Синая и странствий в пустыне Израиль получил дар — землю обетованную. Однако чтобы овладеть ее, требовалось очистить ее от иноплеменных обитателей. В этом контексте иноплеменники представляли собой враждебную силу, они могли осквернить Израиль и лишить его святости перед Богом. По этой же причине были запрещены политические союзы и браки с иноплеменниками. Парадоксально, но только сохранив чистоту своей религии, израильтяне могли позаботиться об иноплеменниках (ср. случаи Раав, Руфи, Неемии, вдовы Сарептской). Если бы Израиль стал грешить в святой земле, он утратил бы постоянное присутствие Бога, Который сделался бы в этой земле чужим (Иер. 14:8).

Все существование Израиля было связано с тем, что он служил благословением для иных племен (Быт. 12:3). В некоторых псалмах прозревается время, когда все народы станут подданными израильского царя, который будет править миром по справедливости. Молитва Соломона при освящении храма подразумевает, что тот станет домом молитвы для всех народов, где изра-

ильтяне и иноплеменники смогут вместе молиться Господу (3 Цар. 8:41-43; ср. Ис. 56:3-8). Пророки предсказывали, что все народы соберутся в Иерусалиме, чтобы изучать Тору и стать новой нацией, не будучи более чужими друг другу (Ис. 2:1-4; Мих. 4:1-5). Тогда образуется единое человечество (Ис. 19:23-25), говорящее чистыми устами (Соф. 3:9).

Хотя израильтяне поселились в обетованной земле, они не должны были забывать, что земля эта принадлежит Богу и они здесь — только пришельцы (Лев. 25:23; ср. 1 Пар. 29:15; Пс. 38:13; 118:19). Израилю еще предстояло дожидаться своей истинной обители.

Новый Завет. Ко времени Нового Завета Израиль сделался чрезвычайно обособленным национально, почти полностью забыв о своей миссии среди народов. Однако когда явился Мессия, пришельцы в Израиле были (Мф. 2:1-12). На протяжении Своего служения Он постоянно общался с ними, свидетельствуя, что Божья любовь объемлет весь мир (Лк. 17:18; Ин. 4). При Его смерти хвалу Ему вознес римский воин (Лк. 23:47). Его смерть разрушила преграду враждебности, разделявшую человечество (Еф. 2:14-18). Во Христе больше не существует сколько-нибудь важных расовых, языковых и национальных отличий (Гал. 3:26-29). Пятидесятница (Деян. 2) отменила суд Вавилонской башни (Быт. 11:1-9).

В то же самое время сохранялось понимание того, что члены Церкви, хотя и имеют отечество на небесах, остаются на земле пришельцами (1 Пет. 1:17; 2:11). До наступления Царства они должны вести кочевую жизнь странников и пилигримов, немало уподобляясь ветхозаветным патриархам (Евр. 11:9-16). Они должны жить в надежде и вере, молиться о пришествии Царства и терпеливо ждать дара — нового Ханаана, нового Едема, где они смогут обитать со своим Богом (Отк. 21 — 22). Тем временем Церковь должна помогать тем, кто является странником и чужеземцем в буквальном смысле, и помнить о своем назначении и о любви Бога к немощным (Мф. 25:35, 38, 43, 44). Страннолюбие (*philoxenos*, буквально «любовь к странникам») должно быть свойственно последователям Христа (1 Пет. 4:9; ср. Рим. 12:13; Евр. 13:2).

Стивен Дж. Демпстер

См. также: НАРОДЫ.

Литература: G. Achlström, *TDOT*, 4:52-58; F. C. Fensham, *JNES* 21 (1962): 129-39; D. E. Gowan, *Int* 41 (1987): 341-53; D. Kellerman, *TDOT*, 2:439-49; B. J. Malina, *Int* 41 (1987): 354-67; G. C. Moucary, *The-melios* 14 (1988): 17-20; R. Patterson, *BSac* 130 (1973): 223-34; H. E. von Waldrow, *CBQ* 32 (1970): 182-204.

ПРИШЕСТВИЕ см. ЯВЛЕНИЕ

ПРИЯТНОСТЬ см. УДОВОЛЬСТВИЕ

ПРОВИДЕНИЕ БОЖИЕ

(PROVIDENCE OF GOD)

Слово *провидение* происходит от латинского *providentia* (греч. *pronoia*) и означает по своей сущности предвидение и предусмотрительность, а также обеспечение чего-то загодя. В человеческом измерении оно может употребляться в положительном смысле, как в том случае, когда Тертулл хвалит Феликса, говоря «тебе... обязаны мы многим миром, и твоему попечению благоустроением сего народа» (Деян. 24:3), или же в отрицательном, когда Павел увещевает нас: «попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13:14). Применительно к Богу эта идея обретает гораздо большее значение, потому что Бог не только заглядывает в будущее и стремится предусмотреть все необходимое для Своих целей, но и непосредственно осуществляет все, что вознамерился сделать. И поскольку речь идет о Божием правлении, здесь учитывается все сущее, от сотворения мира до его конца, в том числе — каждый аспект человеческого бытия и предназначения. Провидение, таким образом, представляет собой суверенное божественное руководство всем сущим, направляющее все сущее к его божественно предопределенной цели в согласии с сотворенной природой сущего и служащее основанием для восхваления и прославления Бога. Это божественное, суверенное и благодатное управление всем сущим является основополагающей предпосылкой для всего того, чему учит Писание.

Концепция провидения встречается в иудейском и греческом мышлении периода между заветами, равно как и в Писании. Иудейское мышление этого периода приближается мышлению ветхозаветному, оно признает свободу Бога следовать Своему замыслу (1 Мак. 3:60) и даже пользуется термином *провидение*. Книга Премудрости Соломона отождествляет провидение Божие с Его волей и мудростью, заверяя нас, что человек может без опаски пускаться даже в самое рискованное плавание, потому что

Бог властвует надо всем (Прем. 14:3-5). В этой книге говорится также о непостижимости Божиего провидения и о тщетных попытках укрыться от всевидящего Божиего взора со стороны беззаконных, названных «узниками тьмы», которые «скрывались от вечного Промысла» (Прем. 17:1-3). Во времена Иисуса этот вопрос трактовали по-разному. Иосиф Флавий, например, пишет следующее: «Фарисеи говорят, что некоторые события, хотя и не все — это работа судьбы, а некоторые из них находятся в нашей власти, и что судьба управляет ими, но не является их причиной. Ессее утверждают, что все обусловлено судьбой, и с нами не происходит ничего, что не было бы предопределено. Саддукеи отрицают судьбу, отказываются признать ее существование, утверждая, что события человеческой жизни ей не подчиняются. Все наши поступки подвластны нам самим, и мы сами являемся причиной всего того, что есть добро, а страдаем от того, что есть зло, из-за нашего собственного безрассудства» («Иудейские древности» 13.5.9, см. также «Иудейская война» 2.8.13).

В греческом мышлении наиболее развитую форму данной концепции можно обнаружить в учении стоиков, сущностной чертой которого является многобожие. Бог понимался ими как имманентное разумное начало вселенной (Логос), выстраивающее миропорядок в соответствии с рациональными принципами. Философской системе стоиков был присущ детерминизм, пусть и определяемый в оптимистическом и рациональном ключе.

Фундаментальное различие между иудейским (и библейским) пониманием провидения и взглядами стоиков заключается в том, что греческое мышление привержено представлениям о безличностной, хотя и рациональной, природе имманентного божественного начала, которое может быть постигнуто с помощью человеческого разума, в то время как иудейское мышлению свойствен личностный подход, при котором Бог рассматривается как Личность, призывающая нас к вере, а не к умозрительным построениям. Важнейшим вкладом Иисуса здесь является Его откровение о том, что Бог — наш небесный Отец, Который бесконечно заботлив по отношению к Своему беспомощному творению. Мы должны любить Бога и доверяться Ему, не обязательно понимая все, что Он делает.

Основополагающие идеи. Провидение — это концепция, весьма распространенная в Писании, из-за чего ее трудно описать кратко. Тем не менее, существует ряд общих положений, которые можно высказать до рассмотрения частных аспектов этого понятия. Любое обсуждение данного понятия должно базироваться на следующих фундаментальных принципах. Во-первых, Бог — верховный Владыка нашей вселенной, и Ему полностью подвластно все сущее (1 Пар. 29:11-12; Пс. 23:1; 113:11; 134:6). Ничто не может устоять перед Ним, противиться Ему или сделать то, что в конечном счете нарушит Его замысел. Это верно не только по отношению к земле; это верно и по отношению к так называемым богам. Собственно говоря, никаких других богов нет, есть только идолы; лишь Господь есть Бог во всей вселенной (Вт. 4:35, 39; Ис. 45:5-6; 1 Кор. 8:4-6; 1 Тим. 1:17), и для Него нет ничего невозможного (Иер. 32:27; Лк. 1:37). Во-вторых, единственный Бог сотворил этот мир; поэтому мир принадлежит Ему и подчиняется Ему (Вт. 10:14; Иов 9:5-10; Пс. 88:12; 94:3-5; 1 Кор. 10:26). Невозможно, чтобы что-нибудь или кто-нибудь, будь то на небе или на земле, сверхъестественное существо, царь или простой земледелец, представляли себе, будто бы они самодостаточны или ответственны только перед самими собой (Ис. 45:11-12; Иер. 32:17-23; Дан. 4:32; Отк. 20:11-13). В-третьих, Бог, Который один и Который сотворил этот мир и управляет им, имеет для него предвечный замысел. Этот замысел — не просто то, что Бог желает осуществить, но он является фактически самой сутью бытия этого мира и его объяснением (Пс. 32:11; Пр. 19:21; Ек. 3:14; Ис. 14:24-27; 46:8-11). В-четвертых, воля Божья и Его замысел исполняются в Иисусе Христе и через Него (Еф. 1:9-10; 3:11). Воля Божья не есть реализация некоего безличного абстрактного начала, как в греческом мышлении, это личностная, ведущая к спасению воля небесного Отца. Бог непосредственно участвует в наших делах, и мы знаем благодаря откровению (один лишь разум никогда бы не смог раскрыть этого), что Он стал с нами один через воплощение Своего Сына ради нашего искупления. Это входило в предвечный замысел, существовавший еще до начала этого мира, и свершилось в избранный Богом момент истории. Он решил, что время пришло, и осуществил задуманное. На этой ос-

нове Бог распределяет Свои благодеяния между всеми эпохами и однажды соберет все сущее во Христе, «ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36). И наконец, хотя Божий замысел частично нам раскрыт, в своей полноте он остается запредельной тайной. Мы не способны уразуметь, что он в конечном счете означает, потому что Бог в конечном счете нам трансцендентен (Иов 11:7-9; 26:14; 36:26; Ек. 3:11; 11:5; Ис. 40:28; 55:8). Такая наша ограниченность предусмотрена Богом не для того, чтобы унижить нас, но чтобы сделать нас смиренными, чтобы помочь нам понять наш статус сотворенных существ и найти свое место в Его схеме мироздания. Мы — не Бог. Нам никогда не постичь глубину Бога. Это должно побудить нас верить в Бога и доверять Ему, и научить нас подчиняться Ему, понятны ли нам намерения Бога или нет. Нашей глубочайшей молитвой должны, как учил нас Иисус, стать слова «да будет воля Твоя и на земле» (Мф. 6:10).

Подытоживая эти общие положения, составляющие основу библейской концепции провидения, мы заключаем, что вечный Бог, сотворивший нашу вселенную и управляющий ею, лично совершает для нее благодеяние через служение Своего Сына Иисуса Христа. Через Христа Бог совершает искупление для мира во все его эпохи, от начала до конца. В глубинах тайны Божиего бытия Он составил благодетельный всеобъемлющий замысел, который ныне осуществляется. Это должно вызывать у нас не любопытство и умозрительные построения, а веру, восхваления и послушание. Может быть, мы однажды узнаем кое-что из этих тайн; может быть, нет. Но как бы то ни было, «Бог — Свой собственный толкователь, и Он разъяснит это», как сказал Каупер.

Сфера провиденциального. Говоря просто, провидение охватывает все аспекты сотворенного миропорядка. От начала до конца, от неба до земли, от одушевленного до неодушевленного, от отдельных людей до народов, от мгновений до веков, от семени до колоса, от рождения до смерти, от катаклизма до покоя — все это перед лицом небесного Отца охвачено Его любовью и заботой. В Своей мудрости, силе, праведности и любви Он неторопливо спешествует исполнению Своего предвечного замысла, несущего Ему славу и нам — вечное добро. Так как эта тема в Библии столь всеобъем-

люща, мы сможем сделать лишь выборочный, хотя и представительный обзор о том, чему учит Писание.

Участие Бога в естественном миропорядке. Как уже указывалось, сотворенный миропорядок целиком происходит от Бога. Не существует ничего (кроме Бога), что не было бы создано Богом. В сотворенном мире сверхъестественного, зачастую именуемого просто «небесами», само собой разумеется, что исполняется воля Божья (Мф. 6:10). В захватывающем видении престола Божиего из Отк. 4 — 5 открывается картина нескончаемого Божиего прославления и служения, совершаемых всеми обитателями небес. Днем и ночью, громогласно и бесконечно, все небесные существа восклицают: «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель». Бог также осуществляет Свою волю в мире материального. Солнце, луна и звезды (Пс. 103:2, 19; Ис. 40:26; Иер. 31:35; Мф. 5:45), астрономические события (Иов 9:7; Иез. 32:7-8; Ам. 8:9), облака (Иов 37:15-16; Пс. 134:7), роса (Быт. 27:28), иней (Пс. 147:5), град (Иов 38:22; Пс. 147:6), молнии (2 Цар. 22:13-15; Иов 36:30, 32; Иер. 10:13), дожди (Вт. 28:12; 3 Цар. 18:1; Иов 5:10), снег (Иов 37:6), гром (Исх. 9:23 [синод. «молнии»]) и ветер (Пс. 147:7; Иез. 13:13) — все подчиняется Его повелению. Все покорно Его распоряжениям, как в обыденных, так и в чрезвычайных обстоятельствах, будь то поддержание заведенного на земле порядка для продления жизни на ней или же суд над злом. Сама земля тоже участвует в этом. Бог осуществляет Свою волю с помощью землетрясений (Иов 9:6; Ис. 13:13), голода (Лев. 26:18-20; Ам. 4:6), засух (Пс. 106:33-34; Ам. 4:7-8), пожаров (Иез. 20:45-48; Ам. 7:4), мора и язвы (Исх. 9:1-4; Иез. 38:22), потоков (Быт. 6:17) или естественного поступления воды (Пс. 103:10-13; 106:35). Все силы природы подчиняются верховным указаниям Бога, осуществляющего с их помощью Свою волю.

Бог управляет также растительным и животным миром. Все растения, деревья, травы, цветы и злаки охвачены благотворительной заботой Бога (Пс. 64:10-14; 103:14-16; Ис. 41:19; Мф. 6:28-30). Птицы (Мф. 6:26; 10:29), рыбы (Иона 2:1; Мф. 17:27), животные (Пс. 146:9; Ос. 2:18; Иоиль 2:21-22) и поистине все живые твари принадлежат Богу (Иов 12:10; Пс. 144:13-16), на свой лад все они хвалят Бога (Пс. 148:3, 4, 7-10).

Участие Бога в истории Израиля и народов. Бог распоряжается участью всех народов земли в целом и Своего народа Израиля в частности. Это соответствует Его благодетельному замыслу привести их всех к спасительному познанию Себя (Деян. 17:24-28). Израилем как народом, из которого должен был прийти Искупитель, Бог управлял особым образом. Сюда входит призвание Авраама (Быт. 12:1-3), жизнь патриархов (Быт. 17:3-8; 28:20-21; 49:22-25), порабощение в Египте (Быт. 15:13), освобождение из Египта (Вт. 5:15), руководство и поддержка в пустыне (Исх. 13:21-22; Неем. 9:19; Пс. 104:39-41; 135:16), вход в обетованную землю (Исх. 15:13-18; Вт. 4:37-38; Ам. 2:10) и история израильтян в целом (1 Пар. 29:10-13; 2 Пар. 32:22; Ис. 43:1, 15), равно как и случаи суда над ними (Вт. 32:15-26; Иер. 52:3; Мал. 3:5). Бог также руководит предназначением всех народов земли. Он — их царь и владыка (Иов 12:23; Пс. 21:28-29; 46:8-10; Ис. 14:24-26; Иез. 29:19-20). Он предвидит все, что произойдет с течением времени (Ис. 22:11; 44:7), распоряжается национальной судьбой всех народов земли (Ам. 9:7), использует их для служения Себе (Иов 12:23; Ис. 10:5-14; Иер. 27:3-7) и выбирает тех, кому придется совершить необходимое для осуществления Его замысла (Ис. 49:1-7; 54:16; Дан. 2:21; 4:31-32).

Участие Бога в человеческой жизни. Все аспекты человеческой жизни охвачены провиденциальным руководством Бога. Точно так же, как обстоит дело с возникновением, развитием, существованием, благосостоянием и окончательной участью мира в целом, всех народов земли и Израиля в частности, обстоит оно и с отдельными людьми. Бог формирует нас в чреве матери (Иов 10:8-12; Пс. 138:13-14; Иер. 1:5), предписывает, какой будет жизнь каждого человека (Пс. 138:15-16), ведет нас по нашему жизненному пути (Иов 5:18; Пр. 3:5-6; Деян. 18:21; Иак. 4:13-15), удовлетворяет наши текущие потребности (Лев. 26:4-5; Иов 36:31; Мф. 5:45; Деян. 14:16-17), посылает нам благополучие и бедствия (Иов 36:11; Ис. 45:7; Пл. И. 4:5, 11) и в конечном счете забирает нас с этой земли в назначенное Им время для смерти (1 Цар. 2:6, 25; Иов 14:5; 2 Пет. 1:13-14). Все это никим образом не должно нас тревожить. По сути дела, мы извещены обо всем этом для того, чтобы нас ободрить и укрепить в превратно-

стях нашей жизни. Мы должны помнить, что нашими жизнями распоряжается Бог — наш небесный Отец. Его знание и любовь к нам бесконечны; даже волосы у нас на голове сочтены (Мф. 10:30). Тот, Кто так красиво одевает траву полевую и цветы, позаботится также и о нас (Мф. 6:25-32), и ничто не оставлено на произвол случая. Небесный Отец управляет нашей жизнью.

Не следует также впадать при этом в фатализм или детерминизм. Бог не есть слепая и деспотичная сила, подминающая под себя человеческую волю; напротив, несколько таинственным образом Бог, как заботливый и суверенный Отец, осуществляет Свою волю в нашей воле и через нее. Здесь предусмотрено даже то зло, которое замышляют сотворить люди (Быт. 50:20); в сущности, здесь предусмотрено все (Рим. 8:28). В некоторых случаях Бог действует в русле человеческих намерений и через них (1 Пар. 5:26; 2 Пар. 36:22-23; Флп. 2:13); иногда Он преодолевает их (Быт. 45:5-8; 2 Цар. 17:14; Пс. 32:10; Ис. 10:5-7); но в любом случае намерения Бога главенствуют и в конечном счете исполняется Его замысел (1 Цар. 2:4-8; Пр. 16:1, 9; 19:21; Ис. 14:26; Иер. 10:23).

Существует особое провидение для тех, кто всем сердцем уповает на Бога. Наши сроки находятся в Его руке (Пс. 30:16), и Он направляет наши шаги (Пс. 39:5; 72:23-24). На протяжении всей нашей жизни нам ниспосылается особое избавление от зла и горестей (Иов 5:17; 19:21; Пс. 31:7; 32:18-20; 55:14; 90:9-10; 2 Тим. 4:18), исцеление и помощь в бедственное время (Пс. 29:3; 36:40; 53:6; 102:2-5; Евр. 4:16), охрана и защита (Пс. 36:28; 137:7; Пр. 3:25-26; 14:26; 18:10; Ис. 43:1-2), благословение и укрепление (Пс. 64:5; 83:12; Рим. 10:12; 2 Кор. 4:7; 2 Тим. 4:17).

Вечное предназначение всех человеческих существ находится в руках Бога. Искупленные знают, что именно Бог в Своей неизъяснимости составил и осуществил замысел их спасения (Еф. 1:3-8, 11-12). К Богу должны возносить хвалу за спасение все те, кто искуплен. Положение погибших более проблематично, но никто, даже те, кто не искуплен, в конечном счете не оказываются вне пределов воли Божьей (Пр. 16:4; 1 Пет. 2:7-8; Рим. 9:14-18). Их не заставляли стать нечестивыми, однако, предпочтя отвергнуть предложение Божиего милосердия, они никоим образом не освободились

от власти Бога. Даже их отрицание входит в предвечный замысел Бога. В этом, возможно, и заключено самое худшее для них. В своей попытке освободиться от Бога, отвергнув Его даже ценой собственной души, они обнаруживают, что это невозможно. Невод Божиего провидения охватывает даже тщетные попытки выйти из этого невода.

Замысел Божий сквозь зло и страдания. В Писании нигде не сказано, что Бог заставляет людей грешить или что зло может каким-то образом обернуться добром или диалектически соединиться с добром, так что будет нейтрализовано или окажется необходимым. Зло всегда остается злом, и как таковое никак не может быть отнесено к Богу. Тем не менее то зло, которое совершают люди, Бог способен встроить в Свой замысел, чтобы, ничем не поступаясь, использовать его для Своих благих целей. Вышшим примером здесь выступает смерть Иисуса Христа ради спасения всего мира. Он — Агнец, закланный от создания мира (Отк. 13:8) по определенному совету и предведению Божью (Деян. 2:23), во исполнение пророчеств, издревле данных Богом (Ис. 53:4-10). Однако те, кто распял Христа, ответственны за совершенное ими зло, как, в сущности, и всякий, кто совершает зло (Иак. 1:13-17). Бог, Который в силах превратить худшее, на что способны люди, в лучшее из всего возможного, — это Бог, Который, имея дело со всей гаммой человеческих поступков, от добрых и нейтральных до безудержного зла, реализует Свои благие цели. Во исполнение Своего замысла Бог иногда позволяет злу осуществиться (Ос. 4:17; Деян. 14:16; Рим. 1:24, 26, 28), иногда направляет зло (Быт. 45:8; Ис. 10:5; Деян. 4:27-28), а иногда ограничивает его (Иов 2:6; Пс. 123:1-3; 1 Кор. 10:13) и не дает ему совершиться до конца (Быт. 20:6; Ос. 2:6-7). Несомненно, великая тайна кроется в том, что святой Бог, не выносящий даже вида зла (Евр. 1:13, ср. Пс. 5:6-7), может осуществлять Свою волю через зло, но о том, что Он это делает, ясно учит Писание. Если бы что-нибудь смогло оказаться вне окончательной воли Бога, оно стало бы богом для себя и соперником Бога. Это невозможно. Бог един; других богов нет.

Бог осуществляет Свою волю и через человеческие страдания. Иногда между грехом и страданием существует связь (Пс. 54:20; 118:75), а иногда — нет (Лк. 13:1-5;

Ин. 9:1-3), но в любом случае Бог может использовать страдание для воспитания (Вт. 8:5), вразумления (Иов 5:17), наставления правде (Ис. 26:8-9), учения (Пс. 118:67, 71), для привлечения нас к Себе (Ис. 26:16; Ос. 5:14-15), испытания (Ис. 48:10) и нашего укрепления (Евр. 12:4-11). Во всех наших скорбях Бог утешает и поддерживает нас (Ис. 66:13; Пл.И. 3:19-28; 2 Кор. 1:3-7), чтобы мы не были сокрушены без меры. Ничто во всем творении не может отлучить нас от любви Божьей во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим. 8:37-39).

Уолтер А. Элуэлл

См. также: ИЗБРАНИЕ; ОЦОВСТВО БОГА; БОГ; ПРЕ-ОПРЕДЕЛЕНИЕ; СТРАДАНИЯ.

Литература: G. C. Berkouwer, *The Providence of God*; A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2:167-85; W. Elwell, *TAB*, pp. 189-221; B. W. Farley, *The Providence of God*; P. Helm, *The Providence of God*.

ПРОВОЗГЛАШЕНИЕ см. ПРОПОВЕДЬ

ПРОИЗВОЛ см. ЖЕСТОКОСТЬ

ПРОКЛЯТИЕ, ЗЛОСЛОВИЕ

(CURSE, ACCURSED)

В Ветхом Завете подвергнуться проклятию означает утратить всякую значимость и опуститься до самого рабского положения. Змей должен пресмыкаться на своем чреве и в конце концов быть раздавлен (Быт. 3:14-15). Каин больше не может заниматься земледелием и вынужден скитаться (Быт. 4:11). Ханаан становится самым презренным из рабов (Быт. 9:25).

Нигде в Библии состояние проклятых не изображено так образно, как во Вт. 28:16-68. Проклятие преследует своих жертв повсюду, распространяясь на их потомство и на все средства к существованию. Оно включает в себя неизлечимые болезни, медленную смерть от голода, зверства врагов, пленение, ужасы, позор, а в конце концов — безумие.

Проклятия обычно налагаются имеющими соответствующую власть людьми за серьезные нарушения Торы, которые представляют опасность для общества. Так, во Вт. 27:15-26 прокляты люди, которые поклоняются идолам, участвуют в кровосмешении, сбивают с пути слепых, тайно убивают, не уважают власти и не исполняют закон.

Проклятие находится под полным контролем Яхве. Именно Его властью, а не с

помощью каких-то магических сил осуществляются проклятия. Лишь Его всемогущим решением определяется, кто заслуживает проклятия (3 Цар. 8:31-32). Яхве нельзя заставить сделать это с помощью соответствующих заклинаний или обрядов. Таким образом, проклятие не может быть наложено по самоуправству — как оружие для мести чьим-то личным врагам.

Царь может насылать проклятия на голову невинного человека, но такие проклятия, подобно улетающим пугливым птицам, не сбудутся (1 Цар. 14:24, 28; Пр. 26:2). Проклятие, направленное против избранных, может превратиться в благословение их или, наоборот, обратиться против того, кто его навел (Чис. 24:9; Вт. 23:5-6). Проклятие может быть устранено благодаря верности Богу. По проклятию Иакова, левиты должны были рассеяться (Быт. 49:7), однако благодаря верности левитов это рассеяние обернулось распространением их проповеднического служения на всю страну (Вт. 33:8-10).

Необычайно жестокие проклятия, призываемые на головы врагов в Пс. 108; 136, могут быть истолкованы как крики агонии. Они в точности отражают некую стадию духовного развития народа, жаждущего более глубокого откровения любви, которое принесено в этот мир Христом. В некоторых случаях враги оказываются более чем людьми и могут символизировать собой демонические силы зла. Как бы то ни было, в этих псалмах не указывается, что Бог одобряет проклятия.

В Новом Завете Христос добровольно принял на Себя все страдания и муки, уготованные для тех, кто не соблюдает закон (Вт. 27:26; Гал. 3:10, 13). Он понес то же позорное наказание, что и непокорный сын (Вт. 21:23; Гал. 3:13). Павел желает самому себе быть проклятым за братьев своих (Рим. 9:3).

Проклятие стало означать полное отлучение человека от сообщества искупленных, в котором сосредотачиваются все благословения. Таким образом, новозаветная *anathema* становится эквивалентом ветхозаветного *herem*. Это проклятие грозит за веротступничество (Гал. 1:8), за нелюбовь ко Христу (1 Кор. 16:22) и за то, что любовь не распространялась на одного из братьев меньших (Мф. 25:40-46).

В 1 Кор. 12:3 говорится о невозможности Духом произнести анафему на Иисуса.

В Отк. 22:3 священнописатель предвидит день, когда больше не будет проклятий.

Пол Фергюсон

См. также: ЗАКЛЯТОЕ; ВОЙНА; БОГОУХУЛЬСТВО.

Литература: В. Anderson, *Out of the Depths*; Н. С. Brichto, *The Problem of «Curse» in the Hebrew Bible*; D. R. Hillers, *Treaty Curses and the OT Prophets*.

ПРООБРАЗ см. ТИП

ПРОПОВЕДЬ, ВОЗВЕЩЕНИЕ, ПРОВОЗГЛАШЕНИЕ

(PREACH, PROCLAIM)

В греческом Новом Завете слово, обозначающее понятия *проповедовать*, *провозглашать*, — это *kēryssō*. Оно встречается в Евангелии тридцать два раза, однако около половины этих случаев — параллельные места в синоптических евангелиях. Понятие *возвещать* дополняется более специфическим термином *благовествовать* (*euangelizomai*) или оборотом *проповедовать Евангелие*, значение которых конкретно определяет то, что проповедуется или провозглашается, — а именно, Благая Весть. Тем не менее когда употребляется слово *проповедовать* (*kēryssō*), контекст обычно тоже указывает на содержание проповеди, которой является в большинстве случаев Благая Весть или Иисус. Существительное «(благо)вестник, проповедник, проповедующий» (*kēryx*) обозначает того, кто провозглашает весть публично.

Евангелие. Словоупотребление данного термина в синоптических евангелиях очень сходно. В Евангелии от Иоанна он не встречается. Во всех трех синоптических евангелиях этот термин используется при описании деяний и учения Иоанна Крестителя (Мф. 3:1; Мк. 1:4; Лк. 3:3). Очевидно, что здесь подразумевается деятельность Иоанна в качестве проповедника, однако речь идет и о содержании его проповеди. Наиболее точно это содержание очерчено в Мф. 3:2 как призыв к покаянию ввиду близости Царства Небесного.

В Мк. 1:7 тоже употребляется слово *проповедовать*, относящееся к проповеди Иоанна об Идущем вслед, Который будет крестить Святым Духом. Матфей и Лука называют этот акт предвозвещения другими словами.

Рассказав о предвещающем служении Иоанна Крестителя, синоптики обращаются к служению Иисуса. Как Матфей (Мф. 4:17), так и Марк (1:14) используют слово *проповедовать* для указания на провозглашение

Иисусом приближающегося Царства Божиего. Матфей точно описывает суть проповеди Иисуса. Марк обозначает сущность этой проповеди выражением «Евангелие Царствия Божия» и раскрывает ее содержание далее (Мк. 1:15). В этом месте Лука говорит, что Иисус учил (*didasko*) в синагогах (Лк. 4:15). Однако в своем уникальном повествовании о проповеди Иисуса в Назарете (Лк. 4:16-30), Лука рассказывает, что Иисус цитировал Ис. 61:1-2, где Его (Раба) миссия описывается в таких выражениях, как «проповедовать пленным освобождение» (Лк. 4:18) и «проповедовать лето Господне благоприятное» (Лк. 4:19). Отсюда очевидно, что новозаветные представления о понятии *проповедовать* восходят к ветхозаветным, в особенности к Книге Исаии, и включают в себя также объект этого действия, то есть деяния Бога во спасение. Марк (Мк. 1:38) употребляет этот термин для указания на цель ухода Иисуса из Капернаума. У Луки (Лк. 4:43) дан синоним «благовествовать» (*euangelizomai*). Все три синоптических евангелиста, описывая далее первое проповедническое странствие Иисуса по Галилее, используют глагол «проповедовать» (Мф. 4:23; Мк. 1:39; Лк. 4:44). Но Матфей (Мф. 4:23) также указывает суть того, что проповедовалось («Евангелие Царствия»), и включает данный глагол в свое уникальное тройственное описание: учил, проповедовал, исцелял.

Марк употребляет глагол «провозглашать» для указания на рассказ прокаженного о том, что Иисус исцелил его (Мк. 1:45). Ни Матфей, ни Лука не используют в этом месте данный глагол. Однако упоминание Лукой распространяющейся «молвы» (*logos*, Лк. 5:15) помогает уточнить, как истолковывает понятие *провозглашать* священнописатель Лука.

Только Марк (Мк. 3:14) упоминает, что Иисус, избрав двенадцать апостолов, поручил им проповедовать. И бесспорно, в этом поручении подразумевается весть о Царстве Божиим. Лука не употребляет здесь данный термин (Лк. 6:13), а Матфей строит изложение особым образом.

Матфей (Мф. 9:35) и Лука (Лк. 8:1) рассказывают, что Иисус проповедовал Евангелие в городах и селениях. Это дает ясное представление о значении данного термина. Далее, Лука здесь уникальным образом соединяет глаголы «проповедовать» (*kēryso*) и «благовествовать» (*euangelizomai*),

подразумеваю, что эти два термина взаимодополнительны, причем второй более явно указывает на суть того, что провозглашается. Однако следует отметить, что Лука дополнительно приводит и прямое описание этой сути — «Царствие Божие» (*tēn basileian tou theou*).

Во всех трех синоптических евангелиях данный термин употребляется для описания поручения Иисуса двенадцати апостолам. Марк говорит, что «они пошли и проповедовали» (Мк. 6:12). В этом месте Лука (Лк. 9:6) употребляет глагол «благовествовать» (*euangelizomai*), однако в Лк. 9:2 при описании поручения Иисуса используется глагол «проповедовать» (*kērysso*). Матфей в своем Евангелии уникальным образом объединяет избрание и поручение и, как и Лука, приводит в поручении апостолам глагол «проповедовать» (*kērysso*, Мф. 10:7).

Глагол «проповедовать» используется также Матфеем (Мф. 10:27) и Лукой (Лк. 12:3 {синод. «будет провозглашено»}) в особом призыве Иисуса к ученикам безбоязненно исповедовать свою веру. Иисус говорит, что в будущем все тайное будет провозглашено открыто. Это наставление проясняет смысл понятия *проповедовать* — публично провозглашать весть.

Марк (Мк. 5:20) и Лука (Лк. 8:39) употребляют слово *проповедовать* в рассказе о поведении бесноватого из страны Гадаринской после того, как Иисус изгнал бесов. Исцеленный пошел и проповедовал, что сотворил с ним Иисус. Матфей в своем повествовании в Мф. 8:28-34 об этом не упоминает.

В уникальном сообщении Матфея (Мф. 11:1) о том, что Иисус учил и проповедовал в городах, тоже используется термин *kērysso*, указывающий на публичный характер проповеди Иисуса.

В рассказе об исцелении Иисусом глухого и косноязычного в Мк. 7:31-37 слово *провозглашать* используется в Мк. 7:36 при описании действий толпы народа после того, как Иисус исцелил недужного. У Луки подобный случай вообще не отмечен, а Матфей не упоминает эту частность (Мф. 15:30).

Излагая эсхатологическую речь Иисуса, как Матфей (Мф. 24:14), так и Марк (Мк. 13:10) употребляют слово *проповедовать* в предсказании Иисуса о том, что Евангелие должно быть проповедано во всех народах, прежде чем придет конец. Это утверждение

подразумевают, возможно, самую широкую публичную проповедь из упоминаемых в Евангелии.

Матфей (Мф. 26:13) и Марк (Мк. 14:9) используют данный термин также в рассказе о том, как Иисус вступился за женщину, которая помазала Тело Его к погребению. На содержание проповеди прямо указано и у Матфея, и у Марка, и оба они ясно говорят, что весть о Иисусе будет провозглашена во всем мире. Это согласуется с аналогичным высказыванием в эсхатологической речи Иисуса.

В уникальном окончании Евангелия от Луки (Лк. 24:44-53) приводятся последние наставления Иисуса. Воскресший Господь отверз ученикам ум к уразумению Писаний и дал им Великое поручение. Иисус открыл им, что Мессии надлежало пострадать и воскреснуть и что во всех народах должно быть проповедано (*kērysso*) покаяние и прощение грехов. Хотя этого раздела нет в самых старых рукописях, в более длинном окончании Евангелия от Марка (Мк. 16:9-20) встречается употребление слова *проповедовать*, сходное с Лк. 24:47. В Мк. 16:15 изложено великое поручение Иисуса ученикам идти по всему миру и проповедовать Евангелие. В Мк. 16:20 сообщается, что они пошли и проповедовали везде. Итак, в Евангелии слово *проповедовать* употребляется для указания на публичное провозглашение Царства Божиего Иисусом и Его учениками.

Книга Деяний. Слово *проповедовать* (*kērysso*) встречается в Книге Деяний восемь раз. В Деян. 8:5 говорится, что Филипп начал проповедовать Христа в городе Самарийском. Упоминания «народа» и великой радости в городе предполагают, что речь идет о публичном провозглашении мессианства Иисуса для всего города.

Словоупотребление в Деян. 9:20 очень схоже. Здесь проповедует в синагогах Дамаска богосыновство Иисус обращенный Савл. И опять же, широкий отклик среди слушателей и умысел иудеев убить Савла подразумевают публичный характер проповеди. Кроме того, содержание проповеди довольно специфично и сходно с собственными посланиями Павла.

В Деян. 10:37 упоминается проповедь Иоанна Крестителя. В Деян. 10:42 Петр рассказывает, как Иисус повелел ученикам/свидетелям проповедовать людям, что Иисус есть определенный от Бога послед-

ний Судия. Деян. 15:21 представляет собой разъяснение, сделанное Иаковом в поддержку решений Иерусалимского совещания. В нем указывается, что закон Моисеев от древних родов проповедуется по всем городам.

Деян. 19:13 — это краткое упоминание об иудейских заклинателях, употребляющих при изгнании бесов формулу «заклинаем вас Иисусом, Которого Павел проповедует [*kērysso*]». В Деян. 20:25 приведены слова из прощальной речи Павла перед ефесскими пресвитерами. Павел говорит, что он ходил между ними, проповедуя Царствие Божие.

И наконец, в последнем стихе Книги Деяний (Деян. 28:31) Лука вкратце описывает служение Павла в узах в Риме. Он сообщает, что Павел целых два года проповедовал Царствие Божие и учил о Господе Иисусе Христе. Следует отметить, что в этом стихе Царство и Иисус упоминаются совместно. Евангельское учение подтверждает тот вывод, что Иисус предвозвестил о Царстве Божием.

Примечательно, что во всех этих текстах из Книги Деяний речь идет о публичной проповеди; темой ее обычно является Царство или Иисус.

Послания Павла. Слово *проповедовать* дважды встречается в Послании к галатам. В первом случае (Гал. 2:2) Павел упоминает о благоговении, которое он проповедовал. Во втором случае (Гал. 5:11) Павел задает риторический вопрос, подразумевающий, что он более не проповедует обрезание. Единственная ссылка в Первом послании к фессалоникийцам указывает на служение Павла, проповедующего благовоение Божие (1 Фес. 2:9). В Первом послании к коринфянам слово *проповедовать* употребляется четыре раза. В 1 Кор. 1:23 Павел говорит, что он проповедует Христа распятого. В 1 Кор. 9:27 вкратце упомянуто, что Павел «проповедует другим», — имеется в виду благоговение. Далее, в 1 Кор. 15:11, 12 говорится о проповедовании Христа в подтверждение истинности Его воскресения. В 2 Кор. 1:19 утверждается, что Иисус Христос был проповедан коринфянам Павлом. В 2 Кор. 4:5 сказано, что Павел проповедует Господа Иисуса Христа. В 2 Кор. 11:4, относящемся к обоснованию апостольского авторитета Павла для коринфян, слово *проповедовать* встречается два раза. В одном и том же предложении

говорится о том, что проповедуют его противники, и об истинном Евангелии, которое Павел проповедует коринфянам.

В Послании к римлянам насчитывается четыре случая употребления слова *проповедовать*. В Рим. 2:22 говорится просто об иудейской проповеди не красть. Однако в Рим. 10 речь идет о вере. Здесь (Рим. 10:8) Павел упоминает «слово веры», которое он проповедует. Далее, в стихах Рим. 10:14, 15 Павел утверждает, что проповедующий необходим для того, чтобы услышать, и что он должен быть послан Богом. Здесь очевидно, что проповедь Евангелия является критически важной составляющей в Божием замысле о спасении.

В двух посланиях Павла из уз употребляются термины *проповедовать*, *возвещать*. В Кол. 1:23 можно найти высказывание Павла о том, что благовестование возвещено всей твари и что сам Павел — слугитель этого благовестования. В Флп. 1:15 Павел обсуждает различные побуждения, исходя из которых люди проповедуют Христа. В последних пастырских посланиях Павла слово *проповедовать* встречается два раза. В 1 Тим. 3:16 Павел, как представляется, сжато излагает суть благовестования, указывая, что Иисус проповедан в народах. В 2 Тим. 4:2 Павел призывает юного Тимофея проповедовать Слово.

Эти случаи словоупотребления, как и в Книге Деяний, свидетельствуют о публичном характере христианской проповеди. Они показывают также, что сутью этой проповеди является Благая Весть или Христос — Его смерть и воскресение во спасение человечества.

Соборные послания и Книга Откровение. И наконец, следует отметить два случая употребления слова *проповедовать* в соборных посланиях и в Откровении. В 1 Пет. 3:19 приведен пример проповедовавшего победу над злыми духами вознесенного Иисуса, который должен подбодрить подвергающихся гонениям читателей Послания. А в Отк. 5:2 Иоанн описывает величественную сцену с книгой, находящейся в деснице Сидящего на престоле. Иоанн рассказывает о сильном ангеле, провозглашающем громким голосом: кто достоин раскрыть книгу. В обоих этих случаях, несомненно, проявляется публичный характер провозглашения.

Хоберт К. Фаррелл

См. также: БЛАГОВЕСТВОВАТЬ; ЕВАНГЕЛИЕ; БЛАГОВЕСТИЕ.

Литература: K. Aland, ed., *Synopsis of the Four Gospels*; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development*.

ПРОРИЦАТЕЛЬСТВО см. ВОРОЖБА

ПРОРОК, ПРОРОЧИЦА, ПРОРОЧЕСТВО

(ПРОРИЕТ, PROPNETESS, PROPHECY)

Пророком был человек, которого Бог призвал стать Божиим вестником, зачастую в связи с приближением какого-либо драматического момента, и который затем провозглашал Божии слова об осуждении и/или избавлении Израиля и других народов. Слово *пророк* встречается свыше трехсот раз в Ветхом Завете и почти сто двадцать пять раз — в Новом, и это позволяет в полной мере оценить, сколь важным было пророческое служение. Термин *пророчица* употреблен шесть раз в Ветхом Завете и два раза в Новом.

Происхождение и значение слова пророк. Происхождение и значение слова *пророк* оставалось спорным вопросом на протяжении целого ряда столетий, и в ближайшем будущем окончания этих дебатов не предвидится. Поскольку большинство предлагаемых решений этой загадки основывались на этимологии или на лексике родственных языков, не слишком удивительно, что окончательного решения предложено так и не было. Лингвисты убеждены, что лучшее из того, что может дать этимология, — это не более чем разнообразные догадки. Единственно надежный способ выявить значение слова исходит исключительно из его употребления в контексте.

Первые попытки выявить значение слова *пророк* сводились к стараниям связать существительное с глагольным корнем. В старейшем «Лексиконе Гесения» предполагается, что существительное «пророк» происходит от глагола *nābaʿ*, в котором последняя буква, изначально — *ayin*, смягчилась до *aleph* (*nābāʿ*); этот глагол означает «пузыриться» или «вскипать». Отсюда пророк — это человек, который входит в экстатическое речевое состояние, бессознательно изливая поток слов благодаря божественному вдохновению. Почти все ученые в настоящее время отвергают эту гипотезу, потому что она не нашла подтверждений и не может быть обоснована с помощью известных законов филологии.

В гипотезах последнего времени прослеживается тенденция считать это слово по своей форме отыменным, то есть происходящим от имени существительного, а не от глагола. Если же существительное *nābīʿ*, «пророк», является исходной формой, тогда гипотеза У. Ф. Олбрайта об аккадском глаголе *nabū*, «звать», помогает выявить, что слово с пассивным значением может указывать на «того, кто призван [Богом]». А если понимать этот глагол в его действительном залоге, то пророк — «вестник [Божий]», данное толкование предпочитают Кениг, Линдблом и Уэстерманн. Остается, однако, еще и возможность того, что существовал неизвестный семитский корень, от которого, возможно, и происходит на самом деле слово *пророк*.

Тем не менее несмотря на отсутствие полного согласия по вопросу о подлинном значении слова *пророк*, у нас есть по меньшей мере два классических текста, показывающих, каким было словоупотребление данного термина и его значение в Писании. Первый из них — это Исх. 7:1-2 (ср. Исх. 4:15-16): «Но Господь сказал Моисею: смотри, Я поставил тебя Богом фараону, а Аарон, брат твой, будет твоим пророком. Ты будешь говорить все, что Я повелю тебе; а Аарон, брат твой, будет говорить фараону». Что может быть яснее? Пророк (*nabīʿ*) — тот, кто получает слово от Бога, в соответствии с тем, что здесь Моисей выступает в роли Бога, передавая полученное им от Господа божественное откровение своему брату Аарону, который выступает в роли пророка. Более того, пророк уполномочен передавать эту божественную весть другим людям. Так, Аарон должен был стать устами Моисея.

Вторым классическим текстом является Чис. 12:6-8: «Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моем. Устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит». В случае Моисея, в отличие от всех других пророков, Бог говорит непосредственно — «устаи к устаи». Другие пророки получают от Бога не меньшие откровения, но в их случае Бог использует для передачи Своего слова менее явные средства, несколько таинственные формы снов и видений.

Очевидно, таким образом, что пророк — это полномочный Божий вестник, который

должен передать исходящую от Бога весть, полученную им с помощью разнообразных способов. Когда Бог обращается к таким вестникам, им не остается ничего другого, кроме как передать эту весть тем, кому она предназначена Богом.

Пророческое призвание. Исходя из текста Писания, невозможно доказать, что каждый человек, имеющий пророческое призвание, был особо призван Богом; однако этот факт можно объяснить краткостью наших записей и тем, что целью Писания не было перечисление таких подробностей. Для нас достаточно знать, что во многих случаях этот специальный Божий призыв все же имел место, как о том свидетельствуют примеры Елисея, Исаии, Амоса, Осии, Иеремии и Иезекииля.

Верно, тем не менее, что многие люди «пророчествовали», хотя были призваны стать не пророками, а судьями, вождями и священниками. Так, Гедеон избавил Израиль от руки мадианитян, выполняя довольно подробные указания о том, как это сделать, полученные им от Бога, что во многом сходно с получением откровения от Бога в случае истинного пророка (Суд. 7:2-8). Давид в Деян. 2:30 назван именно пророком, хотя главным его призванием в жизни было стать царем Израиля. А поставить или оценить выше, нежели Моисея, можно лишь немногих пророков, но ведь его призванием было в первую очередь не пророческое служение, а руководство Божиим народом во время исхода (Исх. 3:10). Итак, мы должны заключить, что «пророчествовали» далеко не только те, кто был специально призван к пророческому служению.

Надо признать, что в Деян. 3:24 упоминаются «все пророки, от Самуила и после него» — тем самым как бы подразумевается, что Самуил был первым из пророков. Однако Самуил не был первым, кто пророчествовал, так как «пророчествовал и Енох, седьмой от Адама» (Иуд. 14). Енох жил задолго до Авраама, а тем более Самуила. В Пс. 104:14-15 про патриархов Авраама, Исаака и Иакова сказано: «пророкам Моим не делайте зла». Еще многих можно включить в перечень получивших дар пророчества задолго до дней Самуила, например, Моисея, Аарона, Мариамы (Исх. 15:20), Елдада, Модада и семьдесят старейшин (Чис. 11:24-29), Валаама (Чис. 21 — 24), Девору (Суд. 4:4) и Маноя с его женой (Суд. 13:3, 10, 21).

Формальное установление института пророков произошло в дни Моисея (Вт. 18:15-22): Бог, предупредив израильтян о недопустимости попыток проникнуть в сверхъестественные тайны с помощью лживых языческих способов (Вт. 18:9-14), возвестил через Моисея, что «Пророка из среды тебя [Израиля — У.К.], из братьев твоих, как меня [Моисея — У.К.], воздвигнет тебе Господь» (Вт. 18:15). «Я [Бог — У.К.]... вложу слова Мои в уста его [пророка — У.К.], и он будет говорить им [братьям — У.К.] все, что Я повелю ему» (Вт. 18:18 [синод. «уста Его» и «Он будет», так как в данном тексте под «пророком» понимается Христос]).

Во Вт. 18:15-22 и Вт. 13:1-5 Бог перечисляет пять отличительных признаков, по которым можно узнать истинного Божиего пророка: 1) пророк должен быть из израильтян, «из братьев твоих» (Вт. 18:15) (Валаам был тем исключением, которое подтверждает правило); 2) он должен говорить именем Господним («А кто не послушает слов Моих, которые Пророк тот будет говорить Моим именем» {синод. «Пророк тот»} [Вт. 18:19]); 3) он должен правильно предсказывать как близкое, так и отдаленное будущее («Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово» [Вт. 18:22]); 4) предсказанные им чудеса и знамения должны сбываться (Вт. 13:2); 5) его слова должны находиться в согласии с предшествующими откровениями Бога (Вт. 13:2-3).

Елисей в Писании одним из самых первых получает специальный призыв от Бога стать пророком. Хотя это призвание было опосредовано через Илию, оно имело божественное происхождение. В 3 Цар. 19:15-16 Бог направляет удрученного Илию: «пойди обратно своею дорогою... Елисея же, сына Сафатова, из Авел-Мехолы, помажь в пророка вместо себя». В тексте не отмечено, был ли возлит на голову Елисея елей помазания, но зато в нем указывается, что Илия застал Елисея пахущим на поле и «бросил на него милоть свою» (3 Цар. 19:19), после чего Елисей незамедлительно бросил своих волов и побежал за Илией. В самом деле, Елисей позднее попросил себе вдвойне того духа, что был в Илии (4 Цар. 2:9-14). Чудо с водами реки Иордан, которые расступились от удара милотью, спавшей с вознесимого Илии, было еще одним божественным

подтверждением действительности и истинности этого Божиего призвания.

Исаия рассказывает, что он ощутил, когда увидел Господа на престоле в Его храме (Ис. 6:1-5). Переживание оказалось настолько волнующим, что Исаия исполнился сознанием своей нечистоты и недостойности присутствовать при святости Бога, не говоря уже о возможности быть призванным к служению этим превознесенным и прославляемым Господом. Тем не менее серафим взял горящий уголь с жертвенника и коснулся уст Исаии, тем самым очистив его грех и беззаконие (Ис. 6:5-7). После этого послышался голос, вопрошающий: «Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?» Исаия откликнулся сразу же: «Вот я, пошли меня» (Ис. 6:8). Хотя этот призыв появляется не раньше шестой главы книги, из этого отнюдь не следует, что он, как сетуют некоторые толкователи, изначально не предназначался для Исаии, поскольку Божий призыв раздавался в удручающей духовной пустоте, возраставшей в Израиле. В Ис. 1 — 5 описываются условия, в которых прозвучал призыв Бога к Исаии. Призвание Исаии в Ис. 6 содержит четыре важных элемента: это теофания, очищение уст и сердца пророка, повеление «пойди!» и та весть, которую он должен был передать.

Амос отнюдь не был безработным, не имеющим иного выбора, кроме того, чтобы стать пророком. Напротив, в Фекое Амос был одним из самых преуспевающих пастухов и собирал сикоморы (Ам. 1:1; 7:14). Но Господь «взял» его от его стад и садов, сказав: «Иди, пророчествуй к народу Моему Израилю» (Ам. 7:15). Собственно говоря, Амос возражал, говорил, что он не пророк и не сын пророка (Ам. 7:14), таким образом, нельзя сказать, будто бы он просто ухватился за это занятие или рассчитывал с его помощью сделать карьеру. Вовсе нет! Лишь настойчивый призыв Бога заставил Амоса бросить все свои дела — дела, очевидно, вполне успешные — и именем Божиим обратиться с пророчествами к обществу, пораженному распутством и грехом.

Таким же прямым был призыв Бога к Осии. В первых трех главах Книги Осии раскрывается, как в его личной жизни отразилось то удручающее состояние, в котором находилось Северное царство Израильское, и как глубоко оскорблен был Бог, духовный муж Израиля, всем, что там происходило. Насколько решительно Бог при-

звал Осию, настолько же решительно Осия продолжал любить свою жену Гомерь, даже после того, как она забыла его с другими любовниками. Гомерь, родившую Осии трех детей (чьи имена не менее символичны, чем его пророчества и его любовь к своей неверной жене), Осия снова привел к себе, как и Бог в конце концов вернет к Себе Свой народ Израиль.

Иеремия же был призван даже раньше, чем он образовался во чреве (Иер. 1:5)! На этой зачаточной стадии существования Иеремия был освящен Богом, Который поставил его «пророком для народов». Господь сказал ему: «Я вложил слова Мои в уста твои» (Иер. 1:9), и поставил его «укрепленным городом и железным столбом и медною стеною на всей этой земле» (Иер. 1:18). Иеремия тогда ощутил непреодолимую силу Божью и свою обязанность подчиняться Господу. Эта обязанность перед Господом является характерной чертой при призвании Богом Своих пророков.

Иезекииль, как и Исаие, было ниспослано видение Божиего величия и славы. Этот образ престола с радужным сиянием славы Божьей вокруг него должен был убедить Иезекииля, что, куда бы он ни пошел, он может рассчитывать на личное с ним присутствие Самого Бога. Престол Бога располагался на колесах, которые не оборачивались и поэтому могли двигаться в любом направлении, куда пойдет Его раб Иезекииль.

Несмотря на то что пророки испытывали сильное ощущение своей недостойности и несоответствия (Ис. 6:5; Иер. 1:6), они не могли сопротивляться непреодолимо действовавшему на них божественному принуждению (Иер. 15:20; Иез. 1:3; 3:14; 8:1). Их «полномочия» происходили от Бога (1 Цар. 3:20 — «И узнал весь Израиль... что Самуил *удостоен* [точнее было бы — *уполномочен* — У.К.] быть пророком Господним»).

Терминология пророчества. Наиболее распространенный термин, обозначающий пророка (и встречающийся в Ветхом Завете свыше трехсот раз) — это *nābî'*. Это же существительное в женском роде, *nābî'â(h)*, употребляется шесть раз по отношению к женщинам, которые выполняли ту же самую задачу — получать и провозглашать Божие слово. В число этих женщин входят Мариамь, сестра Аарона и Моисея (Исх. 15:20), Девора (Суд. 4:4), жена пророка Исаии (Ис. 8:3), и Олдама, которая толко-

вала книгу закона, обнаруженную в храме в дни Иосии (4 Цар. 22:14; 2 Пар. 34:22). Известны и ложные пророчицы — такие же, как и лжепророки. Пророчица Ноадия была среди тех, кто пытался утратить Немию (Неем. 6:14).

Еще одним распространенным обозначением для этих Божиих рабов было выражение «человек Божий», которое встречается около семидесяти шести раз. Почти половина из этих случаев (36) относятся к Елисею, пятнадцать — к безымянному пророку в 3 Цар. 13, и еще двадцать пять раз оно встречается в разных местах: пять раз — по отношению к Моисею, четыре — к Самуилу, семь — к Илии, три — к Давиду, два — к Шемаии, и пять — к неизвестным лицам. Еще одно встречающееся в Писании название пророков — «раб Мой». Впервые так назван Моисей в Нав. 1:1-2, однако довольно часто это выражение появляется также в книгах 3-й и 4-й Царств, Ездры и Неемии.

Пророкам даются также описательные имена. Аггей назван совершенно по-особому: «вестник Господень» (Агг. 1:13), а Иезекииль — это «пастырь» (Иез. 34) и «страж» (Иез. 33).

Древнейшим термином, однако, является причастие от глагола «смотреть», *rō'eh*. Очевидно, это было древнейшим названием пророков, коль скоро в 1 Цар. 9:9 отмечено: «Прежде у Израиля, когда кто-нибудь шел вопрошать Бога, говорили так: "пойдем к прозорливцу"; ибо тот, кого называют ныне пророком, прежде назывался прозорливцем». Этот термин в Ветхом Завете шесть раз из тринадцати употреблен по отношению к Самуилу, а единственное его употребление в собственно пророческих книгах — в Ис. 30:10: «провидящим говорят: "перестаньте провидеть"». В 4 Цар. 17:13 прозорливцы упомянуты в параллели с пророками, что тоже указывает на синонимичность этих двух терминов.

Еще одним причастием от глагола «иметь видение» или «видеть видение» является *hōzeh*. Это слово можно также перевести как «прозорливец» или «провидящий». Оно появляется в Ветхом Завете шестнадцать раз. Священник Амасия обращается к Амосу: *hōzeh*, «провидец» (Ам. 7:12). Это же наименование употребляется применительно к прозорливцу Давида, к Гаду (2 Цар. 24:11), и к Ананию и его сыну Ииуу (2 Пар. 16:7; 19:2). Только в стихе 1 Пар. 29:29 все три эти термина, *rō'eh*, *nābī'* и

hō'eh, встречаются вместе и относятся к Самуилу, Нафану и Гаду соответственно.

Таким образом, *rō'eh* — это человек, который получил божественное прозрение относительно прошлого, настоящего и будущего, так что может увидеть все — от потерянных вещей до великих событий в грядущие последние дни. Тогда *nābī'* — это человек, который призван Богом провозглашать божественную весть, а *hō'zeh* получает эту весть главным образом в видениях.

Деятельность пророков. Отнюдь не праздное любопытство заставляет нас интересоваться тем, каким образом пророки получали весть от Бога и каким образом передавали ее по назначению.

Пророки вовсе не были ни вундеркиндами, которые выдавали бы мудрые советы по заказу, ни роботами, через которых говорит Бог, пока они остаются в зомбиподобном трансе. То были простые смертные с различным уровнем способностей и свойственной всем людям способностью ошибаться. Так, когда пророка Нафана спросили, как думает он сам, следует ли Давиду строить храм Божий, он с готовностью призвал царя так и сделать. Однако Нафан говорил как простой смертный; Бог повелел ему вернуться и дать на этот вопрос ответ Бога, предваряя его формулой пророческих полномочий «Так говорит Господь».

Нередко воля Божья была известна пророку лишь отчасти. Например, Самуил знал, что должен помазать одного из сыновей Иессея, но не знал, кого именно (1 Цар. 16). Самуил предполагал, что это должен быть один из старших сыновей, но лишь после того, как перед ним предстал Давид, младший сын Иессея, он понял, что смотрел на наружность, в то время как Бог смотрел на сердце того, кто должен быть помазан на царство.

Как Бог сообщал Свое слово Своим пророкам? Изредка Бог говорил явственным голосом, который могли услышать все оказавшиеся поблизости. Так было в случае с Самуилом, когда он посреди ночи услышал, что его зовут по имени (1 Цар. 3:3-9). Моисей на горе Синай говорил непосредственно с Богом (Исх. 19:3-24). Позднее Илия пришел туда же в пещеру, где Бог говорил со своим крайне удрученным рабом (3 Цар. 19:9-18).

Чаще пророки получали прямое сообщение от Бога, не слыша никакого голоса. Вместо этого звучал, должно быть, внут-

ренный голос, благодаря которому сознание пророка внезапно настолько прояснилось, что он без тени сомнения знал — то, что он сейчас говорит или делает, есть именно то, чего от него сейчас хочет Бог. В 3 Цар. 13:20-22 пророк неожиданно высказывает человеку Божию у Иудеи упрек, который, по его словам, вложил в его уста Господь. Тот факт, что предреченное этим пророком сбылось, подтверждает его заявление о божественном происхождении прорицания, хотя этот же пророк только что солгал человеку, которого стал осуждать именем Господа.

Такой способ извещения через человека Божиего был настолько безошибочен, что «посылал человек Божий [Елисей — У.К.] к царю Израильскому сказать: берегись проходить сим местом» (4 Цар. 6:9-10). Когда разгневанный сирийский царь захотел выяснить, кто из его людей выдает противнику его военные замыслы, слуга ответил ему: «Никто... а Елисей пророк, который у Израиля, пересказывает царю Израильскому и те слова, которые ты говоришь в спальню твоей» (4 Цар. 6:12).

Бог общался со Своими пророками и третьим способом: открывая пророку глаза, так что тот мог видеть вещи, обычно невидимые. Например, Господь открыл глаза Валаамовой ослице, и она увидела то, что Валаам поначалу не видел (Чис. 22:31), и точно так же Бог открыл глаза слуге пророка Елисея, и тот смог увидеть, что окружающие Самарию воинства ангелов Господних действительно превосходят военные силы сирийцев (4 Цар. 6:15-17).

Четвертым способом, с помощью которого Бог общался со Своими пророками, были многообразные видения, сны и сложная символика. Божие слово иногда выражалось в поэтических образах, которые производили глубочайшее впечатление на пророка и его слушателей. Часть этой символики разъяснялась в том же самом контексте. Например, голова из золота в толковании Даниила соответствует Вавилону и его царю Навуходоносору, а камень, наполнивший всю землю, — это Царство Божие (Дан. 2:37-39). В других случаях использовались образы из откровений, которые были даны Божию народу ранее. Так, в Откровении встречаются многие ветхозаветные образы, например, древо жизни (Отк. 2:7; 22:2; ср. Быт. 2:9; 3:24), ключ Давидов (Отк. 3:7; ср. Ис. 22:22) и четыре всадника

(Отк. 6:1-8; ср. Зах. 1:8-11). Часть символики, однако, намеренно оставлена необъясненной; отсюда некоторая загадочность пророчеств.

Ниспосылаемые Богом видения не были приурочены к конкретному часу или поре. Некоторые приходили, когда пророк бодрствовал; другие — когда пророк пробуждался ото сна или спал. В некоторых случаях пророк в видении оказывался перенесенным весьма далеко от своего местообитания (Иез. 8:1-3; 11:24). Однако пророки никогда не теряли способности отличать свои собственные сны от снов, ниспосланных Богом.

Пятый и последний способ, с помощью которого Бог открывал Свою волю пророкам, заключался в использовании символических действий. Писание изобилует примерами таких действий, которые можно было бы назвать театром под открытым небом, пантомимой или инсценированной притчей. Пророк Михей расхаживал обнаженным в знак того, что Самария будет сокрушена (Мих. 1:8). Иеремия в центре города возлагал на себя ярмо, чтобы предостеречь Иудею, что вскоре ее жители отправятся в вавилонский плен (Иер. 27:2-13). Из всех них самым странным был Иезекииль. Он устроил макет осады Иерусалима в качестве символа надвигающегося на город бедствия (Иез. 4:1-3), а затем лежал на левом боку триста девяносто дней и на правом боку сорок дней — в символическом временном масштабе, — чтобы предупредить людей, что их ждет, если они не покаются в своих грехах (Иез. 4:4-17).

С помощью всех этих способов Бог добивался того, чтобы пророки получили весть от Него и чтобы народ запомнил то, что Он сказал. Передавая эту весть, пророки зачастую приносили краткое слово осуждения или поддержки или же излагали конкретное распоряжение, которое необходимо было исполнить.

В иных случаях пророки были способны ответить и на прямые вопросы, как в тот раз, когда цари Израиля, Иуды и Едома пришли на поклон к Елисею, чтобы узнать, как им выбраться из той военной передраги, в которую они ухитрились впутаться (4 Цар. 3:11-19). Нередко ответы пророков повторялись в более развернутой форме, призывая к соответственной вере во что-либо или к исповедальному ответу; однако чаще всего они сталкивались с неверием. Вы-

дающим примером неверия является нечестивый царский сановник, который отказывался поверить в чудесное ниспослание хлеба от Бога в разгар жестокой осады (4 Цар. 7:1-20). Он прожил ровно столько, чтобы увидеть исполнение пророчества, и был задавлен в толпе, ринувшейся за чудесно появившимся пропитанием.

Толкование пророчеств. Библейское пророчество есть нечто большее, нежели «предречение»: на две трети его библейское содержание является «изречением», то есть утверждением истинности, справедливости, милосердия и праведности Бога в противовес всевозможным формам их отрицания. Таким образом, говорить, как пророк, — означало выступать против всех форм нравственного, этического, политического, экономического и религиозного угнетения, встречающегося в обществе, которое стремилось выстроить собственную пирамиду ценностей в противопоставлении установленной Богом системе Божьей истины и этики.

Тем не менее предсказания в пророческом слове, конечно же, присутствовали. Пророки сознавали, что участвуют в продолжающемся исполнении древних, но постоянно обновляющихся Божиих обетований. Они провозглашали приближение Царства Божиего и устрашающего дня Господня, когда Божий гнев изольется на всех нечестивых. А тем временем, перед этим эсхатологическим днем, произойдет еще множество случаев божественного вмешательства в историческое действо, когда падение таких городов, как Самария, Дамаск, Ниневия, Иерусалим и Вавилон послужит предвестником и предвосхищением последнего вторжения Бога в историю в ее конце. Таким образом, каждый малый суд над народами и империями прошлого и настоящего является предоплатой и задатком в той окончательной расплате последнего дня, когда Бог выйдет на историческую сцену, чтобы завершить историю суровым судом и блистательной победой. Так говорили все пророки. И говоря так, они демонстрировали, что все их пророчества были органично друг с другом связаны; и последовательно опирались одно на другое. И так как они целенаправленно сосредотачивались на Боге, институту пророчества присущ был исключительный теоцентризм.

Итак, раздел предсказаний в библейском пророчестве характеризуется определен-

ными чертами: 1) это не изолированные высказывания, они органически связаны с данным пророчеством; 2) то, что должно произойти, в них описано ясно, а не затуманено настолько невразумительной формулировкой, что их можно объявить исполнившимися, даже когда происходит нечто обратное их предполагаемому смыслу; 3) они предназначены именно для того, чтобы предсказать будущее, и не являются случайными или неосознанными предсказаниями; 4) они записаны и обнародованы до события, так что нельзя сказать, что происшедшее есть результат человеческой дальновидности; 5) они исполняются в полном соответствии с первоначальной формулировкой, если только не связаны явным образом с неким дополнительным условием; 6) они не влияют на свое исполнение, оставаясь до тех пор чисто словесным свидетельством.

Окончательным толкователем пророчеств выступает история; как говорил Иисус: «Я сказал вам *о том*, прежде нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбывается» (Ин. 14:29). Далее, в дополнение к тому, что подробности осуществления пророчеств опускаются и выявляются лишь в ходе исторического процесса, следует также отметить, что восхищение человечества должно доставаться не пророку, а Иисусу; пророчества указывают на Него. Иисус учил: «Теперь сказываю вам, прежде нежели *то* сбылось, дабы, когда сбывается, вы поверили, что это Я» (Ин. 13:19).

Пророчества можно разбить на несколько категорий, в зависимости от типа их исполнения: безусловные пророчества, пророчества с условиями и пророчества, осуществляющиеся последовательно. Первая категория является самой простой и прямолинейной. К ней относятся божественные обетования о завете Бога с Его народом Израилем и о нашем спасении. Примерами служат заветы, заключенные с Авраамом и с Давидом, и новый завет. Однако Божий завет о временах года и сроках (Быт. 8:21-22) и Его обетование нового неба и новой земли тоже являются безусловными пророчествами. Они безусловны, потому что их исполнение определяется верностью Бога, а не нашим отношением к ним и послушанием.

Лучшей иллюстрацией таких односторонних обязательств служит Быт. 15:7-19, где Бог повелел Аврааму рассечь жертвенных животных пополам и положить поло-

винки одну против другой, чтобы между ними образовался проход; те, кто принимает на себя обязательства, должны были проходить по такому проходу. В данном случае, однако, лишь Бог, символизируемый здесь дымом «как бы из печи» и пламенем огня, прошел по проходу; Авраам между рассеченными животными не проходил. Следовательно, Бог выполнил бы Свои обетования независимо от того, что позднее сделал бы или не сделал Авраам.

Большинство пророчеств в Библии относятся к категории пророчеств с условием, так как в них предусмотрена альтернативная возможность — в зависимости от того, будет ли Израиль, человек или народ, о котором в них говорится, послушен, и будет ли он соответствовать предъявленным требованиям. Два ключевых текста, которые предопределили вид многих ветхозаветных пророчаний, — это Лев. 26 и Вт. 28. Здесь Бог обещает благословения, если израильтяне будут послушны, и наказания, если они окажутся непокорны.

Альтернативный исход мог быть предсказан отдельным людям, в зависимости от того, уверуют ли они или же нет. Например, Иеремия изложил для Седекии два варианта дальнейшего развития событий (Иер. 38:17-19), и то же самое он сделал для жителей Иудеи (Иер. 42:10-16).

Самую ясную формулировку этого принципа обусловленности пророчеств можно обнаружить в Иер. 18:7-10. Здесь он приводится в качестве принципа, действительно для всех народов и политических образований. Он гласит: «Иногда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему. А иногда скажу о каком-либо народе и царстве, что устрою и утвержу его; но если он будет делать злое пред очами Моими и не слушаться гласа Моего, Я отменю то добро, которым хотел благодетельствовать его». Именно этот принцип позволяет понять, почему пророку Ионе так не хотелось извещать жителей Ниневии о грозящем им Божиим суде. Иона опасался, что весть о приближающемся суде будет услышана ниневитянами и побудит их покаяться, и тогда предначертанный суд будет отменен Богом, к великому огорчению этого пророка. Корректность требует отметить, однако, что не во всех обусловленных

пророчествах условие формулируется в явном виде, как это и было в случае пророчества Ионы. Условия выявляются из контекста или из последующих откровений. Сам факт, что в пророчестве нет обязательств, основанных лишь на верности Бога, служит еще одним признаком того, что данное пророчество принадлежит к категории пророчеств с условием, а не безусловных.

Нам предстоит обсудить еще одну, довольно редкую, категорию пророчеств. По сути дела они являются разновидностью пророчеств с условием: это пророчества, осуществляющиеся последовательно. Иез. 26:7-14 служит прекрасным примером для этой третьей категории. Данное пророчество предостерегает, что против Тира могут обратиться многие народы; однако средоточием его выступает разрушение Навуходоносором материковой части Тира, расположенной на берегу Средиземного моря. В середине текста местоимения мужского рода в третьем лице «он, его» неожиданно начинают употребляться во множественном числе — «они» {в еврейском языке}. Кое-кто настаивает, что неудача Навуходоносора, не сумевшего захватить население Тира, которое просто покинуло материковую часть города и укрылось на острове менее чем в километре от берега, свидетельствует о том, что пророчество не исполнилось. Однако это отнюдь не пример неисполнившегося пророчества, потому что оно исполнилось последовательно. После того как вавилоняне разрушили материковую часть города в 580-х гг. до Р. Х., Александр Македонский, пришедший в 330-х гг. до Р. Х., завершил оставшуюся часть пророчества, побросав «камни... и дерева... и землю» разрушенного Навуходоносором города «в воду» (Иез. 26:12), чтобы возвести насыпь от материка до островной части города, расположенной в Средиземном море, и захватить ее. Пророчество исполнилось, но исполнилось оно последовательно.

Новозаветные пророчества. Новозаветные пророчества завершились на Малахии, приблизительно за четыреста лет до времени Христа. Официально никто не заявлял, что пророчества прекратились; лишь с течением времени люди начали осознавать, что божественных откровений нет уже очень долго — дольше, чем когда-либо раньше. В Первой книге Маккавейской, написанной в ходе восстания против

сирийского царя Антиоха Епифана в период перед 168 г. до Р. Х., трижды с печалью отмечен тот факт, что в Израиле уже давно не было пророка (1 Мак. 4:46; 9:27; 14:41).

Неожиданно на сцене появился Иисус Христос, величайший из всех пророков, о Котором говорилось еще в пророчествах Вет. 18:15-19. Звание «Пророка» употребляется применительно к Нему в Евангелии около двенадцати раз. Его предтеча, Иоанн Креститель, расценивался Иисусом в качестве последнего из пророков, который подготовил путь для грядущего Мессии. По сути дела, Иоанн Креститель являет собой некий естественный водораздел между пророками ветхозаветными и теми, кто должен был прийти в Новом Завете в согласии со словами Иисуса о Иоанне, процитированными Матфеем: «ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна (У.К.)» (Мф. 11:13).

Какова природа пророчества в Новом Завете? Был ли новозаветным пророкам присущ тот же абсолютный авторитет, что и их предшественникам?

Многие толкователи относят новозаветные случаи пророчеств к двум различным типам: 1) авторитетные пророчества, провозглашаемые апостолами и их учениками, действующими сходно с ветхозаветными пророками; 2) разновидность пророческой деятельности, не претендующая на провозглашение подлинного Слова Божиего, но служащая «людям в назидание, увещание и утешение» (1 Кор. 14:3). Именно этот второй тип пророческой деятельности в Новом Завете привлекает сегодня наибольший интерес, особенно при согласии с тем, что дар пророчества по-прежнему встречается в современной церкви.

Обычно в поддержку тезиса о том, что новозаветных апостолов объединяет с ветхозаветными пророками роль полномочных вестников Слова Божиего, приводится следующий довод: священнописатель Послания к евреям избегает употреблять слово *пророк* по отношению к Иисусу, а вместо него использует слово *Посланник* (Евр. 3:1 — «уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа»).

А что можно сказать о другой разновидности христианского пророчества, когда верующие, которые пророчествуют, сами не считают себя носителями подлинного Слова Божиего? Разве не учит апостол Павел в 1 Кор. 13:8-9, что «и пророчества прекра-

тятся... ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится». Когда же должно было произойти это прекращение пророчеств? После возмужания ранней церкви? Или после того, как сложился канон Писания? Видимо, ни один из предложенных рубежей не соответствует окончанию процесса совершенствования. Совершенства нельзя ожидать прежде второго пришествия Христа. Тогда современное отрывочное знание верующих, основанное в своей сущности на доступных нам ныне гносеологических методах, должно прийти к своему концу.

Как же долго, следовательно, продлятся пророчества? Здесь наша аргументация должна обратиться к Еф. 2:20 — Церковь утверждена «на основании Апостолов и пророков» (см. также Еф. 3:5). Если апостол Павел говорит здесь о двух различных служениях или двух различных дарах — об апостолах и пророках новозаветной эры — тогда дар пророчества был до такой степени существен для строительства христианской Церкви, что не мог просуществовать до наших дней; его основополагающая роль завершилась. Но если, как доказывают другие толкователи, выражение «Апостолы и пророки» относится к одним и тем же людям, представляя собой фигуру речи под названием гендиадис, в которой два различные слова, соединенные союзом, используются для обозначения одного сложного понятия («апостолы, они же и пророки»), тогда этот дар может наблюдаться и сегодня. Однако до сих пор не найдено других примеров того, чтобы в греческом тексте два существительных *во множественном числе* встречались в таких оборотах речи, хотя для других словосочетаний подобная структура известна.

Современные толкователи, следовательно, предлагают два ответа на вопрос о прекращении новозаветных пророчеств. Все согласны, что классические ветхозаветные пророчества и пророчества апостольские, благодаря которым нам известно подлинное Писание Божие, остались в прошлом. Кое-кто, однако, уверен, что христианские пророчества второго типа существуют и сегодня, в рамках традиции, связанной с новозаветным пророком Агавом (Деян. 11:28; 21:10) и пророками из 1 Кор. 12 — 14. Эта последняя группа пророков должна была придерживаться апостольского учения и

могла становиться объектом критики или осуждения со стороны Тела Христова, когда двое или трое из них пророчествовали на текущих церковных собраниях.

Уолтер К. Кайзер-мл.

См. также: ЛЖЕПРОРОКИ; ИЗРАИЛЬ; ХРИСТОС КАК ПРОРОК.

Литература: W. F. Albright, *Interpreting the Prophetic Tradition*, pp. 151-76; R. L. Alden, *New Perspectives on the Old Testament*, pp. 131-45; F. D. Farnell, *The Master's Seminary Journal* 2 (1991): 151-79; H. E. Freeman, *An Introduction to the Old Testament Prophets*; R. B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost: New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*; K. L. Gentry, Jr., *The Charismatic Gift of Prophecy: A Reformed Response to Wayne Grudem*; W. A. Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament Today*; A. J. Heschel, *The Prophets*, 2 vols.; G. Houston, *Prophecy*; W. C. Kaiser, Jr., *Back Toward the Future: Hints for Interpreting Biblical Prophecy*; J. L. Mays and P. J. Achtemeier, eds., *Interpreting the Prophets*; R. L. Thomas, *BSac* 149 (1992): 83-96; W. A. Van Gemeren, *Interpreting the Prophetic Word*; R. F. White, *WTJ* 54 (1992): 303-20.

ПРОСЛАВЛЕНИЕ (GLORIFICATION)

В Писании идея прославления относится к приобретению верующими окончательного совершенства. Слово *прославление* не употребляется ни в еврейском тексте Ветхого Завета, ни в греческом тексте Нового Завета, но понятие прославления вполне передается греческим глаголом *doxazō* («прославлять») и существительным *doxa* («слава»), точно так же, как и выражениями, в которых не встречается ни одно из слов этого корня. Хотя в Ветхом Завете эта тема может до некоторой степени предвосхищаться (Пс. 72:24; Дан. 12:3), Новый Завет раскрывает ее значительно полнее и глубже, недвусмысленно указывая, что верующие будут прославлены (Рим. 8:17, 30; 2 Фес. 1:12).

Несмотря на то что один из ключевых стихов (Рим. 8:30), по-видимому, относит прославление к прошедшему времени, во всех остальных местах оно предвидится в будущем, на него надеются и уповают (Рим. 5:2; Кол. 1:27), оно должно открыться (1 Пет. 5:1; Рим. 8:18) и будет достигнуто (2 Фес. 2:14; 2 Тим. 2:10). В частности, прославление совершится при втором пришествии Христа (Еф. 5:27; Флп. 3:20-21; Кол. 3:4; 2 Фес. 1:10), когда произойдет воскресение верующих (1 Кор. 15:43) и наступит день суда (Рим. 2:5-10). Слава эта будет вечной (1 Пет. 5:10; 2 Кор. 4:17; 2 Тим. 2:10).

Подобно другим гроям спасения, прославление есть деяние Божье (Рим. 8:30). К славе верующие призваны (1 Пет. 5:10; 1 Фес. 2:12), приводятся к ней (Евр. 2:10) и

предназначены для нее (1 Кор. 2:7). Бог одновременно приготовил нас к славе (Рим. 9:23) и приготовил славу для нас (1 Кор. 2:9). Она принадлежит нам как наследство (Рим. 8:17). Однако в то же самое время мы должны сыграть свою роль: славу надлежит искать (Рим. 2:7), и мы достигнем ее через наше долготерпение и страдания (Рим. 8:17; 2 Кор. 4:17; 2 Тим. 2:10-11).

Прославление заключается в первую очередь в освящении верующих, в их нравственном усовершенствовании (2 Фес. 2:13-14; Евр. 2:10-11), в котором верующие будут представлены прославленными, святыми и непорочными (Еф. 5:27). Это освящение совершается в нас уже сейчас (2 Кор. 3:18), переходя от одной ступени славы к другой до достижения окончательной славы.

Во-вторых, тело тоже участвует в прославлении (Рим. 8:23; 1 Кор. 15:43; Флп. 3:21), которое есть избавление и освобождение верующего (Рим. 8:21). В итоге прославленное тело становится бессмертным (Рим. 2:7), нетленным, сильным и духовным (1 Кор. 15:43-44). Более того, само творение участвует в этом аспекте прославления (Рим. 8:21).

В-третьих, прославление означает приобщение к Царству Божьему (1 Фес. 2:12) — вплоть до того, что мы будем царствовать вместе с Христом (2 Тим. 2:10-12).

И наконец, прославление — это в каком-то смысле участие в славе Божьей (1 Пет. 5:10; Рим. 5:2; 1 Фес. 2:12; 2 Фес. 2:14).

Дэвид К. Хуттар

См. также: СПАСЕНИЕ; ПРАЗДНОВАНИЕ.

Литература: S. Aalen, *NIDNTT*, 2:44-52; R. B. Dillard, *BEB*, 2:869-70; M. R. Gordon, *ZPEB*, 2:730-35; E. F. Harrison, *EDT*, pp. 443-44; idem, *ISBE*, 2:477-83; B. L. Ramm, *BEB*, 1:869-70.

ПРОСТИТУЦИЯ см. БЛУД

ПРОТОТИП см. ТИП

ПРОЩЕНИЕ (FORGIVENESS)

Терминология. Существует несколько слов на иврите, соответствующих английскому понятию *to forgive*, «прощать», как оно определено ниже. Три наиболее распространенных слова — это глаголы (употребляемые как переходные): *sālah*, *kāpar* и *nāšā*. В Новом Завете прощение чаще всего обозначается словом *aphiēmi* (существи-

тельное — *aphesis*). Глаголы *charizomai* (например, 2 Кор. 2:7) и *apoluō* (например, Лк. 6:37) выражают то же понятие.

Божественное прощение. Восстановление Богом взаимоотношений, за которым следует снятие объективной вины. Так, синонимичны выражения: простить оскорбление святости Бога и простить нанесшего это оскорбление. Прощение может относиться как к народам (особенно к Израилю), так и к отдельным людям.

Ветхий Завет. В Ветхом Завете Бог изображен милосердным. О Нем говорится, что Он «милосердый, долготерпеливый и многомилостивый» (Исх. 34:6; Чис. 14:18; Неем. 9:17; Пс. 85:15; 102:8; 144:8; Иоиль 2:13; Иона 4:2). Бог мягок со Своим народом, не обращается с ним так, как того заслуживают его грехи (Езд. 9:13-15; Пс. 77:35-38; 102:8-10), и склонен прощать вину, преступление и грех (Исх. 34:7; Чис. 14:18).

Существует, однако, некая особенность в том, как характер Бога описан в Ветхом Завете, поскольку в сочетании с упоминанием о Божьем милосердии дается предостережение, что Бог, будучи праведен, не простит грех или по крайней мере не оставит грех безнаказанным (Исх. 34:7; Чис. 14:18; Наум 1:3). Хотя Он предрасположен быть милосердным, Он, тем не менее, Бог ревнитель (Исх. 20:5; 34:14; Вт. 4:23-24; 5:9; 6:15; Нав. 24:19-20; Наум 1:2). В Ам. 7:1-9 характер Бога изображается как одновременно милостивый и праведный: Бог дважды прощает и раскаивается, что наказал Израиль, но после этого, когда израильтяне не возвращаются к Нему, Он больше не будет щадить их. Эта особенность в природе Бога проявляется в Его отношениях с народами — особенно с Израилем — и с отдельными людьми.

Прощение народов. В одном случае Бог прощает другой народ, не Израиль, и не наводит на него кару, которую хотел навести. Бог, будучи праведен, вынужден был осудить Ниневию, но будучи милостив, послал Иону, чтобы предупредить ее жителей о близящемся суде. Жители Ниневии, во главе с царем, уверовали и раскаялись в своих злых путях и в насилии рук своих (Иона 3:8). В итоге милосердный Бог воздержался от кары, которую собирался на них обрушить. Это иллюстрация общего принципа отношений Бога с народами (Иер. 18:7-8).

Израиль отличается от прочих народов, будучи избран из всех народов земли в качестве особой собственности Бога (ср. Исх. 19:5; Вт. 7:6; 14:2; 26:18; 3 Цар. 3:8; 1 Пар. 16:13; Пс. 32:12; 104:6; 105:4-5; 134:4; Ис. 41:8; 43:10; 44:1-2). Богоизбранность Израиля вытекает из завета Бога с Авраамом, обновленного с Исааком и Иаковом, благодаря чему отношения Бога с этим народом построены на основах безусловности (Быт. 12:1-3; 15:18; 17:8, 21; 22:17; 26:3-5; 28:13-15; 35:11-12; Исх. 2:24; 6:4; 13:5, 11; 32:13; 33:1; Вт. 1:8; 4:37; 7:8; 10:11; 26:15; 34:4; Нав. 1:6; 21:43-44; 3 Цар. 8:40; 1 Пар. 16:16-18; 2 Пар. 20:7; Неем. 9:7-8; Пс. 104:8-11). Итак, несмотря на непокорность Израиля, Бог, после того как наказал народ, намерен обращаться с израильтянами милостиво — благодаря завету, установленному с их отцами, и благодаря Своей любви к ним (Лев. 26:42; Вт. 4:31; 9:26-27; 4 Цар. 13:23; Пс. 105:40-46; Иер. 33:25-26; Мих. 7:20).

Хотя Бог заключил завет с патриархами, от поколения Исхода тоже потребовалось вступить в завет с Ним. У горы Синай народ согласился исполнять все, что записано в книге завета (Исх. 24:1-8). Спустя примерно сорок лет дети поколения Исхода обновили этот завет (Вт. 27 — 30). Завет, который заключили эти два поколения израильтян, в отличие от завета с патриархами, содержал в себе в качестве условий их послушание. Бог благословляет их на процветание в земле, обетованной их праотцам, пока они будут соблюдать закон, раскрытый через Моисея; в противном случае на них должны будут обрушиться проклятия завета. Существенно, что в Исх. 19:5 статус Израиля в качестве особой собственности Бога обусловлен его послушанием. К сожалению, восстание в пустыне сделало невозможным для поколения Исхода исполнение обетований, данных праотцам (Чис. 14:23, 30; 32:11; Вт. 1:35); неудивительно, что во Второзаконии следующему поколению израильтян наставления даются с учетом условности их статуса (Вт. 6:18; 11:8-9; 30:19-20; ср. Иер. 11:1-5). Другими словами, заключенный с Моисеем завет должен был постоянно обновляться в каждом поколении израильтян.

Таким образом, возникло расхождение между декларативной и императивной составляющими жизни Израиля перед Богом: Бог безусловно обещал землю и про-

цветание на этой земле патриархам и их потомкам (Авраамов завет). Однако потомки могли получить обещанное только при условии их подчинения закону (Моисеев завет), а после того как согрешили, могли вернуться к состоянию процветания и благополучия на обетованной земле только при условии всенародного раскаяния (Вг. 30:1-10; 31:14 — 32:47; 3 Цар. 8:33-40, 46-51; 2 Пар. 6:24-31, 36-39; 7:13-16). Бог, будучи милосердным, дал безусловное обетование Аврааму и его потомкам, но будучи праведен, Он требует соблюдения Торы в качестве условия для того, чтобы эти обетования могли исполниться в каждом новом поколении.

Прощение отдельных людей. Бог, будучи праведен, требует послушания от каждого отдельно взятого израильтянина; соблюдая все заповеди Бога, каждый человек будет жив (Лев. 18:5; Неем. 9:29). Лишь за некоторые нарушения Торы можно было получить прощение, и для этого необходимо было выполнить требования культа.

В Торе намерения нарушителя не имеют значения при решении вопроса, требует ли проступок искупления; любое нарушение Торы делает человека виновным. Разъяснение смысла жертвы за грех сводится, фактически, к тому, чтобы обеспечить искупление для тех, кто согрешил по ошибке (Лев. 4:2). Акцент делается на том объективном состоянии, в котором человек или общество оказываются перед Богом. Даже непроизвольные состояния, такие как роды (Лев. 12:1-8) или кожное заболевание (Лев. 14:1-32), требуют от человека очищения. В некоторых случаях должны очищаться даже сущности, не наделенные нравственностью, такие как жертвенник (Лев. 8:15) или дом (Лев. 14:53).

Тем не менее сохраняется понимание того, что между намеренным и ненамеренным нарушением Торы существует разница. За исключением воровства или обмана ближнего (Лев. 6:1-7; Чис. 5:5-8), безрасудной клятвы (Лев. 5:4-5) и незначительного распутства (Лев. 19:20-22) намеренное нарушение Торы не может быть прощено; нарушитель будет убит или истребится из народа своего. В Чис. 15:22-31 проводится четкое различие между тем, кто грешит ненамеренно и может быть очищен священником, и тем, кто грешит намеренно и должен быть наказан смертью. Тот, кто грешит «дерзкою рукою», хулит слово Господа.

Культ предусматривает способы очищения в случае тех нарушений Торы, которые могут быть прощены. Для искупления служат три вида жертвоприношений, которые могут совершаться отдельным человеком (Лев. 1 — 7): жертва всесожжения, жертва за грех и жертва повинности. Обычно в книгах Левит и Числа священник благодарит жертвоприношению очищает приносящего жертву, и нарушитель получает прощение. Одна из таких жертв может быть также принесена за грех общества (ср. Чис. 15:22-26; 2 Пар. 29:24).

Эти очистительные жертвоприношения, которые могут совершаться отдельным человеком, составляют также часть ежедневных, еженедельных и ежемесячных жертвоприношений, как и специальных жертвоприношений во время праздников. В трех местах говорится, что искупление совершается для всех членов общества благодаря публичному жертвоприношению, сводящемуся к одной из таких очистительных жертв (Чис. 28:22, 30; 29:5). Поэтому возможно, что все эти публичные жертвоприношения, про которые напрямую не говорится, что благодаря им совершается искупление, служат и такой цели тоже.

День очищения был еще одним средством получить прощение личных грехов. В Лев. 16 Аарону (или его преемнику) указывается во время этого ежегодного праздника сначала очистить себя и свой дом. Затем, взяв двух козлов, одного из них — выбранного по жребию — Аарон приносит в жертву за грех для очищения святилища (Лев. 16:16), в то время как над другим козлом он исповедует все беззакония сынов Израилевых и все их преступления — их грех — и отправляет этого козла в пустыню. Отпущенный в пустыню козел несет на себе все беззакония. Таков был общенациональный обряд, предназначенный для того, чтобы искупить индивидуальные преступления против святости Бога.

В отношениях Бога с отдельными израильтянами Его милосердие находится в постоянной коллизии с Его праведностью. Бог не относится к грехам отдельных людей так, как они того заслуживают, но прощает и смягчает наказание.

День очищения, по-видимому, предназначен для того, чтобы искупить все грехи отдельного человека — даже те, в результате которых он бы должен «истребиться из народа своего». Во избежание непоследи-

тельности надлежало бы требовать, чтобы к нарушениям Торы, искупаемым во время Дня очищения, относились только невыевленные и простительные нарушения, совершенные индивидом на протяжении прошедшего года. Однако в Лев. 16:21 указано, что Аарон исповедует над козлом «все беззакония сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их»; тот факт, что эти три термина используются совместно для обозначения греха в его совокупности, подразумевает, что в этот день прощаются даже непростительные нарушения Торы. А на возражение, что прощалось лишь то, что позволяла прощать Тора, можно ответить, что про Бога говорится — «прощающий вину и преступление и грех» (Исх. 34:7).

Вдобавок, Бог прощает людей, которых прощать не следовало бы; ради милосердия Бог нарушает условия Своего завета и нередко действует мягче, чем то позволяет Тора. Давид убил Урию и совершил прелюбодеяние с Вирсавией (2 Цар. 11); и то, и другое наказывается смертью, так что и Давида, и Вирсавию следовало бы предать смерти. Вместо этого Бог прощает Давида (и, по-видимому, Вирсавию), хотя тот и подвергается наказанию за свои дела (2 Цар. 12). В 50-м псалме, следовавшем, как в нем сказано, в ответ на упреки Нафана, Давид умоляет Бога простить его (Пс. 50:3-4) и выражает уверенность, что Бог не презрит его жертву духа сокрушенного и сердца смиренного (Пс. 50:18-19). Соломон заходил так далеко, что поклонялся иным богам, в том числе мерзостному богу Молоху (3 Цар. 11). Хотя Бог в наказание отобрал царство у его сына, Соломон не был осужден в соответствии с Торой, которая требует смерти для тех, кто отвергается от поклонения и служения Богу (Вт. 17:2-7). В отношении Бога к последующим царям Израиля и Иудеи тоже проявилось намного больше мягкости, чем дозволено Торой. Несмотря на все содеянное Ахавом зло, Бог не истребил его, как то требовалось по его греху соучастия в убийстве Навуфея. Поскольку Ахав раскаялся, Бог даже не навел наказание на его дом (3 Цар. 21:27-29), как хотел первоначально.

Раскаяние — вот что побуждает Бога отклониться от стандартов Торы. Отдельный человек здесь понят по аналогии с народом, то есть, как к народу после раскаяния возвращается благоволение Божье, так и к отдельному человеку. Хотя пророки по боль-

шей части обращаются к Израилю, как к народу, в Иез. 18:21-23, 27 речь идет об отдельном израильтянине, который может получить безусловное («если обратится») Божье прощение. Раскаянием после наказуемого смертью нарушения Торы можно побудить Божье милосердие.

Эсхатологическое разрешение коллизии. Коллизия между милосердием и праведностью Бога, проявляющаяся как на общенациональном, так и на индивидуальном уровне должна быть разрешена Богом во время эсхатологического обновления Израиля. Пророки часто говорят о времени, когда народ будет возвращен в свою землю и прощен. В это время Бог также сделает так, что каждый отдельный израильтянин сможет удовлетворять условиям Моисеева завета, и коллизия между условными и безусловными обетованиями Бога (между заветами Моисея и Авраама) утратит тогда значение: поскольку у каждого израильтянина в сердце будет послушание Богу, весь народ станет послушным. Об этом возрождении нередко говорится как о еще одном (эсхатологическом) завете, который проявится одновременно в прощении и в духовном преображении и зачастую связывается с ниспосланием Святого Духа (Иер. 31:31-34; 32:27-41; 50:5, 20; Иез. 16:59-63; 36:24-32). С этим эсхатологическим разрешением коллизии связан и Раб из книги Исаии, который назван служителем завета (Ис. 42:6) и Чья смерть является искуплением (Ис. 53).

Новый Завет. Коллизия в отношениях Бога к людям, выражающихся в Его милосердии и Его праведности, находит свое разрешение в Новом Завете. То, что эсхатологические обетования прощения и духовного преобразования стали реальностью благодаря явлению, смерти, воскресению и возвеличению Иисуса Христа, подразумевает во всем Новом Завете. Это эсхатологическое разрешение коллизии относится к народу, отдельным людям — представителям этого народа и к язычникам.

Иоанн Креститель обещает народу эсхатологическое прощение при условии покаяния (Мк. 1:4; Лк. 3:3). В его проповеди нашла свое выражение коллизия между милосердием и праведностью Бога, как это явствует из того факта, что Иоанн отвергал некоторых людей, которые не приобрели плод покаяния, прежде чем стремиться к его «крещению покаяния для прощения

грехов». Он, очевидно, считает Израиль сообществом евреев, верных завету. Однако Иоанн Креститель указывает на разрешение этой коллизии, когда говорит, что Идущий за ним будет крестить Святым Духом (Мф. 3:11; Мк. 1:8; Лк. 3:16).

Иисус проповедует Царство Божье и предлагает Своим слушателям возможность войти в это Царство при условии раскаяния. Он является посредником эсхатологического спасения, которое включает в себя и прощение (Мф. 9:3-6; Мк. 2:7-12; Лк. 5:21-25; 7:36-50). Как и Иоанн Креститель, Иисус требует, чтобы предлагаемое эсхатологическое спасение принималось каждым человеком в отдельности; чтобы войти в Царство, нужно уподобиться ребенку, пассивно принимая эсхатологическое Божье прощение. Именно по этой причине Иисус говорит Своим противникам: «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божье» (Мф. 21:31).

Предложение Иисусом Царства для всех покаявшихся повлекло за собой обвинение, что Он дружит с мытарями и грешниками, а это Его противники сочли оскорбительным для Божьей праведности (Мф. 9:10-13; 11:19; Мк. 2:15-17; Лк. 5:30-32; 7:34; 15:2). Оскорбление, по-видимому, усматривалось не в том, что согласно учению Иисуса Бог прощает раскаявшихся, а в том, что Иисус неустанно ищет грешников и предлагает им возможность эсхатологического прощения. По мнению противников Иисуса, грешники должны были сами проявлять инициативу.

Следует помнить, что для иудеев покаяние представляло собой нечто большее, чем просто сожаление о содеянном; оно подразумевало нравственное преобразование. Этим объясняется, почему в некоторых из высказываний Иисуса подчеркивается необходимость быть праведным для того, чтобы войти в Царство Божье. Тот же самый акцент на одновременных милосердии и праведности Бога, который делался во времена Ветхого Завета, встречается в учении Иисуса о Царстве. Сам тот факт, что Иисус требует покаяния в качестве необходимого условия вхождения в Царство, достаточен, чтобы сделать такой вывод. Однако между этими двумя аспектами в учении Иисуса нет коллизии, поскольку Он считает Свою эпоху временем эсхатологического спасения, временем разрешения коллизии между милосердием и праведностью Бога в Его

отношениях с человечеством. Иисус провозглашает Царство Божье, а позднее учит, что Его смерть станет средством для осуществления нового завета. Он также учит, что после Его возвращения к Отцу будет излит Святой Дух (Ин. 7:39; 14 — 16). Если принять во внимание эсхатологические обетования Ветхого Завета, Иисус по сути дела сказал, что для Израиля пришло время эсхатологического прощения и духовного преобразования.

Проповедь Иисуса о Царстве Божьем повлекла за собой Его арест и казнь. Это повлекло за собой два последствия. Во-первых, в ответ на вызванный этим кризис Его миссии, Иисус включил в Свою проповедь факт Своего отвержения и близящейся смерти. Он истолковал Свою смерть в качестве заместительной жертвы и искупления, в качестве средства, с помощью которого Израиль и другие народы обретут эсхатологическое прощение и обновление несмотря на то, что Израиль отверг вестника Царства. Иисус рассматривал Свою смерть в свете предназначения Раба, отдающего душу Свою для искупления многих (Мф. 20:28; Мк. 10:45; Лк. 22:37). Он также истолковывает на тайной вечере Свою близящуюся смерть как жертвоприношение эсхатологического Пасхального Агнца, благодаря которому возникнет возможность прощения и заключения нового завета (Мф. 26:26-28; Мк. 14:22-24; Лк. 22:19-20). Во-вторых, в силу отвержения Иисуса возникло мессианское сообщество, Церковь (*ekklesiā*). Поскольку Иисус требовал личного покаяния в качестве необходимого условия для вхождения в Царство Божье, существовала возможность отличить остаток верных от тех, кто не раскаялся и непокорствовал. Над теми, кто отверг Его, должен был свершиться суд, в то время как уверовавшим в весть Христа предстояло воспринять Дух и составить мессианское сообщество, для которого должны будут осуществиться некоторые из эсхатологических обетований (Деян. 1:8; 2:1-13). Кроме того, частью этого сообщества должны были стать бывшие язычники, воспринявшие Святой Дух (Мф. 28:18-19; Деян. 10). Однако Иисус по-прежнему предвидит для народа Израиля будущее (Лк. 21:24; Деян. 10), когда Бог дарует эсхатологическое спасение на национальной основе.

Павел пишет, что посредством смерти Иисуса эсхатологическое прощение прихо-

дит не только к евреям, но и к язычникам (Гал. 3:7-9; ср. Деян. 3:25). Подобно Иисусу, он считает, что коллизия между милосердием и праведностью Бога разрешается благодаря осуществлению эсхатологических обетований прощения и духовного преобразования.

В Новом Завете есть несколько мест, в которых крещение предполагается необходимым условием для эсхатологического прощения (Деян. 2:38; 1 Пет. 3:21; Рим. 6:3-4; Кол. 2:12). Это тема противоречивая; достаточно сказать, что крещение связано с получением эсхатологического прощения по крайней мере очень сложным образом.

В 1 Иоанна говорится о прощении после получения эсхатологического прощения. Священнописатель говорит, что всякий, пребывающий в Нем (во Христе) или рожденный от Бога, не согрешает постоянно (1 Ин. 3:6, 9); этому человеку дан Дух (1 Ин. 3:24). Однако Иоанн признает, что эпизодические грехи неизбежны и требуют умилоствления (1 Ин. 1:7 — 2:2). Умилоствление происходит посредством исповеди в грехах, после чего грешник очистится от всякой неправды благодаря искупительной жертве Иисуса.

В Новом Завете встречаются упоминания грехов, не имеющих прощения. Иисус говорит о хуле на Святого Духа, которая не простится никогда (Мф. 12:31-32; Мк. 3:28-29; Лк. 12:10). Автор Послания к евреям также допускает возможность совершения «верующими» грехов, за которые не будет прощения (Евр. 6:4-8; 10:26-31), а в 1 Иоанна говорится о грехах, ведущих к смерти (1 Ин. 5:16-17). Эти места трудны для истолкования, но по всей вероятности их следует понимать так, что речь идет о вероотступничестве, проявляющемся в грехах, для которых не существует раскаяния. Более того, вероотступник никогда истинно не приобщался к эсхатологическому Божьему спасению.

Людское прощение. В молитве «Отче наш» получение прощения от Бога сопряжено с нашим прощением других людей (Мф. 6:12; Лк. 11:4). В притче Иисуса о немилосердном должнике указывается, что люди обязаны прощать, потому что Бог прощает их (Мф. 18:23-25). Фактически, сказано, что прощение нас Богом обусловлено тем, чтобы мы прощали окружающих (Мф. 6:14; 18:35; Мк. 11:25-26; Лк. 6:37). Иисус говорит, что нет предела, до сколь-

ких раз мы должны прощать ближнего своего, коль скоро он раскаялся и просит его простить (Мф. 18:21-22; Лк. 17:3-4).

Бэрри Д. Смит

См. также: ИСКУПЛЕНИЕ; ВОССОЕДИНЕНИЕ С БОГОМ; ХУЛА НА ДУХА СЯТОГО; СМЕРТЬ ХРИСТА; ВЕРА; ПОКАЯНИЕ.

Литература: A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement*; P. Garnet, *Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls*; M. Hengel, *The Atonement*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; E. A. Martens, *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*; J. Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*; G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*; B. D. Smith, *Jesus' Last Passover Meal*; V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*.

ПСАЛТИРЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(PSALMS, THEOLOGY OF)

Псалтирь — это обширное собрание песен и молитв, имеющих различную форму и принадлежащих различным авторам. Псалмы — независимые литературные произведения, они обращаются к разнообразным аспектам человеческих переживаний и человеческого опыта, как в личном плане, так и в коллективном, и побуждают к тому же своих читателей. Они отличаются от тех пророческих оракулов, от нравственных императивов и от положений вероучения, которые обусловлены потоком откровения от Бога к человеку. Псалмы же служат для выражения надежды и отчаяния, веры и страха, хвалы и гнева тех, кто взывает к Богу среди превратностей человеческой жизни.

Хотя канонические псалмы — это поэтические и музыкальные произведения, созданные людьми как средство обращения к Богу и воспевания Бога, верующие, тем не менее, считают, что псалмы вдохновлены Богом в качестве средства молитвы и поклонения для конгрегации. Благодаря богодухновенности псалмов верующие осознают значение и важность такого обращения к Богу как в жизни отдельных людей, так и в жизни того духовного сообщества, частью которого они являются. Библейскую Псалтирь называют литургической книгой периода второго храма, но верующие и во все последующие периоды истории находили в ее песнях и молитвах нечто созвучное своему опыту жизни в общении с Богом.

Непреходящая притягательность канонических псалмов свидетельствует, что их композиции свойствен ряд особенностей, обуславливающих такую их востребован-

ность при поклонении Богу как отдельных верующих, так и всей конгрегации. С момента опубликования революционной работы Гермманна Гункеля и Зигмунда Мовинкеля, содержащей литературный анализ Псалтири, большинство библейских ученых согласны с тем, что псалмы можно сгруппировать в различные литературные категории на основе как отличительных особенностей их структуры и содержания, так и религиозных ситуаций, побуждавших обращаться к ним в древнем Израиле. Представляется очевидным, что псалмы создавались главным образом для использования в типовых культовых ситуациях, а не посвящались особым историческим событиям. То есть псалмопевцы слагали свои песни таким образом, чтобы их актуальность для состоящего в завете с Богом народом сохранялась и в дальнейшем.

Понимание того, что канонические псалмы были созданы в качестве обобщенных выразительных средств для культового использования, вступает в противоречие с впечатлением, которое производят подзаголовки ряда псалмов, связывающие их содержание с событиями из жизни царя Давида (Пс. 3; 7; 17; 33; 50 — 51; Пс. 53; 55 — 56; Пс. 58 — 59; Пс. 62; 141). Большинство библейских ученых допускают, что подзаголовки псалмов в целом, и, в частности, те, что связаны с повествованием о Давиде в 1 и 2 Царств, следует приписывать не оригинальным авторам псалмов, а, скорее всего, иудейским редакторам и толкователям периода после плена. Доказательство вторичности этих подзаголовков можно усмотреть в том, что в некоторых из приписываемых Давиду псалмов приняты как данность более поздние исторические реалии, такие как существование храма (например, Пс. 5:8; 26:4; 64:5; 67:30; 137:2) или вавилонский плен (например, Пс. 50:20-21; 68:34-37). Собственно говоря, выражение *lēdāwīd* неоднозначно и не обязательно вообще как-то связано с авторством. Оно вполне допускает такие переводы, как «обращенный к Давиду, созданный Давидом, посвященный Давиду, относящийся к Давиду, принадлежащий Давиду», и может подразумевать связь данного псалма с этим сыном Иессея, с любимым царем из его династии или с посвященным ему сборником псалмов. Более того, анализ оригинальных иудейских и последующих дочерних версий Псалтири выявляет, что подзаголовки

подвергались изменению и дополнению в ходе передачи традиции после плена и позже — в отличие от самих стихов, текст которых был сравнительно устойчивым. Очевидно, в древности те, в чьи обязанности входило сохранение священных писаний, не придавали этим подзаголовкам такого же значения, как собственным словам псалмопевца. Упомянутые аргументы не должны опорочить репутацию Давида как псалмопевца и не опровергают того факта, что им созданы некоторые из псалмов канонической Псалтири. У нас нет убедительных причин для того, чтобы не принимать всерьез библейский образ Давида как искусного музыканта и поэта (1 Цар. 16:14-23; 2 Цар. 1:17-27; 3:33-34; 23:1-7; 2 Пар. 29:30; Ам. 6:5). Эти аргументы, однако, подводят к выводу, что на подзаголовки псалмов не следует полагаться при выявлении первоначального контекста и значения библейских псалмов.

Типы псалмов и богословие Псалтири. Существуют свидетельства того, что разбиение Псалтири на пять разделов (Пс. 1 — 40; Пс. 41 — 71; Пс. 72 — 88; Пс. 89 — 105; Пс. 106 — 150) отражает последнюю стадию в процессе составления этой книги и что Псалтирь в ее нынешнем виде является объединением более ранних сборников. В эти сборники могли входить: псалмы, ассоциируемые в еврейской Библии с авторами, имеющими какое-то отношение к Давиду (Пс. 3 — 9:21; Пс. 10 — 31; Пс. 33 — 40; Пс. 50 — 64; Пс. 67 — 69; Пс. 85; 100; 102; Пс. 107 — 109; Пс. 121; 123; 130; 132; 137 — 144), к Соломону (Пс. 71; 126), к сынам Кореевым (Пс. 41; 43 — 48; Пс. 83 — 84; Пс. 86 — 87) и к Асафу (Пс. 49; 72 — 82); также псалмы так называемой «Элохистской Псалтири» (Пс. 41 — 82), где родовой термин для божества Израиля, *’ēlōhīm*, переводимый как «Бог», стал заменять личное имя Бога, «Яхве», которое иудеи старались произносить все реже и реже; псалмы «с аллилуйей» (Пс. 104 — 105; Пс. 110 — 117; Пс. 134 — 135; Пс. 145 — 150), которые обычно начинаются и/или кончаются этим славословием; и «песни восхождения» (Пс. 119 — 133), которые, по всей видимости, пели паломники, направляясь на большие праздники в Иерусалимский храм.

Однако для выявления богословия Псалтири важнее этих подробностей будет понимание функциональности библейских

псалмов. Вдохновленные Богом псалмопевцы создали их для того, чтобы помочь израильтянам в поклонении соединиться со своим Богом. Различные аспекты поклонения требовали псалмов различных видов, каждый из которых широко представлен в Псалтири.

Псалмы жалобы. В библейской Псалтири псалмов жалобы больше, чем псалмов любого другого типа. Оформленные в единственном или во множественном числе первого лица, они предоставляют отдельным людям или сообществу средство для обращения к Богу в бедственных обстоятельствах. Они характеризуются частичным или полным набором следующих элементов, появляющихся в различной очередности.

Обычно псалмы жалобы начинаются с прямого обращения к Богу Израиля. В еврейской Библии Его, как правило (за исключением Элохистской Псалтири), именуют «Яхве», чему в английских переводах соответствует слово *LORD* {синод. «Господь»}. Обращение к Яхве по имени подразумевает, что жалующиеся находятся во взаимоотношениях завета с Богом, раскрывшим Себя Израилю. Внимание, таким образом, сосредотачивается на Том единственном, Кто может им помочь.

За обращением следует сама жалоба, в которой израильские верующие, зачастую с сильным чувством и в поэтически образных выражениях, искренне рассказывают о причинах своего несчастья. В типичных случаях человек говорит о ложных обвинениях против него (Пс. 4:3; 5:7, 9-10; 7:2-5, 9, 15-17; 16:1-5, 8-12; 21:7-9; 25:1-12; 26:12; 34:11-12, 19-26; 37:12-13, 20-21; 51:3-7; 58:12-13; 68:5; 70:10-11; 108:2-4; 119:2-3; 139:10-12); об угрозах и кознях разнообразных врагов, в том числе чародеев, прибегающих к закланиям и черной магии (Пс. 9:23-32; 27:3; 54:3-6, 10-16, 21-22; 57:2-6; 58:2-8; 68:9-12, 19-21; 108:2-20, 28-29; 139:2-6); о совершенных им грехах (Пс. 24:7; 37:19; 38:9; 50:3-11; 68:6; 129:3; 142:2); или о страданиях из-за каких-либо недугов и немощей (Пс. 6:3; 21:15-16, 18-19; 37:4-11, 18; 70:9; 87:4-10, 16-19; 101:4-12). В совместных плачах израильтян причинами невзгод выступают угроза изоместного вторжения (Пс. 82:3-9, 13), военные поражения, нашествия и угнетение (Пс. 43:10-17; 59:3-5, 11-13; 73:3-11; 78:1-4; 79:5-7, 9-17), а также природные бедствия,

такие как засуха, голод или мор (Пс. 125:4-6).

Молящиеся обычно выражают доверие к Яхве, основанное на таких реалиях, как Его неотступность и надежность, Его пребывание с верующими, Его забота о справедливости и оправдание праведных (Пс. 7:11-12; 12:6; 27:7-8; 30:15; 51:10; 55:4-5; 129:4-6; 139:8, 13). Некоторые библейские ученые выделяют особый тип псалмов, именуемых песнями упования или песнями уверенности, чтобы выделить в классификации разновидность псалмов, в которых выражение этих чувств доминирует и становится главной темой (10; 15; 22; 26:1-6; 61; 90; 124; 130).

Именно такое упование побуждает жалующихся просить Яхве об избавлении от их печалей. Употребление глаголов в повелительном наклонении, создающих ощущение неотступности просьбы, обычно служит формальным признаком для этого элемента псалма (Пс. 3:8; 21:20-22; 34:17, 22-24; 68:15-20; 142:7-9).

Элементом, иногда сочетающимся с просьбой, является проклинание — поношение врагов или признание на них божественного суда. Яркие примеры можно обнаружить в Пс. 11:3-4; 34:1-8; 57:7-11; 58:11-14; 68:23-29; 82:10-18; 108:6-20; 136:7-9; 139:10-12). Данный элемент служит двум целям. Первая из них — это катарсис, очищение и освобождение, которое испытывают жалующиеся, когда откровенно рассказывают Богу о гневе, ощущаемом ими по отношению к тем, кто проявил свою враждебность. Вторая цель — справедливость, в том смысле, что зывающие к Богу, не стараясь отомстить сами, просят Его проследить, чтобы предусмотренный заветом суд был осуществлен над виновными в беззаконии. Призывают они при этом просто совершить справедливое воздаяние, зачастую представляя его себе как такой суд, когда их враги сами подвергнутся тому вреду, который намеревались причинить жалующимся (Пс. 5:11; 7:16-17; 9:23; 27:4; 34:7-8, 26; 78:12; 108:2-20, 29).

Еще одной распространенной чертой, сочетающейся с жалобами и просьбами, является дополнительная аргументация. Она служит для того, чтобы обосновать необходимость вмешательства Яхве на стороне жалующихся и побудить Его к действиям в соответствии с просьбой. В этой связи молящиеся могут отстаивать свою невиновность

перед лицом лживых обвинителей (Пс. 7:4-6; 34:11; 43:16-20; 58:3-5), исповедовать свои грехи (Пс. 24:7, 11, 18; 37:19; 50:3-5; 78:9), красноречиво описывать свои несчастья, чтобы вызвать у Яхве жалость (Пс. 6:7-8; 21:13-19; 30:10-13; 37:3-11; 87:16-19; 101:4-12; 108:22-25), или апеллировать к славе и праведности Яхве (Пс. 6:6; 57:12; 58:14; 73:10, 18, 22-23; 87:11-13; 108:21; 142:11-12).

В псалмах жалобы просители обычно выражают уверенность, что Яхве исполнит то, о чем они просят (Пс. 6:9-11; 7:11; 12:6; 21:25; 27:6-8; 53:9; 55:14; 70:20-21; 108:31; 139:13). Это отчасти параллельно выражению упования, рассмотренному выше. Ученые спорят о том, чем объяснить нередкие драматические перепады настроения от отчаяния к оптимизму, характерные для таких псалмов. Были предложены различные гипотезы. Одна из них состоит в том, что оптимистические слова высказывались после того, как совершалось избавление, но оказались добавленными к первоначальной жалобе, когда эти псалмы оформлялись в их нынешнем виде. В таком случае, однако, мы были бы вправе ожидать, что увидим псалом благодарения, а не жалобы. Еще одно предположение сводится к тому, что жалующийся мог получить благоприятное пророчество, скажем, в ответ на свое обращение к священникам или другим религиозным посредникам. К сожалению, в канонических псалмах не приводятся примеры таких предсказаний. Третье объяснение предполагает, что псалмы жалобы строились таким образом, чтобы подвести жалующегося к ощущению уверенности. Это достигалось благодаря тому, что молящиеся сосредотачивали свои мысли на имени Божиим и взывали к могуществу Бога, Который состоял с ними во взаимоотношениях завета, укрепляющих надежду, что Он откликнется на искреннюю просьбу.

И наконец, в сочетании с этой уверенностью в благоприятном ответе Яхве на просьбу жалующегося, встречается, как правило, выражение хвалы или обещание, что хвала будет вознесена после избавления от бед (Пс. 7:18; 12:6; 21:23-32; 27:6-7; 34:9-10, 18, 28; 42:4; 50:15-17; 53:8; 55:13; 68:31-32; 78:13; 108:30; 139:14). Хвала, несомненно, вполне уместна со стороны искреннего просителя, который поведал свои жалобы Господу.

Псалмы жалобы учат страдающих от невзгод верующих нескольким важным вещам. Во-первых, рабы Божии должны больше думать о Нем и меньше предаваться отчаянию из-за своих горестей. Во-вторых, Бог приемлет — по сути, даже поощряет — честные и откровенные рассказы Своих рабов об их скорбях. Ему не нужны лакировка и эвфемизмы. В-третьих, Бог ожидает, что Его рабы будут полагаться на Его помощь, и эту свою веру они должны засвидетельствовать, изъявляя уверенность и вознося хвалу в тот самый момент, когда высказывают свои жалобы и просьбы. В-четвертых, Бог действительно сострадает тем, кто верит в Него, и вмешивается в события на их стороне. Тем самым Он проявляет Свою верность завету, устанавливает Свою справедливость и прославляет Свое имя. В-пятых, Бог является опасным претивником для тех, кто причиняет мучения Его рабам, поскольку Он оправдывает обратившихся к Нему благочестивых и отмеряет справедливое воздаяние их врагам. Более того, просителям, чьи несчастья порождены их собственными грехами, можно посоветовать исповедовать эти грехи и просить прощения, так как Божий суд над членами сообщества завета может быть не менее суровым.

Псалмы благодарения. Псалмы благодарения слагались в честь отклика Яхве на жалобы и в честь Его избавления для жалующихся. Каноническая Псалтирь содержит как индивидуальные, так и коллективные псалмы этого типа. Для них характерны некоторые или все из нижеперечисленных структурных элементов.

В типичном случае псалом благодарения начинается с вознесения хвалы или благодарности Яхве и краткого указания на то, что Им совершено (Пс. 17:2-4; 29:2-4; 64:2-3; 106:1-3; 114:1-2; 117:1-4; 137:1-2).

Более подробное — хотя нередко завуалированное метафорическим языком — изложение тех обстоятельств, которые происходили спасительным деянием Яхве, следует искать в предваряющем описании былых невзгод молящихся (Пс. 17:5-6; 29:7-8; 31:3-4; 64:4; 106:4-5, 10-12, 17-18, 23-27; 114:3; 117:10-13; 123:1-5). Описываются ситуации того же рода, что и в рассмотренных выше псалмах жалобы. Затем возносящие благодарение обычно вспоминают мольбы, которые они высказывали в бедственное время, и последующее избавление,

ниспосланное им Яхве (Пс. 17:7-20, 32-46; 29:9-12; 31:5; 39:2-3; 64:4-6; 106:6-7, 13-14, 19-20, 28-30; 114:4-9; 117:5-18; 123:6-8; 137:3).

Дальше, как правило, следует вознесение хвалы и благодарения Яхве и/или призыв к другим людям присоединиться к поклонению Ему (Пс. 17:47-51; 29:13; 31:11; 39:4-6, 10-11; 106:8-9, 15-16, 21-22, 31-32; 116:1, 2; 117:19-29; 123:6; 137:4-6). Эти действия могут сочетаться с исполнением обещания, данного в предвидении вмешательства Яхве (Пс. 39:10-11; 115:8-10; ср. Пс. 21:23-26).

Псалмы благодарения стремятся подчеркнуть, что долг верующих в том и состоит, чтобы благодарить Бога (Пс. 7:18; 53:8; 91:2; 105:1; 106:1; 117:1, 29; 135:1). В самом деле, благодарение ожидается от верующих (Пс. 29:5; 96:12). В местообитании Бога они входят с благодарением на устах (Пс. 94:2; 99:4; 117:19). Они провозглашают благодарение в присутствии других людей, чтобы публично засвидетельствовать Его благость и тем самым прославить Его имя (Пс. 9:2; 25:7; 49:23; 56:10; 74:2; 107:4; 108:30; 110:1).

Гимны. В хвалебных псалмах основной акцент делается на прославлении Яхве за Его величие, Его верховное владычество и Его благодеяния в таких сферах, как творение, человеческая история и прочие дела человеческие. От псалмов благодарения гимны отличаются тем, что в них нет конкретных ссылок на бывшие бедствия молящихся и на предшествующее божественное заступничество за них. Поэтому для хвалебных псалмов характерна большая панораменность или более широкий кругозор, чем для псалмов благодарения.

Формальная структура гимнов в норме включает в себя три компонента. Во вступлении обычно содержится призыв воспеть хвалу Яхве или само такое славословие. В основной части приводятся обоснования для этой хвалы, состоящие в перечислении качеств Яхве и Его деяний. Заключительная часть нередко возвращается к чувствам, выраженным во вступлении, что подразумевает новое вознесение хвалы.

Гимны обращаются к различным темам. Яхве прославляется в качестве Творца, управляющего природой и провиденциально поддерживающего ее (Пс. 8; 18:2-7; 28:3-9; 32:6-9; 103:2-30; 134:6-7; 135:4-9; 145:6; 146:4-5, 8-9; 147:4-7; 148:1-10), в качестве

всемогущего Бога в противовес бессильным языческим богам (Пс. 134:5, 15-18; 135:2), в качестве распорядителя судеб Израиля и других народов (Пс. 32:10-19; 99:3; 113:1-2; 135:3; 146:6; 149:2-9), законодателя (Пс. 18:8-12) и в качестве Господа, проявляющего Свою благость Своей неотступной любовью в завете, Своей верностью и Своими благодеяниями для Своего народа (Пс. 99:5; 110:5-9; 112:7-9; 135:1; 144:4-20; 145:5-9; 146:2-3; 147:2-3, 8-9; 148:14).

Другие разновидности псалмов, которые можно отнести к категории гимнов, — это псалмы истории искупления, песни Сиона, песни шествия и песни возведения на престол. Вообще говоря, им свойственна формальная структура гимнов, но их содержание характеризуется отличительными особенностями в соответствии с их названиями.

Псалмы истории искупления (Пс. 77; 104; 105; 134:8-12; 135:10-22) обращаются к прошлым деяниям Яхве в Его отношениях с Израилем, будь то Его избавление и провиденциальная забота или Его суд из-за неверности Израиля завету. Вспоминается предание, связанное с патриархами, исходом, скитаниями в пустыне, овладением землей, временем судей, жизнью Давида и возведении храма. Эти псалмы созданы для того, чтобы закрепить уроки израильской истории, — уроки, которые должны были передаваться от поколения к поколению, — и побудить израильтян довериться своему суверенному Богу и поклоняться Ему.

В песнях Сиона (Пс. 45; 47; 75; 83; 86; 121) воспевается святой город Иерусалим. Со времен Давида и Соломона город связан с именем Яхве и Его пребыванием среди Его народа, поскольку здесь находится святилище (Вт. 12:1-8; 2 Цар. 6:12-17; 3 Цар. 8:1-30). Величие местообитания Яхве, красота и торжественность города и храма, предвидение участия в праздничном собрании побуждали псалмопевцев слагать гимны, пронизанные радостью и предвосхищением торжества. Благодаря тому, что Яхве избрал этот город в качестве Своего земного местообитания, в песнях Сиона выражается уверенность в его несокрушимости. Однако некоторые псалмы (Пс. 45; 47; 75), как представляется, указывали ветхозаветным верующим на эсхатологическое воплощение идеального Сиона, когда вечное царст-

во, предначертанные пророками, в конце концов будет установлено.

Такие псалмы, как Пс. 14 и Пс. 23, которые, по-видимому, были созданы в качестве литургических песнопений при приближении к святыне, имеют своим средоточием святилище на Сионе. Они называются песнями шествия. В антифонах вопросов и ответов в них выявляются качества, требуемые для приближения к местобитанию Яхве. Как и в пророчествах, основное значение в таких псалмах придается нравственной чистоте и цельности, предусмотренным Синайским заветом, а не просто ритуальной чистоте и жертвоприношениям. В Пс. 23:7-10 описан иной тип шествия в храм — на этот раз шествия Самого Яхве, присутствие Которого символизируется, вероятно, ковчегом завета. В Пс. 67:25-28; 131:8-9, 13-16 могут содержаться отзвуки этого храмового обряда.

Псалмы восшествия на престол (Пс. 46; 92; 95 — 98) посвящены царствованию Яхве. В них часто встречается оборот *yhw h mālak*, «Яхве есть Царь», или сходные выражения. Псалмопевцы обращаются к теме всеобъемлющего владычества Яхве, восхваляя Его деяния в качестве Творца (Пс. 92:1; 95:5), проявления Его славы и величия (Пс. 46:2-3; 92:1-4; 95:1-3, 6-9; 96:1-6; 98:1-3), Его верховное господство и Его победоносные свершения, связанные с языческими народами (Пс. 46:3-9; 97:1-3), Его всемогущество по сравнению с бессилием языческих идолов (Пс. 95:4-5; 96:7-9) и установление Им на всей земле царства справедливости и правды (Пс. 95:10-13; 97:4-9; 98:4). Таким образом, псалмы побуждают молящихся обратиться к прошлому — к великим историческим свершениям Яхве, и к будущему — к явлению Его вечного Царства во всей его полноте.

Царские псалмы. Еще одна разновидность псалмов тоже связана с темой царствования — на этот раз царствования израильских монархов. Так называемые царские псалмы (Пс. 2; 17; 19-20; 44; 71; 88; 100; 109; 131; 143) в специфическом смысле не образуют отдельной категории псалмов, так как их всегда можно отнести к одной из трех ранее рассмотренных основных категорий (псалмы жалобы, псалмы благодарения и гимны). Тем не менее они заслуживают особого обсуждения ввиду их полезности для нашего понимания особен-

ностей израильского поклонения Богу и богословского значения монарха.

Пять из перечисленных псалмов (Пс. 2; 20; 71; 100; 109) созданы, по-видимому, для использования во время церемонии помазания монарха и/или празднования годовщины этого события. Переход от царствования какого-либо монарха к царствованию его преемника зачастую оказывался политически опасным периодом, когда противники рвались к трону, а подданные затевали смуту. Однако израильский монарх, наследник в Давидовом завете, при восхождении на престол усыновлялся Яхве (Пс. 2:7; ср. 2 Цар. 7:14; Пс. 88:27-28). Яхве, Который утверждал его в качестве царя и поддерживал перед лицом всех противников, предоставлял ему право владычествовать не только над соотечественниками, но и над другими народами (Пс. 2:4-12; 71:1-2, 8-11; 109:1-3, 5-6). Ожидалось, что царь будет — и он действительно принимал такое обязательство — править честно и по справедливости (Пс. 71:1-7, 12-14; 100).

Еще один аспект монархии, утверждаемый царскими псалмами, — это роль царя как священника по чину Мелхиседека (Пс. 109:4). Такая ассоциация с ханаанским царем-священником Салима (во времена Авраама эквивалентного Иерусалиму, Быт. 14:17-24; Пс. 75:3) подчеркивает священный характер израильской монархии и особую привилегию монарха, впрочем, привилегию, которой израильские цари пользовались редко. Она также указывает на связь между престолом и святилищем, которая была установлена в израильской монархии Давидом, когда он сделал Иерусалим политической и религиозной столицей (2 Цар. 5:6-10; 6:12-17; Пс. 131). Псалмопевцы надеются, что правление царя будет долгим и ознаменуется праведностью, миром, процветанием и всяческими благословениями (Пс. 20:2-8; 71:5-7, 15-17).

Один из царских псалмов, Пс. 44, предначался, очевидно, для празднования бракосочетания царя. Псалмопевец вставил отмеченные в предыдущих абзацах мотивы в песнь, прославляющую царя (Пс. 44:2-9, 17-18). Он даже называет царя Богом (Пс. 44:7), хотя указано на подвластность этого царя Богу (Пс. 44:8 {в Синодальном переводе под «Царем» понимается Христос}). Приводится также описание прекрасной невесты в пышном убранстве, которую во главе

ее свиты вводят в царский чертог (Пс. 44:11-16).

Еще несколько царских псалмов были сложены, вероятно, для пения перед царской битвой или после нее. В Пс. 19; 88; 143 говорится, что Яхве дарует победу над врагами царя. Упоминаются неоспоримое владычество и могущество Яхве (Пс. 88:6-19), Его обещание о неизбежности Давидовой династии (Пс. 88:4-5, 29-38). Признается также недостаточность человеческих усилий и необходимость вмешательства и помощи со стороны Яхве (Пс. 19; 88:47-52; 143:1-11). В Пс. 17 возносится благодарение Яхве за отклик на просьбы в предшествующих молитвах. Воспевается Его грозное заступничество за непорочного перед Богом верующего (Пс. 17:7-25, 32-46).

Царские псалмы свидетельствуют об особых взаимоотношениях израильских царей с Яхве, высшим Царем Израиля. Земные цари, усыновленные Яхве, служат Его наместниками над народом завета и, в идеале, над другими народами.

Псалмы мудрости. Последняя категория псалмов, которую мы рассмотрим, — это псалмы мудрости (Пс. 1; 33; 36; 48; 72; 111; 118; 126 — 127; Пс. 132). Псалмам этого типа присущи стилистические формы и приемы, обычно используемые в литературе о мудрости. В них встречаются пословицы (Пс. 126; 132), акrostихи (Пс. 33; 36; 111; 118), сравнения типа «лучше... [чем]» (Пс. 36:16; 118:72, 103; 126), риторические вопросы (Пс. 118:9), «блаженства» (Пс. 1:1; 111:1; 118:1-2; 127:1), личные размышления о жизни (Пс. 36:25-26, 35-36), сравнения с миром природы (Пс. 1:3-4; 36:1-2, 20; 127:3).

Эти псалмы отстаивают образ жизни, соответствующий принципам мудрости, описывая образцовое поведение и его преимущества и противопоставляя тех, кто следует пути праведности, тем, кто уклоняется от него. Прославление в таких псалмах Торы, содержащей требования Яхве к народу завета, акцентирует прямую связь между мудростью и Божиим законом (Пс. 1:1-2; 36:30-31; 111:1; 118). В сущности, мудрость — это жизнь в согласии с этим законом.

Псалмы мудрости также побуждают молящегося задуматься о некоторых темах и проблемах, обычно поднимаемых в литературе о мудрости. С учетом того, что верным рабам Яхве зачастую обещаются щедрые

благословения, значительное внимание в них уделяется дилемме, которая возникает для верующих, когда они сталкиваются со свидетельствами процветания нечестивых и страданий и бедствий праведных (Пс. 36; 48; 72). Хотя на первый взгляд может показаться, будто бы нет смысла жить праведно (Пс. 72:13-14), псалмопевцы настаивают, что оправдание и благословение, которые Яхве в конечном итоге даст праведным (Пс. 36; 48:16; 111:1-3, 6-9), и Его суд и истребление беззаконных (Пс. 1:5; 33:17, 22; 36; 48:14-15, 17-21; 72:16-20, 27; 111:10) доказывают: путь мудрости — путь верности завету — тот путь, по которому надлежит следовать. Вооруженные этим знанием, верующие призваны уповать на Яхве и терпеливо ждать Его свершений (Пс. 36:3-7, 34).

Псалмы и христология. Новозаветные цитаты и аллюзии, относящиеся к канонической Псалтири, часто ассоциируются, явным или неявным образом, с личностью, жизнью и служением Иисуса. Этот факт порождает ряд герменевтических вопросов как относительно интенций самих иудейских псалмопевцев, так и относительно новозаветного применения обсуждаемых текстов. Разумеется, исчерпывающее обсуждение этой проблемы в данной статье было бы неуместно. Однако достаточно будет сказать, что в Новом Завете при подобном цитировании псалмов и каком-либо обращении к ним нередко интенция псалмопевцев дополняется смыслами, связанными с Христом. Это легко заметить при сравнении различных текстов в их первичном и вторичном контексте.

Например, 40-й псалом, который можно понимать как плач или литургическую песнь по поводу длительной болезни, вражеских наветов, вероломства близких друзей либо как песнь благодарения после дарованного Богом спасения, цитируется в связи с предательством Иудой Иисуса (Ин. 13:18). Очевидно, что псалмопевец не предусматривал Божественность своего персонажа и не считал его Сыном Божиим, поскольку его рассказчик с готовностью исповедует, что грешен (Пс. 40:5). То же самое можно сказать о 68-м псалме, плаче, призывающем Яхве избавить молящегося от его врагов, который цитируется в новозаветных текстах об очищении Иисусом храма (Ин. 2:13-17), о ненавидящих Его без вины (Ин. 15:24-25), о предложенном распятому Иисусу для питья уксусе с желчью

и о губке, наполненной уксусом (Мф. 27:34, 48), а также в рассказе Петра о бесславном конце Иуды (Деян. 1:15-20). В этом псалме тоже содержатся признания от первого лица в своем безумии и греховности (Пс. 68:6). 21-й псалом (Пс. 21:2, 8-9, 19), плач человека, жестоко страдающего от тяжелой болезни и от издевательства тех, кто считает этот недуг признаком божественного недовольства, вспоминается при описании различных моментов во время страстей Иисуса (Мф. 27:39-46; Ин. 19:23-24). На 2-й псалом, царский псалом в честь усыновления и помазания Яхве израильского царя в качестве Своего наместника в преддверии возможного мятежа подчиненных Израилю народов (Пс. 2:1-2), неоперившееся христианское сообщество ссылается для указания на противодействие, встреченное как Иисусом, так и этим сообществом (Деян. 4:23-30), а Павел цитирует его (Пс. 2:7) в доказательство того, что воскресение Иисуса было осуществлено Богом во исполнение Его обетований (Деян. 13:32-33). 15-й псалом (Пс. 15:8-11), песнь упования/уверенности, в которой псалмопевец радуется, оттого что уверен — Яхве не даст ему погибнуть в выпавших ему испытаниях, становится еще одним свидетельством воскресения Иисуса (Деян. 2:22-32). И 117-й псалом (Пс. 117:22), псалом благодарения, в котором выражается признательность Яхве за Его вмешательство на стороне молящегося, приведенное к победе над врагами, тоже упоминается в связи с тем, что Бог воскресил Иисуса из мертвых (Деян. 4:8-11). А 44-й псалом, сложенный в честь монархического бракосочетания, с его глубоким почтением к израильскому царю (Пс. 44:7-8), используется для того, чтобы восславить вечное Царство Сына Божиего (Евр. 1:8-9). Из 101-го псалма, плача человека, страдающего от недугов и насмешек врагов, в Евр. 1:10-12 при указании на Иисуса цитируются хвалебные стихи (Пс. 101:26-28), воспевающие вечную неизменность Творца. 109-й псалом, царский псалом, изображающий израильского царя в качестве победоносного наместника Яхве и вечного первосвященника (Пс. 109:1, 4), превращается в доказательство мессианства Иисуса (Мф. 22:41-45), Его вознесения после воскресения (Деян. 2:32-36) и Его превосходства как первосвященника (Евр. 4:14; Евр. 7:11-28).

Можно сделать несколько замечаний относительно этих связей между псалмами

и Иисусом. Во-первых, они подтверждают ту идею, что Иисус в Своем воплощении отождествлен с верующими как индивидами и со всем сообществом веры в целом, а в некотором роде служит и их олицетворением. В Новом Завете приведено достаточно свидетельств того, что Иисус испытывал боль и радость, отчаяние и надежду — все те свойственные людям чувства, которые так выразительно представлены в канонической Псалтири. Во-вторых, упомянутые связи не удивительны, если учитывать представления псалмопевцев об установлении Яхве всемирного и вечного Царства праведности, справедливости и мира, а также о предварительном историческом воплощении этого Царства в виде израильской монархии. Контраст между языком псалмов, в которых выражены такие мотивы, зачастую возвышенным и гиперболизированным, и неспособностью израильских царей соответствовать этим идеалам, порождал упования на пришествие помазанника, в котором исполнятся все чаяния, и подготавливал почву для отождествления христианами Иисуса, Сына Божиего, с этим Мессией. В-третьих, связи между псалмами и Иисусом по большей части имеют характер типологии, а не сознательного предсказания. Иными словами, вдохновенные иудейские псалмопевцы могли и не знать, что в стихах тех гимнов и молитв, которые они слагали для нужд ветхозаветных верующих, предвосхищался ряд конкретных аспектов жизни и служения Иисуса. Однако Новый Завет недвусмысленно свидетельствует о наличии здесь божественного замысла и преднамеренности, поэтому можно сказать, что значение, вложенное в каноническую Псалтирь ее божественным автором, превосходит интенцию земных псалмопевцев. Псалмы, таким образом, имеют мессианский характер, постольку поскольку они отражают идеал вселенского Помазанника Яхве через Его грядущего Помазанника и/или востребованы в Новом Царстве в качестве исторических свидетельств и толкований для роли Иисуса, ознаменовавшего приближение Царства Божиего.

Роберт Дж. В. Гиберт

Литература: P. R. Ackroyd, *Doors of Perception: A Guide to Reading the Psalms*; L. C. Allen, *Psalms 101-150*; A. A. Anderson, *The Book of Psalms*; B. W. Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*; C. F. Barth, *Introduction to the Psalms*; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*; F. Delitzsch, *Biblical Commen-*

tary on the Psalms; J. H. Eaton, *Kingship and the Psalms*; idem, *Psalms: Introduction and Commentary*; G. D. Fee and D. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*; H. Gunkel, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*; J. H. Hayes, *Understanding the Psalms*; D. Kidner, *Psalms 1-72*; idem, *Psalms 73-150*; H.-J. Kraus, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*; C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*; W. S. LaSor, D. A. Hubbard, and F. W. Bush, *Old Testament Survey*; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*; H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*; L. Sabourin,

The Psalms: Their Origin and Meaning; E. Sellin and G. Forhrer, *Introduction to the Old Testament*; M. H. Shepherd, *The Psalms in Christian Worship: A Practical Guide*; L. E. Stradling, *Praying the Psalms*; M. E. Tate, *Psalms 51-100*; T. H. Troeger, *Rage! Reflect! Rejoice! Praying with the Psalmists*; A. Weiser, *The Psalms*; C. Westernmann, *The Praise of God in the Psalms*; J. W. Wever, VT 6 (1956): 80-96.

ПУЧИНА см. БЕЗДНА

Р

РАБ, РАБСТВО (SLAVE, SLAVERY)

Подчиненное состояние недобровольного служения. Обычно оно подразумевает правовое положение раба в качестве собственности другого человека. В библейском мире рабство было довольно сложным явлением и, как правило, сильно отличалось от рабства в западном мире восемнадцатого и девятнадцатого столетия.

Рабство на древнем Ближнем Востоке. В Ветхом Завете исторические и правовые предпосылки рабства заимствованы у народов «благодатного полумесяца», простирающегося от Вавилона до Египта. На древнем Ближнем Востоке общество подразделялось на три основных разряда: свободные, полусвободные и рабы. Вся структура общества определялась существованием этих слоев. Изображения пленных, подразумевающие их рабство, сохранились с четвертого тысячелетия до Р. Х. Однако есть и конкретные текстовые свидетельства, которые содержатся в сборниках законов, составленных в Вавилонии и Ассирии. В этих документах встречаются сведения о рабстве на древнем Ближнем Востоке, образующем тот культурный контекст, в котором формировалась идеология Израиля. Кодекс Ур-Намму (2050 г. до Р. Х.) является одним из древнейших, а кодекс Хаммурапи (около 1700 г. до Р. Х.), по-видимому, одним из самых знаменитых. Древнейшая шумерская терминология, связанная с рабством, свидетельствует, что первоначальный источник рабов составляли захваченные на войне и обращенные в рабство жители других земель. В сборниках законов рабы рассматривались как имущество, а не как живые люди. Если один раб убивал другого, главным вопросом становилось опре-

деление компенсации за имущественный ущерб.

Ветхий Завет. Свидетельства Ветхого Завета о появлении и формировании Израиля показывают, что все это происходило в рамках культурной ситуации того времени. В самораскрытии Бога и в Его указаниях Своему избранному народу зачастую учтены такие культурные особенности. Подобная адаптация обусловлена тем, как Бог обращается со Своим творением, но она не обязательно отражает Его идеальную волю. Ветхий Завет мирится с рабством, как с составной частью того мира, в котором существует Израиль. Рабство не отменяется, однако оно регламентируется. Правовые установления по этому вопросу (Исх. 21; Лев. 25; Вт. 15) и многочисленные тексты, отражающие изменения в этой области жизни Израиля, свидетельствуют о все более и более гуманном отношении к рабам, что составляет контраст с остальными странами древнего Ближнего Востока. У еврейского раба было больше правовой защиты, чем у раба другой национальности. В Ветхом Завете положение раба поднято от статуса имущества до статуса человеческого существа, которое оказалось во власти другого человека (Исх. 21:20, 26-27; Иов 31:13-15; Ек. 7:21-22). На эту тенденцию мог повлиять тот факт, что Израиль сам был рабом в Египте (Лев. 25:39-43; Вт. 5:15; 15:13-15; Иоиль 2:29).

В Ветхом Завете упомянуто немало ситуаций, в которых рабы получают свободу. Раб может быть выкуплен (Лев. 25:48-55). Еврейские рабы подлежали освобождению в субботние и юбилейные годы (Исх. 21:2-4; Лев. 25:40-43). Основанием для освобождения было и бесчеловечное обращение со стороны хозяина (Исх. 21:7-11, 26-27; Вт.

21:14). Иногда рабов отпускали по прямому указанию Яхве (Иер. 34:8-10).

Связанной с рабством терминологией насыщены израильские метафоры, касающиеся взаимоотношений. Рабство стало метафорой, описывающей взаимоотношения верующих с Яхве, и в таких случаях больше подходит перевод «слуга, служитель», а не «раб» (ср. Иер. 2:14). Слугами Господа были руководители, такие как Моисей, Иисус Навин и Давид. Все граждане Израиля считались слугами своего земного царя (1 Цар. 17:8). О тех, кто находится в подчиненном положении по отношению к другим людям, говорили как о слугах, но подразумевая номинальное рабство.

Новый Завет. В Новом Завете, в отличие от Ветхого Завета, ход национальной истории не отслеживается. Поэтому упоминания в нем рабов и рабства чаще случайны и вторичны. Евангелие рассматривает рабов как составную часть общественного организма. Домашний раб (слуга) сотника (Мф. 8:5-13) или первосвященника (Мф. 26:51) фигурируют в повествовании самым естественным образом. Многочисленны побочные упоминания повседневной деятельности рабов. Иисус в Своих притчах часто использует мотив рабства, потому что эти образы были вполне привычны для Его аудитории. В Его бестенденциозных упоминаниях данного социального явления оно не одобряется и не осуждается.

Послание Павла к Филимону и трактующие в нем правовые вопросы непосредственно связаны с темой взаимоотношений хозяина и раба. Павел говорит о двойственных обязанностях христиан по отношению к двум мирам. Он признает право собственности Филимона, возвращая ему беглого раба Онисима (Флм. 1:12-14). Он также указывает на перемену во взаимоотношениях людей как следствие веры в Христа. Онисим теперь становится братом (Флм. 1:16), и к нему следует относиться соответственно. Высказывание Павла в Флм. 1:16, «не как уже раба», не отменяет правовую реальность, однако указывает на новые духовные отношения. Тон ходатайства Павла за Онисима, по-видимому, свидетельствует о его желании, чтобы Филимон отпустил Онисима на свободу, однако Павел воздерживается от требований такого ответа со стороны Филимона. Вопрос должен решить сам Филимон.

Правовые нормы, связанные с рабством, требовали от христиан честности по отношению к существующим институтам, даже если существование этих институтов могло восприниматься как негативный фактор (ср. Еф. 5:22 — 6:9; Кол. 3:18 — 4:1; 1 Тим. 6:1-2; ср. 1 Пет. 2:13 — 3:7). Наставления Павла рабам призывают их выполнять свои обязанности перед их земными хозяевами так, как если бы они служили Христу. Побуждением к честной и преданной службе является возможность для христианского свидетельства. В этих текстах нашел свое отражение миссионерский наказ, который апостолы получили от Иисуса относительно Его Церкви (Мф. 28:18-20). Хотя раннехристианское учение содержало гуманистические акценты (ср. Мф. 24:45-51; Лк. 15:22; 17:7) и зачастую приводило к социальным переменам, в этих текстах нет социального наказа уничтожить рабство. Революционная сущность ранней Церкви заключается в концепции пребывания «во Христе». Результатом пребывания «во Христе» является, с одной стороны, духовное равенство (ср. Гал. 3:26-28), а с другой — ответственное поведение по отношению к существующим общественным институтам.

Христос использовал концепцию служения для описания Своей миссии (Мк. 10:45; Лк. 22:27). Послания сосредотачиваются на употреблении понятия *рабства* в переносном смысле. В этих книгах главный термин для обозначения раба, *doulos*, нередко употребляется в качестве метафоры для указания на того, кто служит Богу (Иак. 1:1; 1 Пет. 2:16; 2 Пет. 1:1; Рим. 1:1; Флп. 1:1; 2 Тим. 2:24; Тит. 1:1), своим верующим братьям (2 Кор. 4:5) и даже греху (Рим. 6:20). Это чрезвычайно удивительная метафора, потому что по представлениям греков личное достоинство и свобода были взаимосвязаны. Свобода подразумевала правоспособность и была предметом гордости. Употребление слова *doulos* для обозначения взаимоотношений с Богом и верующими братьями подразумевает преданность и отказ от независимости (1 Кор. 7:22; Еф. 6:6; Кол. 4:12).

Гэри Т. Медора

См. также: СЛУГА.

Литература: R. Lyall, *Slaves, Citizens, Sons*; I. Mendelsohn, *IDB*, 4:383-91; N.R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philomen and the Sociology of Paul's Narrative World*; J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*; E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*; J.E. Stambaugh and D.L. Balch, *The New Testa-*

ment in Its Social Environment; W. L. Westermann, The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity.

РАБ ГОСПОДЕНЬ

(SERVANT OF THE LORD)

Рабы Господни — это те, кто служит Богу и исполняет Его волю, нередко в роли выдающихся руководителей. Таких людей, как Авраам (Быт. 26:24), Моисей (Исх. 14:31; Вт. 34:5), Давид (2 Цар. 7:5, 8) и Исаия (Ис. 20:3), называли рабами Господними, потому что они в послушании ходили пред Господом. Встречается несколько ссылок на «рабов Моих, пророков» (4 Цар. 17:13; Иер. 7:25; 26:5), которых Бог посылал к Израилю, чтобы призвать его к покаянию и обновлению завета. К несчастью, пророков зачастую отвергали, а иногда и убивали (Лк. 11:47-51), несмотря на то, что они несли Божье слово. Во второй половине книги Исаии ученые выделяют четыре так называемых «песни Раба», описывающие свершения и страдания Того, Кто назван Рабом Господним (Ис. 42:1-7; 49:1-6; 50:4-11; 52:13 — 53:12). Возможно, Ис. 61:1-3 представляет собой еще одну такую «песнь Раба». Хотя Исаия иногда называет Раба «Израилем», новозаветные цитаты и ссылки определенно отождествляют служение Раба с первым рождением Христа и Его искупительной смертью.

Отождествление Раба. В некоторых местах представляется совершенно ясным, что «раб» обозначает народ Израиля в целом. В Ис. 41:8-9 этот раб назван так: «Израиль» и «Иаков», «семья Авраама, друга Моего». Поскольку этот народ зачастую оказывался невосприимчив к слову Господа, в Ис. 42:19 сказано, что раб «слеп» и «глух». Страдания и скорби, вызванные грехом Израиля (Ис. 1:5-6), весьма сходны с тем, что испытывает Раб в Ис. 53:4-5. По-видимому, концепция «раба» иногда связана также с теми израильтянами, которые входят в духовный остаток праведников, сохраняющих верность Господу. В Ис. 42:5-6 и Ис. 49:8 раб служит «заветом для народа» и способствует восстановлению земли после вавилонского плена. Хотя раб и назван «Израилем» в Ис. 49:3, уже в Ис. 49:5 он отличен от Израиля, так как этот раб собирает Израиль к Господу. Начиная со стиха Ис. 54:17 и кончая стихом Ис. 66:14 встречается несколько упоминаний «рабов» Господа, и множественное число может быть еще одним способом для обозначения остатка праведных.

Внимательное чтение четырех «песней Раба» привело, тем не менее, многих ученых к выводу, что раб тождествен с неким индивидуумом, воплощающем в себе все то, чем должен был бы быть Израиль. Этот индивидуум — идеальный Израиль, праведный и верный раб, который страдает без вины и умирает во искупление грехов человечества. Г. Г. Роули утверждает, что в главе Ис. 53 эта персонификация становится персоной. Тот, Кто «как овца, веден был... на заклание», умер, возложив на Себя «грех многих» (Ис. 53:7, 12), и Ему был назначен «гроб со злодеями» (Ис. 53:9). Подобное описание не слишком хорошо подходит к народу или даже к части народа, однако оно, безусловно, может относиться к индивидууму. В некоторых отношениях Раба можно сравнить с мессианским царем из дома Давидова. Оба избраны Богом, и оба творят суд и правду (Ис. 9:7; 42:1, 6). Дух Божий укрепит и Раба и Царя (Ис. 11:1-4; 42:1), и в конечном итоге Раб, Который страдал добровольно, будет превознесен и возвеличен (ср. Ис. 52:13; 53:12) и по своему положению станет Царем. «Отрасль» или «ветвь» от корня Иессеева (Ис. 11:1) ассоциируется с описанием Раба как «отпрыска» (Ис. 53:2).

Свершения Раба. В отличие от народа Израиля Раб Господень слушает слово Божье и произносит слова утешающие и исцеляющие (Ис. 42:2-3; 50:4-5). Однако речи Его властны и авторитетны, и в качестве судьи Он занимается осуществлением суда и правды (Ис. 42:1, 4; 49:2). Дважды Раб назван «светом для язычников» (Ис. 42:6; 49:6), а «свет» представляет собой явную параллель со «спасением». Раб способствует восстановлению народа Израиля (Ис. 49:5-6). Он — «завет для народа» (Ис. 42:6; 49:8) в качестве того правителя, который был обещан в завете с Давидом (2 Цар. 7:16), и Того, с Кого начнется новый завет. Раб откроет глаза слепых и выведет зников из темницы (Ис. 42:7; ср. Ис. 61:1).

Страдания Раба. Чтобы принести спасение Израилю и народам, Раб должен умереть во искупление греха, и этот мотив страдания и смерти становится все яснее по мере развертывания «песней Раба». Сначала нам сказано только, что Он «не ослабнет и не изнеможет» (Ис. 42:4), но позже Раб встречает сильное противодействие и, по-видимому, терпит поражение (Ис. 49:4). Он презираем и поносим всеми, подвергаясь

оплеванию, побоям и другим унижениям (Ис. 49:9; 50:6-7). В последней «песни Раба» (Ис. 52:13 — 53:12) мы узнаем, что лик Раба «был обезображен паче всякого человека» (Ис. 52:14), и Он «предал душу Свою на смерть» в качестве жертвы умиловития во искупление греха (Ис. 53:10, 12). Его заместительная смерть принесла мир и исцеление человечеству и оправдание для многих (Ис. 53:5, 11). В качестве совершенного жертвоприношения за грех смерть Раба была согласна с волей Божьей и в конечном итоге привела к Его победе и вознесению. Тот, Кто умер, ныне жив и ходатайствует за верующих (Ис. 53:10, 12).

Цитаты в Новом Завете. Хотя количество цитат из «песней Раба» в Новом Завете на удивление невелико, здесь встречается несколько важных ссылок на Христа, как раба Божьего (*pais theous*). Самая длинная выдержка содержится в Мф. 12:18-21, где почти весь текст Ис. 42:1-4 процитирован в связи с исцелением Христом множества народа. В Мф. 8:17 тоже говорится о способности Христа исцелять больных и изгонять злых духов как исполнении пророчества Ис. 53:4: «Он взял на Себя наши немощи, и понес наши болезни». Павел цитирует Ис. 52:15 в связи со своей миссией благовествования для язычников (Рим. 15:21), а стих Ис. 53:1 Павел и Иоанн цитируют применительно к неуверовавшим иудеям (Рим. 10:16; Ин. 12:38). Павел также обращается к Ис. 49:6 как к заповеди о том, что его благовествование должно быть «во свет язычникам» (Деян. 13:47). Из евангелистов только Лука вспоминает главу Ис. 53 в рассказе о страданиях и смерти Христа: «и к злодеям причтен» (Ис. 53:12; Лк. 22:37). Лука же описывает и встречу Филиппа с Ефиопским евнухом, читавшим Ис. 53:6-7 (Деян. 8:32-33). Отвечая на вопрос евнуха, Филипп «благовествовал ему об Иисусе», разъяснив это место об Агнце, ведомом на заклание (Деян. 8:34-35).

Для укрепления страждущих верующих Петр приводит несколько стихов из главы Ис. 53. Послушание Христа, страдающего от несправедливости, описано в стихе Ис. 53:9 (1 Пет. 2:22), а заместительная сущность смерти Христа выводится из стихов Ис. 53:4, 11 (1 Пет. 2:24). Мы исцеляемся ранами Его, которые Христос претерпел за нас, как Пастырь добрый, отдающий Свою жизнь за овец блуждающих (Ис. 53:5-6; 1 Пет. 2:25).

Косвенные ссылки в Новом Завете. Образ Христа, как Раба, Который страдал добровольно, подразумевается во многих других местах. В книге Деяний слово *Раб* (*pais*) четыре раза употребляется по отношению к Иисусу в связи с Его смертью (Деян. 3:13, 26; 4:27, 30 {синод. везде «Сын»}). Два раза Христос назван «Праведником», возможно, по ассоциации со словами «Праведник, Раб Мой» в Ис. 53:11 (Деян. 3:14; 7:52). Иоанн Креститель называет Иисуса «Агнец Божий» (Ин. 1:29, 36), а в день Пятидесятницы Петр говорит, что Иисус был распят «по определенному совету и предведению Божию» (Деян. 2:23). Слова Павла о том, что Христос воскрес для оправдания нашего, соответствуют греческому переводу стиха Ис. 53:11 (Рим. 4:25), и тем же стихом может быть обусловлена фраза «сделаются праведными многие» (Рим. 5:19). Ключевое высказывание Марка о том, что Сын Человеческий пришел для того, «чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45), возможно, тоже восходит к главе Ис. 53.

Герберт М. Вольф

См. также: ИСАИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ИИСУС ХРИСТОС; МЕССИЯ; ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ.

Литература: R.T.France, *Tyn Bul* 19 (1968); M.D.Hooker, *Jesus and the Servant*; F.D.Lindsey, *The Servant Songs*; C.R.North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*; H.M.Wolf, *Interpreting Isaiah*; W.Zimmerli and J.Jeremias, *The Servant of God*.

РАБОТА, ТРУД, ДЕЛО (WORK)

Для современного человечества значение и сущность труда отделены от религии и определяются главным образом в рамках мирских идеологий, марксистских или капиталистических. В этом заключается коренное отличие от библейской концепции труда, исполненной богословского смысла. Затрата физических и умственных усилий для производства средств существования и культурных ценностей, то, чем большая часть человечества занимается большую часть времени (Августин), приобретает в обоих Заветах глубокое религиозное содержание, вдохновляется и направляется Богом. Библейское свидетельство подтверждает, что человеческие существа в своих трудах должны руководствоваться волей Божьей. Без такого руководства все труды, в конечном счете, окажутся тщетными.

Ветхий Завет. Творение. Всякий труд человеческий основан на аналогии с трудом Бога, создавшего мир, как это изложено в

классическом повествовании глав Быт. 1 — 2. Здесь описывается, как Бог без видимых усилий использовал Свое могущество, «из ничего» творя вселенную во всем совершенстве ее красоты. Материальная, пространственно-временная вселенная создана за шесть дней творения. Повествование достигает своей кульминации в поэтическом описании появления человека, созданного по образу и подобию Божьему (Быт. 1:27). Эта поэтическая кульминация, как и взгляд Бога на законченное творение (Быт. 1:31), подразумевает некую вдохновенную радость Бога, довольного совершенством Своей работы. На седьмой день Бог почил от всех дел Своих, благословляя их плоды.

В этом повествовании о творении человек получает наказ трудиться, что тесно связано с его подобием образу Божьему (Быт. 1:26). Люди, как носители этого образа, должны в трудах управлять и распоряжаться творением. Как Бог проявил в Своих трудах Свою трансцендентность по отношению к сотворенному мирозданию, так и человек, созданный по подобию Бога, властвует над творением (Быт. 1:26-28). Сфера трудов, таким образом, становится чрезвычайно широкой, однако средоточием ее остается богословский вектор: человеческие существа призваны к *imitatio dei* («к подражанию Богу») в своих трудах. Это не кабала, но слава. Разумеется, предпосылкой здесь выступает то, что труд совершается в соответствии с волей Божьей.

В то время как в первом рассказе о творении разворачивается всеобъемлющая панорама деяний Бога, второй рассказ (Быт. 2:4-25) сосредоточен на вершине дел Божьих, на сотворении человека. Творец изображается как горшечник или зодчий, созидающий род человеческий. Этот рассказ тоже завершается поэтической кульминацией, сотворением женщины (Быт. 2:23). Одна из главных задач, возложенных Богом на Адама и Еву — возделывание земли и учет видов животных (Быт. 2:5, 15, 20).

Эти повествования о творении предполагают в труде святость. Бог соучаствует в труде, будучи его первопричиной, *raison d'être*. Человеческим существам передана ответственность и привилегия — воспроизводить суть трудов Божьих. Люди являются сотворцами и соправителями Бога, наполняя землю и владея над ней. Такое положение фундаментально отличается от всего, что можно обнаружить на древнем

Ближнем Востоке. У соседей Израиля в расказах о сотворении мира дела богов не служат предметом благоговения, так как вселенная появляется в результате либо борьбы между богами (Месопотамия), либо осквернения (Египет). Труд считался тяжким бременем. В сущности, боги создали род человеческий в качестве рабов, чтобы избавиться от тягот по содержанию мироздания (Месопотамия). Хотя люди в некоторых египетских текстах по своему образу сходны с богами, по существу они — «скот бога Ра» (Мерикара).

Грехопадение. В результате грехопадения извратился человеческий труд. Суд Божий затронул материальный мир: усилия Адама заработать средства к существованию будут наталкиваться на препятствия и будут стоить ему пота (Быт. 3:17-19). Мирозрение человечества тоже изменилось. Глаза первых людей открылись для взгляда на зло (Быт. 3:7) и закрылись для взгляда на Божьи дела и волю Божью. Именно поэтому они пытались скрыться среди творения от лица Творца; это объясняет также, почему их первенец, Каин, оказался способен уничтожить венец трудов Божьих, сам образ Божий, в лице своего брата (Быт. 4:8).

В последующих главах книги Бытия некоторые ученые усматривают критику первых строителей цивилизации. Подобное заключение ошибочно. И Каин, и Авель властвовали над землей в качестве земледельца и скотовода соответственно. Бог не предпочитает один род занятий другому; все дело в послушании. Более того, потомки Каина, можно сказать, выделяются своими достижениями в области трудов человеческих — в области земледелия, металлургии, музыки и ремесел — но это все, чем они известны. Они утратили себя в своей работе, отождествляя самих себя с этими достижениями. Родословие Каина завершается мрачным образом Ламеха, поющего свою «песнь меча» (Быт. 4:23-24). В истории развития древнейших ремесел нет ссылок на создание Богом орудий истребления (ср. Ис. 2:4). Не познав дела Божьи, люди направляют свои усилия на смерть, а не на жизнь.

Главным занятием в человеческом обществе до потопа являлось насилие (Быт. 6:11, 13). Творение, о котором в начале было не раз сказано, что «это хорошо», теперь наполнилось злодеяниями и распрями. То, что некогда доставляло Богу сердечную ра-

дость, ныне вызывает у Него скорбь (Быт. 6:6).

В это время родословная линия Сифа (Быт. 5) доходит до Ноя, избранного Богом для осуществления божественного замысла посредством человеческих усилий. Труд Ноя мог показаться его современникам бессмысленным, однако он принес творению искупление. Труд человеческий, направленный не на служение собственному «я», а на служение Богу, спасает. Смиранный, послушный раб Божий Ной разительно отличается от героических воителей той эпохи.

После потопа человеческим существам снова дана власть над окружающей природой, однако последствия грехопадения не исчезли. Ноя опьяняют плоды его виноградских трудов, что приводит к сексуальному греху. В итоге потомки Хама прокляты и обречены на рабство. Род человеческий использует свои силы и возможности на то, чтобы построить гигантскую башню — монумент человеческой гордости и амбиций (Быт. 11:1-9). Вавилон — труд человеческий в служении собственному «я» — становится символом хаоса и суда, когда Бог смешивает языки, чтобы расстроить этот замысел коллективного самовластия.

Патриархи. Труд Божьей благодати, развившейся в призвании Авраама, совершается на фоне неспособности людей достичь спасения собственными усилиями (Быт. 12:1-3). Авраам и Сарра знаменуют собою начало нового спасительного Божьего труда в истории, который должен через их потомков принести благословение всему миру. Труды Авраама состоят в том, чтобы просто верить и подчиняться, принять в качестве дара свои новые взаимоотношения с Богом, а также обетования земли и потомства. Вместо строительства башни до небес Авраам и его близкие постоянно создают жертвенники в знак Божьего владения над новой землей (Быт. 12:7-8; 21:33; 28:18).

Egypt. В повествовании об Иосифе (Быт. 37 — 50) описывается переселение Израиля в Египет. Преданный Богу Иосиф благословен во всем, что делает, живет ли он на родине, служит ли своему господину или распоряжается хозяйством в темнице. В силу этого благословения он в конце концов достигает вершины должностной лестницы в Египте и ему удастся употребить

свои дарования на то, чтобы спасти не только египтян, но и другие народы от стихийных бедствий. Иосиф, несомненно, выступает образцовым примером человека, который предан Богу. В первую очередь раб Божий, он преуспевает в разнообразных «призваниях».

Спустя долгое время Израиль начали угнетать египтяне (Исх. 1 — 3), которые показали все жестокости рабства израильтянам, вынужденным строить земные города для фараона. Для Израиля, стонущего под непосильным бременем изнурительных работ, труд превратился во что-то сатанинское. Никакие человеческие усилия не могли принести ему избавления. В этой гнетущей ситуации Израиль получает свободу благодаря делам одного только Бога.

Синай. У горы Синай Израиль становится единым народом и получает свою конституцию и законы (Исх. 19 — 24). Изложенные в Законе Божьи намерения предопределяют отношение Израиля к труду. С рабами надлежит обращаться достойно, а в каждый седьмой год израильских рабов следует отпускать на волю (Исх. 21:1-11, 26-27). Беглым рабам будет предоставляться убежище (Вт. 23:15-16). Каждые пятьдесят лет земельная собственность возвращается первоначальному владельцу (Лев. 25:8-13). Обогащаясь, не следует забывать о бедных (Вт. 24:17-22). Плату наемным работникам надлежит отдавать вовремя и сполна (Вт. 24:14-15). С отданного займы израильтянам долговые проценты взимать нельзя (Исх. 22:25; Вт. 23:19-20). Более того, залог долга необходимо возвращать бедным людям в конце дня, в случае, если это означает, что им придется провести холодную ночь без одежды (Исх. 22:26-27).

Основные предпосылки для такой заботы содержатся в десяти заповедях. В книге Исхода указано, что в основе заповеди о субботе лежит пример трудов и отдыха Бога из книги Бытия (Исх. 20:8-11). Израильтяне, таким образом, должны подражать Богу в чередовании своих трудов и отдыха. Параллельная заповедь в десятословии книги Второзакония обосновывает отдых по седьмым дням недели иной причиной (Вт. 5:12-15). Израильтяне должны соблюдать субботу, особо вспоминая египетский гнет, когда они работали до смерти. Здесь акцент перемещен на то, что отдых является избавлением от трудовой кабалы. Как Бог Своими искупительными деяниями избавил Изра-

иль от тягот непосильных работ, так и Израиль каждую неделю должен давать отдых всем, кто живет в его пределах. Даже животные и земля должны отдыхать от трудов.

Субботние циклы устанавливаются не только по дням, но и по годам. Каждый седьмой год должен быть годом отдыха для земли и годом освобождения израильских рабов (Исх. 23:10-12). Цикл из семи субботних годов завершается юбилейным годом, означающим не только отдых и освобождение, но и прощение долгов, и возвращение собственности первоначальным владельцам (Лев. 25). Божья воля явственно указывает ограничения для труда, который в падшем мире быстро может превратиться в тягость и эксплуатацию. Хотя собственные достижения людей важны, они должны служить божественному замыслу. Израиль должен постоянно вспоминать, что Бог — Господь народа, времени, земли и трудов. Когда Израиль подчиняет свои труды Божьему руководству, он снова начинает властвовать над творением, как и было уготовано человеку Божьим замыслом.

Результаты труда недвусмысленно отнесены к сфере религии. Закон о десятине является признанием того, что силы трудиться дает один только Бог, как дает Он и плоды возделываемой земли. Более того, это также признание необходимости поделиться плодами труда с менее удачливыми, особенно с пришельцами, вдовами и сиротами (Вт. 14:22-29; 26:12-15).

Израиль сооружает скинию, чтобы в ней мог пребывать Бог, чтобы, так сказать, приблизить небо к земле (Исх. 25 — 40). Этот символ Бога в средоточии человеческой жизни многое значит для отношения к труду. Когда Израиль стоит на пороге земли обетованной, в словах Шма (Вт. 6:4-9) ему напоминает сохранять любовь к Богу в самом средоточии своего существования, во всем, что он делает. Любовь к Богу должна быть не только повязкою над глазами (то есть властвовать над взглядом), но и знаком на руке (то есть побуждать к действиям). Данные богословские принципы применимы ко всякому роду занятий без ограничений.

Божий дар земли обетованной предполагает для народа многие благословения, но в основном они сводятся к возможности строить дома, насаждать виноградники, возделывать поля и добывать руду. Когда в сре-

доточии всего находится Бог, всякое дело рук Израйля благословенно. Однако наряду с благословением присутствует и постоянная опасность — идолопоклоннически обоготворить плоды своего труда, свое преуспеяние и таким образом увериться, будто бы это изобилие приносят человеческие усилия сами по себе или же языческие боги плодородия соседних народов (Вт. 8:17; ср. Вт. 32:15). Такая мысль губительна, ведь коль скоро доксологическое средоточие утрачено, все труды Израйля будут тщетны: «напрасно будет истощаться сила ваша, и земля ваша не даст произрастений своих, и деревья земля не дадут плодов своих» (Лев. 26:20; Вт. 28:33).

Овладение землей и монархия. Земля обетованная провозглашена Божьим даром Израйлю, однако он должен еще потрудиться для овладения ею. Коль скоро народ не хочет послушаться Бога и овладеть землей, целое поколение будет скитаться в пустыне и умрет в ней (Чис. 13 — 14). Поколением позже, завоевание Иерихона служит ярким примером упования на дела Божьи (Нав. 6 — 7). Город взят в субботу, после того как Израиль семь раз обходит вокруг него. Стены города обрушились благодаря руке Божьей. Израиль сражается, однако Бог тоже сражается за него. Все завоевания — это плоды трудов Божьих ради Израйля (Нав. 11:22). Израиль получает города, которых не строил, виноградники, которых не насаждал, поля, которых не возделывал (Нав. 24:13). В ответ Израиль должен использовать этот дар как мудрый Божий домоправитель. Израиль подобен новому Адаму и Еве, вступающим в райский сад.

Псалмы. При поклонении сообщество также не теряет из виду труды человеческие. Трудиться велел человечеству Творец (Пс. 103:23). Это подразумевает осуществление над мирозданием владычества, подобного Божьему (Пс. 8). Однако работа, которая совершается без сосредоточенности на Боге, равносильна строительству дома втуне и напрасному бодрствованию стража (Пс. 126:1-2). Вся сила сильных и могущественных бесполезна без веры в Яхве (Пс. 19:8-9; 32:16-19; 146:10-11). Учитывая краткость и бренность человеческой жизни, необходимо молить Бога, чтобы всякое дело рук человеческих было успешно (Пс. 89:12, 16-17).

Литература о мудрости. Главная предпосылка книг о мудрости состоит в том, что при творении Бог установил в мире определенный порядок. Труд и отношение к труду являются его важными аспектами. Лень ведет к бедности и даже к смерти (Пр. 10:4; 21:25). И напротив, прилежный труд дает жизнь (Пр. 13:4; ср. Пр. 12:11). Преступная жизнь, краткий путь к богатству, осуждается как нравственное самоубийство (Пр. 1:9-20; 16:8). Всегда надлежит помнить, что истинное обогащение приходит с благословением Господним; без этого никакие труды обогатить не могут (Пр. 10:22).

Во время как в книге Притчей представлен позитивный взгляд на труд, в книге Екклесиаста рассматриваются и негативные стороны. В итоге проклятия Богом человеческой жизни почти невозможно определить, какие дела — Божьи. Поэтому дела человеческие могут быть охарактеризованы как тяжкий труд. Смерть раскрывает суестьность человеческой жизни, из-за нее труд даже кажется бесполезным (Ек. 2:18-20). Что пользы работающему от трудов его, если со смертью он лишится всего (Ек. 3:9)? Несмотря на все наши усилия, с собой мы не можем взять ничего. Мы трудимся, пытаемся поймать ветер, и что же мы получаем? Это тяжкий недуг (Ек. 5:15). Указано также, что многие люди трудятся лишь из-за зависти и жадности (Ек. 4:4; 6:7). Если же человеком движут более возвышенные религиозные побуждения, ему доступны радости жизни: «нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться; это сопровождает его в трудах во дни жизни его, которые дал ему Бог под солнцем» (Ек. 8:15).

Пророки. Книги пророков характеризуются высокой социальной ответственностью. Последствиями эгоизма и идолопоклонства всегда являются угнетение и страдание людей, тех обездоленных, которых заталкивают в безумной погоне за богатством. Амос говорит о богачах своих дней, что они смешивают бедных с грязью (Ам. 2:7) и с нетерпением ждут конца субботы, чтобы снова обманывать своих малоимущих покупателей (Ам. 8:5). Михай обличает богатых в том, что они отбирают поля и дома, когда только захотят (Мих. 2:2). Но Бог — не сторонний наблюдатель. Пророки предупреждают Его суд, Его «необычайное дело» в истории (Ис. 28:21). Поэтому все труды и

усилия человеческие, не имеющие Его своим средоточием, оказываются тщетны.

После плена вернувшиеся на землю израильтяне вскоре забыли о значении Бога. Они углубились в свои собственные дела и забросили строительство храма. Из-за этого пострадали их труды (Агг. 1:2-11), люди не могли даже найти себе пропитание (ср. Мал. 3:6-12). После завершения строительства храма Израиль благоденствовал, пока религиозная чистота снова не была утрачена (Мал. 1 — 4).

Эти представления о делах Божьих как средоточии человеческой жизни и о соответствующем благословении трудов человеческих великолепно проиллюстрированы в эсхатологических видениях пророков. В конце времен центром мира станет храм, и все народы устремятся в Иерусалим. Здесь они получат наставления в Законе Яхве, и в результате труд человеческий преобразится. Орудия, раньше применявшиеся для уничтожения, для войны, будут переделаны в орудия для плодотворного труда, для земледелия (Ис. 2:1-4; Мих. 4:1-6). Наступит всеобщий мир, и поток Божьей жизни потечет из храма и исцелит все народы (Иез. 47).

Из вышеизложенного явствует, что ветхозаветное учение о труде человеческом не связано с конкретным родом занятий; всякий человеческий труд является благословением жизни, коль скоро вдохновляется Богом.

Новый Завет. Иоанн Креститель был послан, чтобы приготовить путь для Иисуса. Перед лицом грядущих великих Божьих трудов суда и спасения Иоанн призвал людей покаяться. Это означает, что каждый должен изменить свое поведение в предвидении близящегося божественного вмешательства. Тем, чья профессия печально славилась мздоимством и злоупотреблениями, сказано не оставлять своих занятий, а лишь изменить свои поступки (Лк. 3:12-14). Дело было не в профессии, а в человеческом сердце.

Иисус для Своих трудов был укреплен силою Святого Духа. В качестве нового Адама Он также подвергается искушениям сатаны, в которых постоянно затрагиваются вопросы преданности и служения (Мф. 4:1-11). Использует ли Иисус Свою власть для превращения камней в хлебы, чтобы утолить Свой голод? Станет ли Он искушать Бога, чтобы прославиться в качестве Его

особого вестника? Примет ли Он неправедную власть, чтобы завершить Свою миссию? Все ответы отрицательные. Иисус лишь исполнит волю Отца. Поэтому Иисус, новый Адам — возрожденный божественный образ — становится высшим примером в любой сфере человеческой деятельности. Труд должен совершаться в послушании воле Божьей. Иначе он быстро сделается извращением из-за эгоизма (Мф. 4:3), из-за стремления к земной славе (Мф. 4:6) и к власти (Мф. 4:8-9).

Чтобы человеческие существа могли возродиться для своего истинного призвания хозяев вселенной, а не ее пленников, каждый человек должен уповать на Иисуса Христа, на труд Божий, а не на самого себя. Некоторым придется оставить свое занятие, чтобы стать апостолами (Мк. 1:14-20; 2:13-17). Все должны отказаться от прежнего образа жизни, средоточием которого не была воля Божья. Это предполагает совершенно новое отношение к труду. Всякая работа должна вдохновляться любовью к Богу и к ближнему. Только тогда человеческая деятельность освободится от бремени забот, от идолопоклонства, лени и равнодушия.

Заботами человеческое бытие отравлено из-за конкурентной борьбы за средства существования. Ученики Христа должны учиться у сотворенной Богом природы: у птиц нет житниц, и цветы не трудятся, однако Бог щедро одаряет всем необходимым эти существа, не созданные по Его образу! Следовательно, насколько же беззаботней могут заниматься своим главным делом ученики, зная, что их любящий Отец тоже даст им все необходимое. Однако это подразумевает радикальное переопределение приоритетов. Основой должно стать исполнение воли Божьей прежде всего остального (Мф. 6:33). Марфа в своей чрезмерной озабоченности домашними хлопотами забыла о главном; ее сестра, Мария, не забыла (Лк. 10:38-42).

Если чрезмерные заботы весьма характерны для трудов человеческих, то не меньше характерно и идолопоклонство. Труд и его плоды становятся целью, а не средством. Иисус недвусмысленно осуждает это в таких высказываниях как «не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:24). Это означает, что коль скоро чей-то труд мешает исполнению воли Божьей, от него нужно отказаться — это идол. Предполагаемые

ученики, которые ссылаются на свои занятия в качестве предлога для того, чтобы не следовать за Христом, подвергаются осуждению (Лк. 14:15-24). Более того, другие, которые, отвергая требования Христа, собирают себе сокровища, суть неразумные богачи. Они тоже обречены (Лк. 12:13-21).

Лень и равнодушие тоже могут встречаться в качестве отношения к труду. Притча Иисуса о талантах подразумевает, что отказ использовать свои дары и таланты для Бога — это недопустимый ответ на Его благодать (Мф. 25:14-30). Ученичество само по себе есть труд. Оставившие Иисуса — те, кто, возложив руку свою на плуг, озираются назад (Лк. 9:62); они начали строить башню, но не могли окончить (Лк. 14:28-30). Ученикам необходимы трудолюбие, старательность и предусмотрительность.

Иисус провозглашает Свою весть о спасении в словах, взятых из будничной трудовой жизни. Сеятель выходит сеять семена (Мф. 13:1-9). Купец находит драгоценную жемчужину (Мф. 13:45-46). Женщина кладет закваску в три меры муки (Мф. 13:33). Рыбаки закидывают невод и вытаскивают его (Мф. 13:47-50). Но самое главное, у Бога найдется работа для каждого: тех, кто не нашел себе дела, Он продолжает призывать к Себе — вплоть до последнего часа! Однако все получают одинаковое вознаграждение. Найти свое дело — благодать, трудиться — благодать, и награда — благодать (Мф. 20:1-16). Дела Закона — это невыносимое бремя по сравнению с тем легким игом, которое предлагает Иисус (Мф. 11:28-30).

Труд, который требуется от учеников — исполнять волю Божью. Если Иисус творил дела Божьи, то и Его ученики могут творить их, коль скоро уповают на своего Господа (Ин. 14:12; 15:5). Эти дела начинаются в книге Деяний, при рождении Церкви. Как Иисус был крещен Духом и предстал в качестве нового Адама, так и Церковь была крещена и призвана в качестве нового человечества творить дела Божьи. Пятидесятница отменила проклятие Вавилона. В Вавилоне люди, возгордившиеся своими собственными достижениями и пренебрегавшие Богом, разучились понимать друг друга после того, как Бог послал смешение языков, из-за чего весь их труд кончился крахом. В день Пятидесятницы с изливанием Святого Духа все языковые барьеры исчезли, и каждый человек мог услышать о

великих делах Божьих на своем языке (Деян. 2:11). В итоге началось строительство нового города Божьего, нового общества, члены которого помогают друг другу в своих нуждах, и материальных, и духовных (Деян. 2:43-47). Или, прибегая к другой метафоре, это новое сообщество можно понимать как истинное тело Христово, предназначенное к тому, чтобы исполнять на земле волю своего главы (Христа) силою Святого Духа (1 Кор. 12 — 14). Когда различные части тела трудятся в общей гармонии, возникает любовь и совершаются величайшие дела Божьи (1 Кор. 13).

Эти чувства братской любви и любви к Богу определяют позицию Церкви по отношению к занятиям и социальному статусу ее членов. Все оценивается в свете Божьего действия во Христе. Преступное поведение совершенно недопустимо. Бывшие воры должны начать трудиться, собственными руками зарабатывая средства для честной жизни и для помощи нуждающимся (Еф. 4:28). Точно так же, лень для христиан неприемлема (1 Фес. 4:11-12; 2 Фес. 3:6-13). Все работающие должны своими делами служить Богу, а не только своим земным хозяевам; а те, в свою очередь, должны служить Богу в том, как обращаются со своими работниками (Еф. 6:5-9). Рабы и их господа могут быть даже названы «братьями» во Христе (Гал. 3:28; Флм. 1:15-16). Эти новые взаимоотношения между верующими преобразуют их восприятие труда и побуждения к нему. Верующих можно даже рассматривать как рабов с умывальницей и полотенцем (Ин. 13). Вражда и отчуждение между работниками и хозяевами убиты на кресте (Еф. 2:16). Человеческие существа возрождаются в подобие образа Божьего, чтобы осуществлять владычество над творением (Еф. 4:23-24). Поскольку смерть побеждена, никакой труд не тщетен (1 Кор. 15:58).

Новый Завет завершается уникальным видением живого Бога, действующего в истории, доводящего исторический процесс до его завершения. В книге Откровения многократно прославляются дела Божьи. Поддельная сатанинская антиимитация Троицы (сатана, зверь и лжепророк) обманчива и гибельна. Вавилон, ее творение, где люди, поклоняющиеся образу зверя, трудятся для собственного обогащения, исчезнет с лица земли (Отк. 18). Иерусалим, творение Божье, где люди трудятся во имя сво-

его Искупителя и Спасителя, пребудет вечной. В конце концов совершится возвращение в Едем, где новые Адам и Ева, увенчанные славою и честью, наконец возродятся, как царь и царица нового творения, в своем истинном образе, в сияющем образе Божьем, и будут царствовать в служении и любви (Отк. 22:1-5).

Стивен Дж. Демпстер

См. также: ДЕНЬГИ; ВОЗДАНИЕ; ПЛАТА; БОГАТСТВО.

Литература: J.-M. Aubert, *Theology Digest* 30 (1980): 7-11; B. Birch, *What Does the Lord Require? The Old Testament Call to Social Witness*; J. Ellul, *Cross Currents* 35 (1985): 43-48; G. Goosen, *A Theology of Work*; H.-C. Hahn and F. Thiele, *NIDNTT* 3:1147-59; G. Mendenhall, *Biblical Archaeologist Reader*, pp. 3-24; J. Murray, *Principles of Conduct*; E. Nash, *Modern Churchman* 29 (1986): 23-27; I. G. Nicol, *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 361-73; R. T. Osborn, *Quarterly Review* 5 (1985): 28-43; J. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*; G. von Rad, *Wisdom in Israel*; H. C. Shank, *WTJ* 37 (1974): 57-73; J. H. Stek, *Calvin Theological Journal* 13 (1978): 133-65; V. Westhelle, *Word and World* 6 (1986): 194-206; R. de Vaux, *Ancient Israel*; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*; M. H. Woudstra, *New Perspectives on the Old Testament*, pp. 88-103; C. J. H. Wright, *An Eye for An Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*.

РАДОСТЬ, ВЕСЕЛЬЕ, ЛИКОВАНИЕ

(ЮУ)

Удовлетворение всем тем добрым, что уже есть или предвосхищается. В Ветхом Завете радость (еврейское *sāmā*) связана с самым широким диапазоном человеческих переживаний — от плотской любви (Песн. 1:3) и брака (Пр. 5:18) до рождения детей (Пс. 112:9), сбора урожая, военных успехов (Ис. 9:3) и винных возлияний (Пс. 103:15). На духовном уровне это понятие подразумевает ликование, с которым верующий предвкушает спасение и блаженство вечной жизни. О неожиданных милостях Бога говорится теми же словами, что и об для обычных переживаниях. В Псалтири сказано о радостном настроении верующих, общающихся с Богом. Верующие радуются, потому что Бог окружил их Своей неотступной любовью (Пс. 31:11) и ведет к спасению (Пс. 39:17; 63:11). Давид радуется, что Бог избавил его от рук врагов (Пс. 62:12). Радость — это отклик на Слово Божие (Пс. 118:14), а также Его вознаграждение верующим (Ис. 65:14) и их подкрепление (Неем. 8:10).

Основополагающими для ветхозаветного понимания радости являются Божьи деяния в истории, наиболее важным из которых было избавление Израиля от египетского рабства (Исх. 18:9-11). Возвращение Израиля из вавилонского плена (Иер. 31:1-

19) в Иерусалим — во главе всякой радости (Пс. 136:6). Возрождение Израиля станет причиной для радости (Пс. 13:7), к которой присоединится вся земля (Пс. 97:4-6). Радостью характеризуется соборное поклонение Израиля (Вт. 16:13-15; 2 Пар. 30:21-22), ее разделяют все участники: «Возрадовался я, когда сказали мне: "пойдем в дом Господень"» (Пс. 121:1). И хотя для верующего мирские радости, присущие человеческому бытию, имеют отличие от духовных, друг другу они не противопоставляются. При описании духовных радостей используются метафоры празднования, брака, успехов в военных и финансовых предприятиях. Радость сбора урожая упоминается, когда речь идет о конечной победе верующих над своими противниками (Пс. 125:5-6). Пришествие Христа сравнивается с радостью сбора урожая и дележа захваченной военной добычи (Ис. 9:2-7). В свою очередь, духовная радость возвышает мирские чувства верующего. Мирские успехи рассматриваются как неожиданные милости от Бога.

Ветхозаветная символика радости переходит и в Новый Завет. Так, духовные радости могут сопоставляться с радостями брака: отклик Иоанна Крестителя на пришествие Христа изображается как радость (*chara*) друга жениха (Ин. 3:29-30). То же подчеркнуто близостью данного текста к рассказу о чуде на брачном пире в Кане Галилейской, где вода была превращена в превосходное вино, чтобы выручить незадачливого хозяина (Ин. 2:1-11). Вино, источник радости, предвосхищает эсхатологическую радость, неисчерпаемым источником которой является Христос (Пс. 103:15). Радость ассоциируется также с рождением. Рождение Иоанна Крестителя, предтечи Мессии, становится причиной радости его отца и многих других людей (Лк. 1:14). Обращенное к Марии приветствие ангела (*chaire* {синод. «радуйся»}), сопровождаемое обращением «Благодатная», то есть родственным словом греческого языка, можно воспринять буквально, как призыв к матери Искупителя возрадоваться (Лк. 1:28). Пастухи слышат, что весть о рождении Христовом будет великой радостью всем людям (Лк. 2:10). Евангелие от Луки замыкает круг, когда ученики с великою радостью возвращаются после вознесения Христа (Лк. 24:52). Разыскав Богомладенца, волхвы «возрадовались радостью весьма великою» (Мф. 2:10).

Радость присуща также миру сверхъестественного. Ангелы радуются обращению неверующих (Лк. 15:10). Лука помещает подряд три притчи, в которых Бог, в двух случаях вместе с ангелами, радуется искуплению. Пастух, найдя пропавшую овцу, радуется (Лк. 15:3-7). Радует женщину, когда найдет потерянную монету (Лк. 15:8-10). Возвращение блудного сына приносит радость (Лк. 15:11-32). Притча о человеке, который продает свое имение, чтобы купить скрытое на поле сокровище, учит нас, что Бог радуется, искупая нас (Мф. 13:44). Это сопоставимо с радостью Иисуса, Который «претерпел крест, пренебрегши посрамление» (Евр. 12:2). Так и для верующих, испытания и гонения становятся причиной радости (Иак. 1:2). Петр и Иоанн после бичевания ушли, «радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие» (Деян. 5:41). Страдания вызывают радость, так как верующие соучаствуют в страданиях Христовых (1 Пет. 4:13-14). Обремененный скорбями Павел говорит о своей радости (2 Кор. 7:4-16). Радость — часть веры (Флп. 1:25). Через радость выражаются взаимоотношения между апостолом и его конгрегацией, а также возможность воздать благодарение (Рим. 15:32; Флп. 2:28), когда каждый находит радость в других. Царство Божие изображается как «праведность и мир и радость» (Рим. 14:17). Уверенность в спасении является причиной радости, и ученикам заповедано: «радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк. 10:20). Общение с Христом постоянно приносит радость (Ин. 15 — 17).

Дэвид П. Скайр

См. также: БЛАГОСЛОВЕННОСТЬ; СВЯТОЙ ДУХ; СВЯТОЙ ДУХ: ДАРЫ.

Литература: J. Moltmann, *Theology and Joy*; W. G. Morrice, *Joy in the New Testament*.

РАЗВОД (DIVORCE)

Извращение института брака. Брак был предусмотрен Богом в качестве интимного и взаимодополняющего союза мужчины и женщины, в котором эти двое становятся физически единым целым на всю жизнь, отображая близость Всевышнего и служа Богу. Из-за грехопадения человека божественное назначение брака и его функция были искажены грехом, поэтому брачные взаимоотношения нередко разрушаются.

Влияние грехопадения на брак. Грехопадение человека (Быт. 3) вызвало ожесто-

чение в сердцах людей по отношению к Богу и по отношению друг к другу. Отображенный в браке аспект подобия Богу, связанный со взаимоотношениями личностей, был извращен. Сатана соблазнил Еву восстать против мужского господства (Быт. 3:1-6, 17; ср. 1 Пет. 3:1; Еф. 5:33). Мужчины в своем лидерстве стали склоняться к тирании и жестокости (ср. 1 Пет. 3:7; Кол. 3:19). Грех породил многоженство, институт наложниц, инцест, прелюбодеяние, изнасилования, проституцию и все разновидности извращений (ср. Лев. 18; 20; Рим. 1:26-32), которые вредят брачным взаимоотношениям и разрушают их. Завет брака был нарушен (ср. Мал. 2:14).

Прекращение брачных взаимоотношений вызывается грехом, который вошел в мир *после* событий из Быт. 2:21-24. И сама смерть, которая обрывает брак (Рим. 7:1-3), возникла из-за греха Адама. Из-за греха появились разводы, и Моисею пришлось как-то их регулировать (Вт. 24:1-4; Мф. 19:8). Развод не был ни установлен, ни предусмотрен Богом; он, напротив, порожден грехом и противоречит Божьему идеалу брака (ср. Мал. 2:14).

Развод в Ветхом Завете. Развод впервые упомянут в Моисеевом завете (ср. Лев. 21:14; Вт. 22:13-19, 28-19), однако он уже существовал в Израиле. Согласно закону Моисееву, возможность развода ограничивалась применительно к ситуациям, в которых он мог бы стать неоправданно распространенным. Развод не разрешался: 1) когда выдвигалось ложное обвинение относительно отсутствия девственности у невесты; 2) когда брак заключался из-за того, что мужчина насильно овладел женщиной. Первосвященник не мог жениться на разведенных. Во Вт. 24:1-4 разведенной женщине запрещено повторно вступать в брак со своим первым мужем после смерти второго мужа или развода с ним. В этих текстах изложена политика в области семейного права, которая ограничивает и не поощряет быстрые и частые разводы. В этих случаях развод не рекомендуется, не заповедан и не одобряется Богом, однако отсутствие запрета на разводы, особенно во Вт. 24, означает *de facto*, что Божий закон терпим к разводам и не назначает за них ни гражданского, ни церковного наказания.

Основанием для развода во Вт. 24:1 является «нечто противное» (*ervat dābār*). Точный смысл этого выражения неизвестен.

Если проанализировать Новый Завет и остальную часть Ветхого, представляется, что «нечто противное» включает, по-видимому, сексуальные моменты — какое-то непристойное или аморальное поведение, в том числе половые извращения, даже прелюбодеяние. Образ духовного прелюбодеяния, приведшего к «разводу» Бога с Израилем (Ис. 50:1; Иер. 3:8), основывался на конкретной реальности. Развод из-за прелюбодеяния считался общественно допустимым. Хотя прелюбодеяние наказывалось смертью (Вт. 22:22-24), оно все равно могло включаться в более широкое понятие *ervat dābār*. Точно так же не исключено, что Иисус использовал обобщенный термин *porneia* (Мф. 5:32; 19:9) для обозначения *ervat dābār* из Вт. 24:1. Как бы ни толковать это выражение, текст подразумевает, что это продолжающееся «противное» настолько невыносимо, что муж предпочитает развестись. Однако для защиты жены требуется, чтобы муж дал ей разводное письмо.

Этот текст также позволяет женщине повторно выйти замуж, причем не предполагает никакого осуждения. В данной культуре и следовало ожидать, что жена повторно вступит в брак, поскольку женщине было трудно прожить без мужа и вне дома своего отца. Это не обязательно означает, что в рассматриваемом тексте Бог одобряет повторные браки. Текст запрещает повторное вступление в брак с первым мужем, так как женщина уже была осквернена. С точки зрения контекста это осквернение лучше всего истолковывать как «противное» из стиха Вт. 24:1, а не осквернение прелюбодеянием из-за брака со вторым мужем. Ведь в последнем случае прелюбодеяние должно было бы наказываться смертью для женщины и ее второго мужа. Повторный брак не осуждается, равно как и третий брак не запрещен.

Следовательно, Вт. 24:1-4 представляет собой послабление, сделанное Богом с учетом грехопадения человечества. В нем не одобряются и не поощряются разводы и повторные браки, хотя допускается и то, и другое, за исключением повторного брака женщины с ее первым мужем. Итак, это место из Второзакония устанавливает право на развод.

В Езд. 9 — 10 смешанные браки с иноплемennыми женами рассматриваются как осквернение святого народа и неверность по отношению к Богу (Езд. 9:2; 10:2, 10). Ше-

хания предлагает отослать этих иноплеменных жен и их детей (Езд. 10:3). Ездра поддерживает его (Езд. 10:11), так что народ *разводится* с иноплеменными женами и их детьми. Проблема заключалась в том, что израильтяне женились на неверующих иноплеменницах. «Отпустить их от себя» означало сделать так, чтобы «было по закону», однако в законе невозможно обнаружить конкретных указаний подобного рода. Хотя во Вт. 7:1-4 израильтянам заповедано, когда они вступят в землю обетованную, не вступать с хананеями в союзы и в родство, этот принцип не является нормативным, поскольку Ветхий Завет допускает брак с верующими иноземцами (сравните Раав, Руфь и родословную Христа в Мф. 1:5). Писание предписывает не допускать брака с неверующими, что и выступает главной темой в Езд. 9 — 10. Опасность здесь заключалась в осквернении святого семени.

Расторжение брака представляет определенную проблему. Это развод, *de facto* одобренный Богом с целью обособления святого народа. Однако, как мы уже отмечали, Бог не предписывает разводиться, и в Мал. 2:14 ясно сказано, что Бог ненавидит развод. Мы можем только прийти к выводу, что в некоторых ситуациях развод дозволен. Эти частные ситуации характерны для тогдашнего Израиля и не выглядят нормативными.

Малахия осуждает Израиль за осквернение завета Моисеева (Мал. 2:10-16). Одним из примеров этого является расторжение брачного завета путем развода («поступил вероломно») с женою «юности твоей» (Мал. 2:14). Бог провозглашает, что ненавидит развод! Это наиболее явное выражение чувств Бога по отношению к разводу.

Итак, хотя в Ветхом Завете Божьим идеалом брака оказывается брак моногамный, нерасторжимый и единственный на всю жизнь, Ветхим же Заветом признано, что из-за греха развод и повторный брак существуют и относительно них должны быть конкретные правила.

Развод в Новом Завете. В Мф. 5 Иисус разъясняет истинное значение закона Моисеева, подчеркивая, что праведность происходит из сердца, а не от исполнения внешних предписаний. Ссылаясь на седьмую заповедь (Мф. 5:27-32), Иисус утверждает, что воздержание, по аналогии с разводом, является нравственным эквивалентом пре-

любодеяния. Развод неправилен, за исключением вины любодеяния (*porneia*), потому что дает повод прелюбодействовать в повторном браке. Упомянутое исключение (Мф. 5:32) вполне естественно предполагает, что прелюбодеяние не будет спровоцировано разводом, коль скоро половой грех неверности (*porneia*) уже был совершен одним из супругов. Наоборот, в этом случае развод дозволен по причине прелюбодеяния. Большим вопросом по отношению к Мф. 5:31 (и Мф. 19:9) является значение слова *любодеяние* (*porneia*). *Porneia* служит обобщенным термином для многих проявлений половой распущенности. В раннем словоупотреблении он обозначает проституцию, любодеяние и внебрачные сношения. В греческом переводе Ветхого Завета этот термин используется как эквивалент слова *zānā* («заниматься проституцией»). Во времена позднего иудаизма и Нового Завета он стал обозначать также супружескую измену, инцест, содомию, незаконный брак, половые сношения в целом, а также любое половое поведение, отклоняющееся от общепринятых социальных и религиозных норм. Словоупотребление в новозаветном контексте соответствует этим вариантам. Утверждения в Мф. 5 (и Мф. 19) не дают достаточно оснований свести слово *porneia* в данном контексте к какому-то одному из его смыслов. Возможно, *porneia* является обобщенным обозначением недозволенных половых сношений, сохраняющим смысловой объем еврейского выражения *‘ervat dābār* (ср. Вт. 24:1). Последний термин обозначает некоторые формы незаконных внебрачных половых сношений. Следовательно, прелюбодеяние уже фактически имело место, и Иисус объявляет его достаточным основанием для развода. Развод, однако, не обязателен. Некоторые доказывают, что *porneia* не может означать прелюбодеяние в смысле супружеской измены, поскольку ветхозаветным наказанием за такое прелюбодеяние была смерть, а не развод (ср. Лев. 20:10; Вт. 22:22-24). Однако в новозаветные времена евреи не могли применять смертную казнь без разрешения римлян. Итак, в Новом Завете прелюбодеяние тоже приводит к прекращению брачных отношений, которое в Ветхом Завете осуществлялось через казнь виновного в прелюбодеянии.

Таким образом, в Мф. 5:31-32 утверждается, что развод тождествен прелюбодея-

нию, поскольку разведенный человек в нормальном случае вступает в брак повторно. Тем не менее, коль скоро одним из супругов практиковались незаконные внебрачные половые отношения, прелюбодеяние уже произошло и тем самым была нарушена целостность брачных отношений. Итак, развод в подобных случаях позволителен, хотя отнюдь не обязателен.

В Мф. 19:1-12 и Мк. 10:1-12 несколько фарисеев искушают Иисуса, спрашивая Его, позволительно ли человеку разводиться со своей женой по любой причине. Иисус напоминает им об изначально Божьем идеале брака в Быт. 2:24: мужчина и женщина были созданы, чтобы образовать нерасторжимый союз в «одной плоти». Люди не должны разлучать (разводить) то, что сочетал Бог. Не удовлетворившись Его ответом, фарисеи подняли вопрос о заповеди развода во Вт. 24:1-4. Иисус ответил, что Вт. 24:1-4 разрешает развод единственно по причине жестокосердия (греховности) человека, но не таков был изначальный Божий замысел (Мф. 19:8). В Мф. 19:9 (ср. Мк. 10:10-12) Он повторяет принцип из Мф. 5:31-32 — развод порождает прелюбодеяние, «кроме вины любодения» (*porneia*), когда прелюбодеяние и так уже имело место. Муж (или жена в Мк. 10:11-12), разводясь по любой иной причине, кроме *porneia* супруга, и вступая в повторный брак, совершает прелюбодеяние. В Лк. 16:18 эта ситуация рассматривается с обеих сторон: прелюбодеяние совершает и тот, кто развелся, и тот, кто женится на разведенной. По какой-то причине у Марка в ответе на тот же вопрос, что и у Матфея (и в обособленном утверждении у Луки), опущен случай исключения. Причина этого неясна. Тем не менее упомянутую фразу об исключении следует считать у Матфея достоверной, обоснованной и подлинной.

Учение Иисуса подтверждает и углубляет ветхозаветные представления о браке и разводе. Божьим идеалом брака выступает моногамный, нерасторжимый и исключительный союз. Из-за человеческого греха появились разводы, и Моисей, чтобы регулировать их, разрешил писать разводные письма. Развод, однако, приравнивается к прелюбодеянию, поскольку порождает прелюбодеяние. Поэтому тот, кто разводится, и тот, кто вступает в брак с разведшимся человеком, совершают прелюбодеяние. Единственное исключение из этого прави-

ла — когда один из супругов совершил измену (*porneia*), которая сама по себе есть прелюбодеяние. В подобных случаях другой человек может на законных основаниях развестись с супругом, совершившим прелюбодеяние. Однако это не обязательно и должно служить крайним средством.

В 1 Кор. 7:1-16, 39 утверждается, что состоящие в браке должны в нем и оставаться. Во-первых, супруги не должны разводиться (*chōrizō*, 1 Кор. 7:10). Таков идеал (1 Кор. 7:39). Если же человек имеет возможность развестись, у него есть только два выбора: 1) оставаться потом безбрачным или 2) помириться. Возможности повторного брака нет. Во-вторых, верующие не должны оставлять неверующего супруга (1 Кор. 7:12-13). Однако когда неверующие супруги оставляют верующих, те не связаны этим принципом сохранения брака. Тогда брак расторгается. Павел ничего не говорит по вопросу повторного брака.

Заключение. Предусмотренный Богом брак является моногамным, нерасторжимым и единственным на всю жизнь союзом. Пришедший в мир грех породил разводы. Бог не одобряет разводы, поскольку они противоречат Его идеалу. Понимая греховность человеческого, Он по благодати терпит разводы, установив при этом их ограничения. Иисус подтвердил положение об идеальности нерасторжимого брака, объяснив, что развод приравнивается к прелюбодеянию, так как нарушает целостность брака. Инициирование развода и/или вступление в брак с разведенным человеком порождают прелюбодеяние. Единственным исключением из этого принципа и, следовательно, единственным законным основанием для развода служат незаконные внебрачные половые связи одного из супругов. Развод по такой причине позволителен, но не обязателен. Всегда следует искать примирения, если уж произошла измена или разрыв отношений. Позволительно также расторгать брак, когда неверующий супруг оставляет/покидает верующего. Верующим следует, однако, всегда любить и принимать разведенных супругов и стараться привести их к примирению и благочестивой жизни.

Ральф Г. Александер

См. также: СЕМЬЯ: ЖИЗНЬ И ОТНОШЕНИЯ; БРАК.

Литература: D.J. Atkinson, *To Have and to Hold*; H. W. House, ed., *Divorce and Remarriage: Four Christian Views*; W.F. Luck, *Divorce and Remarriage: Recovering*

the Biblical View; J. Murray, *Divorce*; J. H. Olthuis, *I Pledge You My Troth*.

РАЗОРЕНИЕ см. ЖЕСТОКОСТЬ

РАЗУМЕНИЕ, ПОНИМАНИЕ

(UNDERSTANDING)

Ветхий Завет. Основное еврейское слово, которое так переводится — это глагол *bîn* с производными от него словами, которые в общей сложности встречаются в Ветхом Завете примерно 247 раз. В переводе *Revised Standard Version* этим корнем обусловлены 89 из 113 случаев употребления английского слова *understanding* {«понимание»}. Иногда слово *lēb* («сердце/разум») переводится как *understanding* в тех контекстах, где выделяется рациональный, а не эмоциональный аспект (Иов 8:10; 12:24).

Слово *bîn* связано с существительным *bayin*, которое означает «промежуток» или, в роли предлога, «между». Таким образом, основное значение слова *bîn* — «разделять, различать». Это проницательное восприятие со способностью к суждению.

Разумение рассматривается как дар Божий (Дан. 2:21), о котором молят Бога (Пс. 118:34). На вопрос «откуда же исходит премудрость? и где место разума?» следует ответ «Бог знает путь ее, и Он ведает место ее» (Иов 28:12, 20, 23). Разумение приобретает также благодаря усвоению Божьих повелений (Пс. 118:104) и благодаря прилежным размышлениям в святилище (Пс. 72:17). Услышать — еще не значит понять (Дан. 12:8).

Понимание имеет нравственную сущность (Иов 28:28). Однако это не исключает его когнитивной ценности (Пс. 48:4-5), так как его надлежит приобретать (Пр. 4:5, 7), искать (Пр. 23:23) и учиться ему (Пр. 4:1). Это можно усмотреть в ссылках на понимание чужого языка (Ис. 33:19) и на понимание Даниилом всех дел, о которых спрашивал его Навуходоносор (Дан. 1:20). Однако главное в этом слове — не накопление сведений. Приобретенное знание должно использоваться и использоваться правильно. Предписывается уповать на Господа, а не полагаться на свое разумение (Пр. 3:5).

Человек может получать знания с помощью чувств: с помощью зрения (Иов 13:1; 23:9) слуха (Иов 23:5; Пр. 29:19), осязания (котлы могут ошутить тепло, Пс. 57:10) и с помощью вкуса (Иов 6:30).

Разумение может быть связано с искусствами и ремеслами (2 Пар. 2:13) или со спо-

собностями царя к управлению страной (2 Пар. 2:12) — включая сюда и мессианского царя (Ис. 11:2). Превозносится мудрость Давида как пастыря своего народа (Пс. 77:72). Хотя художники сделали истуканов по понятию своему (Ос. 13:2), Исаия оспаривает осмысленность их усилий, указывая, что они все-таки не могут создавать богов (Ис. 44:17). Даниил обладает апокалиптической мудростью (Дан. 9:2, 23; 10:1).

Разумение связано с мудростью и персонафицируется (Пр. 2:3; 7:4; 8:14-31). Хотя кое-кто усматривает здесь ипостась Бога, это, скорее, поэтическое олицетворение абстрактного принципа.

С одной стороны, самое важное — разуметь Бога (Ис. 43:10; Иер. 9:24), однако в интеллектуальном смысле Он находится вне человеческого понимания (Ис. 40:28).

Новый Завет. В Новом Завете из семнадцати случаев употребления английского слова *understanding* {«понимание»} в *Revised Standard Version* десять являются переводами слова *sunieimi* или родственных ему. Это же слово используется в Септуагинте для перевода слова *bîn*. Его значение — «понимать, проникать в сущность чего-либо».

Оно может иметь положительный оттенок, как в случае, когда книжник соглашается с Иисусом в том, что любить Бога следует «всем умом» (Мк. 12:33), или в молитве Павла о колоссянах, где он говорит о «премудрости и разумении духовном» (Кол. 1:9). Разумение может стать средством для того, чтобы узнать важные истины (2 Тим. 2:7) и волю Божью (Еф. 5:17).

Это слово может употребляться и в негативных фразах. Иисус говорит притчами, потому что Его слушатели иначе не разумеют (Мф. 13:13). Даже Его собственные ученики не вразумились чудом над хлебами и рыбами (Мк. 6:52). Иисус указывает, что замысел Божий лучше понимают дети, нежели мудрецы (Мф. 11:25).

Еще одно важное греческое слово, переводимое как «понимать» — это слово *poieō* с производными от него словами, обозначающее рассудочное мышление или углубленное созерцание. Павел отмечает ограниченность человеческого ума, указывая, что мир Божий превыше него (Флп. 4:7). Апокалиптическое число 666 — это загадка для тех, кто имеет ум (Отк. 13:18). Язычники ведут себя как язычники, потому что

помрачены в разуме (Еф. 4:18). С другой стороны, Иоанн утверждает, что разумение стало возможно благодаря откровениям, данным Иисусом (1 Ин. 5:20).

Понимание, таким образом, имеет когнитивные, духовные и нравственные аспекты. Хотя человеческие усилия тоже требуются, способность к пониманию приходит от Бога. Окончательной проверкой понимания выступает послушание Богу.

Карл Шулц

См. также: УМ; МУДРОСТЬ.

РАЙ

(PARADISE)

Заимствованное из персидского языка слово, означающее «обнесенный стеной участок» или «сад». Три случая его употребления в еврейской Библии (Неем. 2:8; Ек. 2:5; Песн. 4:13) соответствуют этому значению. В Септуагинте греческим словом *paradeisos* переведен «сад» Едемский в Книге Бытие (названный «сад Господа» или «сад Божий» в Ис. 51:3 и в Иез. 28:13).

В литературе периода между заветами завершается превращение данного слова в религиозный термин. В этом божественном саду человеческая история придет к своей кульминации. Поскольку Израиль не имеет прямого доступа в этот сад ни в начале, ни в конце истории, рай, иногда именуемый «лоном Авраамовым», ассоциируется с обителью умерших праведников, ожидающих телесного воскресения.

В Новом Завете рай трактуется в рамках терминологии, унаследованной от иудаизма. В Лк. 23:43 Иисус обещает покаяться разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю». Это промежуточное состояние ожидания преобразуется в словах Иисуса в пребывание с Ним «ныне». Рай не есть больше предварительное состояние тех, кто ожидает пришествия Мессии в конце веков. Те, кто умер в вере, будут «со Христом» (Флп. 1:23). Умершие во Христе испытают не умаление, а новое качество жизни, как подразумевают слова Иисуса Марфе в Ин. 11:23-26.

Согласно Отк. 2:7, побеждающая Церковь вкусит от древа жизни в эсхатологическом саду. Благодаря искуплению в человеческом существовании больше не останется места греху и смерти. Для верующих открыт путь к возвращению в сад Божий. Рай — это окончательный дом христиан.

Краткое упоминание Павла о рае (2 Кор. 12:4), по-видимому, относится к промежуточному состоянию ожидания. В таком случае это один из источников уверенности Павла в том, что Христос пребывает с умершими праведниками, хотя он и не стремится к смерти — состоянию, противному природе (2 Кор. 5:1-10). И все же вполне возможно, что умершие во Христе яснее увидят рай в конце истории, нежели прикованные к земле верующие. Так, Павел говорит фессалоникийцам, что это всего лишь небольшой вопрос очередности для тех, кто умер в Господе, и тех, кто будет еще жив ко второму пришествию (1 Фес. 4:13-18). Присутствием Христа озарено как промежуточное состояние ожидания, так и окончательное Царство.

Люк Л. Кифер-мл.

См. также: ЛОНО АВРААМОВО; ОЖИДАНИЕ ВОСКРЕСЕНИЯ.

Литература: V. R. Gordon, *ISBE*, 3:660-61; J. Jeremias, *TDNT*, 5:765-73.

РАСПЯТИЕ см. КРЕСТ

РЕВНОСТЬ

(JEALOUSY)

Слово *ревность* употребляется в Писании как в положительном, так и в отрицательном смысле. Когда о ревности говорится как об атрибуте Бога, смысл, разумеется, положительный. Возможно, самые удивительные примеры антропоморфизма в изображении Бога обнаруживаются в тех местах, где говорится о Его ревности. Эта терминология берет исток во взаимоотношениях мужа и жены и нередко связана с неверностью Израиля по отношению к Богу.

Еврейское слово *qānā* и однокоренные с ним являются наиболее часто употребляемыми в Ветхом Завете словами для обозначения ревности. Из Исх. 34:14 мы узнаем про Бога, что «имя Его — “ревнитель”»; Он — Бог ревнитель». Во Вт. 4:24 Бог назван «огнь поядающий, Бог ревнитель», наводя на мысль, что Он будет судить вследствие Своей ревности. В Нав. 24:19 Иисус Навин призывает народ служить Господу, но напоминает, что служение Ему будет трудным, так как «Он Бог святой, Бог ревнитель». В Зах. 1:14 Господь в ответ на вопрос, почему Он допустил угнетение Иерусалима чужеземцами, говорит «возревновал Я об Иерусалиме и о Сионе ревностью великою». В стихе Зах. 1:15 Он объясняет дальше, что хотя и намеревался наказать

Израиль за его грехи, народы «усилили зло». По причине Своей ревности Бог возродит Иерусалим для праведников и возведет в нем Свой храм (Зах. 1:16). Тот же мотив встречается в контексте последних дней в Иоиль 2:18: «Возревнует Господь о земле Своей и пощадит народ Свой». Это еврейское существительное употребляется также при описании ревности мужа по отношению к жене (Чис. 5:14-30) и яростного Божьего гнева на грех (3 Цар. 14:22; Пс. 77:58). В отрицательном смысле оно употребляется в Пр. 6:34, где муж приходит в ярость из-за своей ревности. В Песн. 8:6 про ревность говорится, что она «люта, как пресподня». В Иез. 8:3 описан установленный у входа в храм идол, «возбуждающий ревнование». Этот кумир, в сочетании с прочими идолами, побуждает Бога лишить храм Своей славы.

Греческое слово *zēlos* и его глагольная форма *zēloō* встречаются в Новом Завете только пять раз. В Рим. 10:19 про Израиля говорится, что в нем будет возбуждена ревность к языческим народам, которые получают Божье благословение. То же самое словупотребление отмечается в Рим. 11:11, где «от их падения спасение язычникам». В 2 Кор. 11:2 Павел выражает свою глубокую озабоченность делами коринфян в словах «я ревную о вас ревностью Божиею».

О коринфских христианах говорится, что они, поклоняясь идолам, возбуждают в Боге ревность (1 Кор. 10:22 {синод. «решимся раздражать»}). Далее следует вопрос «разве мы сильнее Его?», что подразумевает «допустимо ли для нас отрицать Его власть?» Итак, возбуждать ревность Бога — очень опасное для нас поведение. С другой стороны, ревность Бога основана на Его любви к нам и заботе о нас.

Алан Н. Уинклер

См. также: ЗАВИСТЬ.

РЕЛИГИЯ (RELIGION)

Из-за широкого диапазона своих значений слово *религия* (от лат. *religio*) не поддается попыткам простого определения. Однако чаще всего оно связано с теми способами, посредством которых люди вступают в отношения с божеством (то есть с существом [или существами] или с силой [иногда понимаемой как «силы»], которые стоят за воспринимаемой реальностью, либо вне нее, либо растворены в ней и при этом обу-

славливают ее, но не обусловлены ею). Все такие «способы» включают в себя систему верований о божестве и его соотносительности с мирозданием. В большинстве случаев присутствуют также императив почитания божества и образцы поведения (обряды и этический кодекс). В расширительном смысле слово *религия* нередко используется для обозначения такой системы верований с соответствующей ей практикой, которая выполняет в жизни людей функции, аналогичные религии в узком смысле слова (например, это буддизм, конфуцианство и даже гуманизм). Таким образом, данное слово представляет собой абстрактный термин, применимый в самых разнообразных контекстах.

Ни в еврейском, ни в арамейском языке Ветхого Завета нет слова с соответствующим семантическим профилем. Поэтому в английских переводах этой части Писания слова *религия* и *религиозный*, как правило, не употребляются. Эти слова иногда используют английские переводчики Нового Завета, встречаясь с различными формами трех греческих терминов: *deisidaimonia*, *thrēskeia* и *eusebeia*. Но и три эти слова, вместе взятые, не способны полностью выразить суть более абстрактного понятия *религия*.

Как в Ветхом, так и в Новом Завете речь постоянно заходит о «религиозных» вопросах. Каждое слово Писания тем или иным образом указывает на взаимоотношения Творца с творением. Каждая строчка тяготеет к этому тематическому центру притяжения: как Творец относится к Своему творению, особенно к людям, и как человек относится или должен относиться к своему Творцу. По сути дела, каждая строка Писания стремится наставить читателя в том, как ему правильно относиться к своему Творцу. В этом смысле «религия» является постоянной темой Писания.

Разумеется, в Библии говорится о том, что все сотворенные сущности славят Бога: они исполняют Его распоряжения (ангелы в Пс. 102:20; Евр. 1:14; ветры в Пс. 103:3; 148:8), радостно возносят к Нему песнь ликования и хвалы (Иов 38:7; Пс. 88:13; 95:11-13; 97:7-9; Ис. 44:23; 49:13; 55:12; см. в особенности Пс. 102:22; 144:10; 148). Однако внимание в библейском тексте сосредоточено на том, чтобы наставить человека в правильной вере в Бога, в правильном отношении к Богу, в правильном пове-

дении перед лицом Бога. С библейской точки зрения, религия связана с отношением человека к своему Творцу.

Место религии в человеческой жизни обусловлено двумя фундаментальными фактами: 1) люди созданы по образу Божию (Быт. 1:26-27; Пс. 8:6; Иак. 3:9; 1 Кор. 11:7; Кол. 3:10) и поэтому способны воспринимать обращение к ним Бога и способны на отклик, свойственный личности (это вера, отношение и поведение, которое выбирается сознательно); 2) Творец раскрыл Себя человечеству и продолжает обращаться к нему. Весь видимый мир провозглашает, что его Творец был и остается его владыкой. В нем отражаются Божья сила, мудрость, праведность, слава и благодать (Пс. 18:2-5; 28:3-9; 96:6; Ис. 40:12-14, 21-22, 26, 28; Деян. 14:17; 17:24-29; Рим. 1:19-20). То, что является центральной темой 103-го псалма, во многих других местах подразумевается и предполагается: непоколебимость мироустройства, поддержание жизни в ее изобилии — это видимое облачение славы невидимого Творца (см. в особенности Пс. 103:1-2). Так что само творение представляет собой теофанию, которая происходит не только в особых «святых» местах. Все видимое творение является главным, изначальным храмом Бога, нерукотворным святилищем, где повсюду видны Его «сила и слава» (Пс. 28:3-9; 62:3).

Однако результаты действий Творца по отношению к Своему творению различимы не только в том, что обычно зовется «природой». Бог точно так же проявляет Себя в сфере дел человеческих. Так, Он, например, знает и внешнюю сторону человеческой жизни, и тайны каждого сердца. И Он обращается с людьми соответственно. Он даже стоит у истока дел человеческих, как на то указывали древнему Израилю учителя Божьей мудрости: «сердце человека обдумывает свой путь, но Господь управляет шествием его» (Пр. 16:9); «Сердце царя в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его» (Пр. 21:1); «Много замыслов в сердце человека, но состоится только определенное Господом» (Пр. 19:21; ср. Ис. 10:6-7).

Сфера такого божественного вмешательства простирается от жизни отдельных людей до возникновения и падения царств. Бог указывает народам их место и отводит им пределы (Вт. 32:8; Ам. 9:7). Он умножает народы и истребляет их (Иов 12:23). Он

собирает войско из многих народов в качестве «орудий гнева Его» против надменной империи (Ис. 13:4-5; Иер. 50 — 51; Иез. 30:25). Во исполнение Своего замысла об истории Бог говорит об Ассуре «жезл гнева Моего! и бич в руке его — Мое негодование» (Ис. 10:5), Навуходоносора называет «раб Мой» (Иер. 25:9), а Кира — «пастырь Мой», который «исполнит всю волю Мою» (Ис. 44:28).

В древности люди верили, что боги вмешиваются в человеческие дела, определяют исход битв и судьбу царств. Поэтому при возвышении и падении царств и империй люди в мире древнего Израиля считали, что имеют дело с вмешательством богов. В таких обстоятельствах верховное владычество Яхве над судьбами народов, царей и отдельных людей (особенно их гибель) посрамляет человеческое высокомерие (Быт. 11:1-9; Пс. 9:21; Ис. 31:3; Иез. 28:2), выявляет бессилие богов, сотворенных людьми для того, чтобы заполнить пустоту, которая возникает из-за «забвения» ими Творца (Пс. 95:5; 114:4-7; 134:15-18; Ис. 44:9-20; 46:1-7) и свидетельствует о господстве одного только Яхве (Исх. 9:16; 14:17-18; Пс. 105:8; Иез. 25:11, 17; 26:6; 28:22-24; 29:6, 9, 21; 30:8, 19, 25-26; 32:15; 35:15). Павел указывает на это самораскрытие Бога в истории, когда говорит греческим мудрецам: «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутив ли Его и не найдут ли, хотя Он и не далеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17:26-28).

Итак, согласно Библии, Бог обращается к человечеству в каждом элементе, в каждом процессе и в каждом событии так называемого мира природы, и в каждом из тех событий, великих или незначительных, которые составляют человеческую историю. Люди живут, движутся и существуют в сфере Божьего творения. И благодаря всепроникающему присутствию Бога в творении, которое Он поддерживает и которым управляет, люди всегда и всюду сталкиваются с проявлениями Его силы и славы. К чему бы ни обратились люди и какими бы средствами ни познавали творение, Творец призывает их к познанию Себя и к отклику. С этой точки зрения, *всей* человеческой

жизни присуща внутренняя «религиозность».

И еще в двух аспектах «религия» (то, каким образом человек относится к божеству) охватывает всю человеческую жизнь. Во-первых, человек создан по образу Божию, чтобы быть Его управителем над творением, — в виде служения, а не привилегии (Быт. 1:26-27; 2:15; Пс. 8:7-9). *Каким бы образом* человек ни вел себя по отношению к творению, он действует как верный или неверный управитель этого Божиего произведения. Во-вторых, люди живут и преуспевают в любых делах своих только благодаря дару Божию и Его благословению (Быт. 1:28-29; 9:1-3; Вт. 7:13; Пс. 33:9-11; 126; Ос. 2:8-9). Итак, люди *во всем* связаны с Богом.

Однако грех привел к отчуждению человека от Творца. Человеческое стремление к независимости — это следствие человеческой свободы нравственного выбора (Быт. 3:5-6), а человеческая самостоятельность есть следствие права человека на то, чтобы «владычествовать» и «обладать» всеми земными тварями. Как сказал о «беззаконных» Иов «они говорят Богу: „отойди от нас; не хотим мы знать путей Твоих! Что Вседержитель, чтобы нам служить Ему? и что пользы прибегать к Нему?“» (Иов 21:14-15). Они полагаются на свое собственное разумение (Пр. 3:5) и в собственных глазах выглядят мудрецами (Пр. 3:7; 26:5; 12; Ис. 5:21). В самом подлинном смысле слова, подобно вавилонянам, о которых писал Аввакум (Авв. 1:11), они становятся народом, у которого сила его — бог его.

И все-таки это отчуждение от Творца составляет пустоту в самом центре — и, очевидно, в мире существуют силы, неподвластные человеку, которые угрожают человеческому существованию и делают человеческую самостоятельность весьма относительной. Поэтому люди выдумывают для себя множество богов, в мифотворчестве выражают свои верования о них и придумывают способы поклонения им и обращения к ним. Религия распадается на множество культов. Однако все они представляют собой отклик на неустрашимые проявления славы Творца в творении и на неизбежный опыт человеческого существования, определяемого силой или силами, находящимися вне человека (Рим. 1:21-23).

Этот зияющий разрыв человека с Богом и его тяжкие последствия служат причиной

второго свершения Бога, которое соперничает с первым в своем раскрытии Божьей славы. Творец, не желающий сохранять отчуждение и отдать Свою славу иным богам (Ис. 42:8; 48:11), осуществляет примирение. Именно на этой миссии Бога в Его мире сосредоточена Библия. Она свидетельствует о могущественных искупительных деяниях Бога в истории Израиля и о кульминации этих деяний в земном служении и небесном воцарении Иисуса Христа. Посредством этого вторжения в отчужденный мир с его многочисленными богами (4 Цар. 17:29-33; Иер. 2:28; 1 Кор. 8:5) Творец призывает все народы мира отвратиться от фальшивых богов, выдуманных ими, и вернуться к Нему. Только тогда, когда люди правильно относятся к Нему, истинному Богу (Иер. 10:10; ср. 1 Ин. 5:20), их религия может быть «истинной».

Итак, из чего же состоит религия, которую Бог приемлет в качестве чистой и безупречной?

Во-первых, такая религия признает свидетельства Духа Божиего, содержащиеся в писаниях Ветхого и Нового Завета и сочетающиеся со спасительными деяниями Бога в истории Израиля и их кульминацией в Иисусе Христе.

Во-вторых, она исполнена благоговейного трепета перед величием Того, Кто раскрыл Себя в творении, в истории и в искуплении. Она склоняется перед Святым, смиренно раскаиваясь в том отчуждении, которое отвращало человека к иным богам и портило его «сердце», источник всякой веры, отношений и поступков. Она с верою принимает Божью благодать, предложенную в Иисусе Христе. И с благодарностью она целиком посвящает себя служению Творцу и Искупителю.

В-третьих, в сферу религии попадают определенные действия или жизненные проявления: поклонение, молитва, вознесение хвалы и проповедь — рассказ о том, что совершил единый истинный Бог (Ис. 43:10, 12; 44:8; Мф. 28:18-20; Деян. 1:8). Но Израилю Бог дал указания, выводящие его за пределы культового поклонения. *Вся жизнь* Израиля должна была прийти в соответствие с волей Божьей, забота Которого обо всем Его творении этим не умалялась. А поскольку никаким перечнем того, что делать и чего не делать, не может быть адекватен сам по себе, потребовалось добавить всеобъемлющую заповедь: «Слушай, Изра-

иль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею [всеми силами]... [и] возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12:29-31 и параллельные; ср. Лев. 19:18, 34; Вт. 6:4-5; Ин. 13:34; Иак. 2:8; Рим. 13:9; Гал. 5:14).

С библейской точки зрения, любое человеческое дело не в меньшей степени «религиозно» (связано с тем, как люди относятся к Богу), нежели поклонение, молитва и вознесение хвалы. По этой причине апостол Павел наставляет церковь в Коринфе: «итак, едите ли, пьете ли, или (иное) что делаете, все делайте в славу Божию» (1 Кор. 10:31). И по этой же причине Иаков пишет: «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцем есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира» (Иак. 1:27).

Джон Г. Стек

См. также: БОГ; PROVIDЕНИЕ БОЖИЕ; ПОКЛОНЕНИЕ.

Литература: R. A. Clouse, *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*; R. Otto, *The Idea of the Holy*; J. Wach, *The Comparative Study of Religion*.

РЕЧЬ см. СЛОВО

РИМ

(ROME)

Церковь в Риме, которой Павел адресовал свое послание из Коринфа, не была основана Павлом. Тогда он еще не побывал в Риме, однако надеялся вскоре посетить этот город и с помощью местной церкви отправиться благовествовать в Испанию (Рим. 15:22-24).

Вероятно, церковь в Риме была основана первыми из обращенных, теми «пришедшими из Рима», которые крестились в день Пятидесятницы (Деян. 2:10). По-видимому, ко времени послания Павла в ее состав входили как евреи (Рим. 7:1, 4), так и бывшие язычники (Рим. 11:13). Послание к римлянам посвящено разногласиям между этими двумя группами.

Рим в античности был типичной столицей метрополии, городом со множеством улиц, арок, акведуков и теснящих друг друга зданий, среди которых заморскими дикинами виднелись вывезенные из Египта обелиски. Его население в первом столетии составляло, по разным оценкам, от шестисот тысяч до миллиона человек. Рим располагался на семи холмах вдоль восточ-

ного берега реки Тибр, в 35 км от ее устья. Сердцем города была территория между Палатинским и Эсквилинским холмами, где располагались Римский форум и имперские форумы. К этой области с юга прилегал Колизей, а на западе, между Палатинским и Авентинским холмами, находился Большой цирк («Циркус Максимус»). Немало древних христиан расстались с жизнью на их аренах. Многочисленные внушительные здания, такие как храмы и общественные бани, окружали эту центральную зону. В их число входил и сохранившийся во всей своей красоте Пантеон.

К концу периода республики, к I в до Р. Х., многие древние здания были реставрированы или отстроены заново, а вдоль Аппиевой дороги, главного пути из Рима к Брундизию на южной оконечности полуострова, тянулись гробницы. Павел проследовал по части этой дороги от Капуа до Рима, пройдя через Три Гостиницы и Аппиеву площадь (Деян. 28:15). В конце этого периода Юлий Цезарь перестроил Римский форум. Предполагается, что Павел мог услышать свой смертный приговор в базилике Юлия на западном краю этого форума.

В период империи город значительно разросся, начиная со строительства при Августе, в чье правление родился Христос. На восточном берегу Тибра был возведен Мавзолей Августа на Марсовом поле, а также Пантеон, храм, посвященный всем богам и выстроенный архитектором Августа Агриппой в 27 — 25 г. до Р. Х.

После пожара Рима в 64 году по Р. Х., причину которого римский историк первого столетия Тацит видел в поджоге, устроенном Нероном, этот развращенный император отстроил значительную часть города, в том числе здание своей императорской резиденции площадью в двести акров, «Золотой дворец», в котором умещалась позолоченная бронзовая статуя высотой около 35 м, изображавшая его самого в виде бога Солнца.

Веспасиан в 72 г. по Р. Х. начал строительство Колизея, которое завершил ставший к тому времени императором его сын Тит в 80 г. Колизей до сих пор высится как один из символов Рима. Прекрасно сохранившаяся арка Тита, ведущая на Форум с юга, была возведена Домицианом и сенатом в честь Тита в 81 г., сразу после его смерти. Облицованная пентелийским мрамором, она состоит из одного арочного свода с изо-

бражениями на внутренней стороне. Среди прочего на ней изображены предметы, награбленные и увезенные из Иерусалимского храма: менора, столы предложения, священные трубы и скрижали, укрепленные на шестах.

Павел провел в Риме два года под домашним арестом (Деян. 28:16-30), а спустя несколько лет снова оказался там в узах, ожидая казни (2 Тим. 4:6-8). Возможно, Павел содержался в Мамертинской тюрьме, расположенной у подножия Капитолийского холма. С шестнадцатого века она называется *San Pietro in Carcere*, что отражает предание, согласно которому Петр тоже был здесь в узах.

Четыре церкви в Риме, возможно, имеют прямую связь с Новым Заветом. Собор святого Петра в Ватикане, на западном берегу Тибра, выстроен на том месте, которое традиция, датируемая вторым столетием, указывает в качестве могилы Симона Петра. Раскопки не привели к окончательному решению в споре об останках Петра.

Собор святого Климента находится в районе Целианского холма, на восток от Колизея, и построен на месте дома первого столетия, принадлежавшего, как думают, Клименту Римскому, который, возможно, является автором послания (1 Климента), отправленного около 90 г. по Р. Х. из Римской церкви в Коринфскую.

Это может быть тот самый человек, о котором говорит Павел в своем послании из Рима в Филиппы (Флп. 4:3). Иринеи в конце второго столетия пишет, что Петр и Павел основали церковь в Риме, и их преемниками были Линий, Анаклет и Климент. Иероним, по-видимому, знал эту церковь.

Собор святой Пуденцианы, расположенный на *Via Urbana* («Городской дороге»), между Виминальским и Эсквилинским холмами, может быть связан с домом Пуды, о котором Павел упоминает в своем последнем написанном в Риме послании (2 Тим. 4:21). Это был римский христианин, передавший приветствие Тимофею в послании Павла. Согласно преданию, он мог быть сенатором, в чьем доме собирались христиане, а в названии церкви увековечено имя его дочери.

Самым большим собором в Риме после Собора святого Петра является Собор святого Павла «за городской стеной», расположенный примерно в миле от Ворот святого Павла по *Via Ostiense* («Дорога в Остию»).

Здесь не проводилось серьезных раскопок, но считается, что здесь находилась церковь, построенная Константином вместо часовни, отмечающей место, где Луцина, римская матрона, похоронила Павла на своем винограднике.

Джон Мак-Рей

Литература: М. Cary, *A History of Rome Down to the Reign of Constantine*; S. A. Cook, et al., eds., *The Cambridge Ancient History*, Vol. 10, *The Augustan Empire 44 B.C.-A.D.70*; J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament: The Mediterranean World of the Early Christian Apostles*; J. McRay, *Archaeology and the New Testament*.

РИМЛЯНАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ

(ROMANS, THEOLOGY OF)

Хотя изучать богословие Павла в Послании к римлянам можно без учета обстоятельств его создания, целесообразней рассмотреть возможные причины, побудившие Павла написать его, и цели, которые он преследовал, затрагивая эти особые богословские темы. В общих чертах, церковь в Риме, которая первоначально имела сильное руководство в лице еврейских христиан (ее основателями могли быть еврейские паломники в Иерусалим на праздник Пятидесятницы (Деян. 2:10), вернувшиеся домой в Рим с благой вестью), осталась под руководством неевреев вследствие изгнания евреев из Рима по эдикту императора Клавдия в 40-х г. по Р. Х. После его смерти еврейские христиане вернулись, и сложилось так, что между двумя группировками в церкви установились напряженные отношения — нееврейское большинство с церковными руководителями во главе претендовало на верховенство, а вернувшиеся евреи настаивали на своих преимущественных правах в качестве первооснователей и стоящих выше по происхождению. Павла, миссионера, беспокоили возникающие раздоры, так как они ослабили некогда сильную Римскую церковь в ее внешней миссии, отвлекая все ее силы на внутренние неурядицы. Главным вектором богословия Павла в Послании было, следовательно, стремление вернуть римлян к их прежнему вдохновенному благочестиванию и миссионерской деятельности, умерив их гордость и побудив их к новым проявлениям преданности Христу и Его суверенному замыслу о спасении. Глава Рим. 15 является ключевой для понимания сути миссионерского богословия Павла в данном послании.

Как это типично для всех его богословских трудов, Павел в Послании к римлянам прибегает к методу кроткого убеждения, а

не жестких директивных указаний (даже в Послании к галатам, выразив праведное негодование во введении, он затем использует все приемы ораторского искусства, чтобы убедить бывших язычников с помощью своей логики). Когда Господь помазал апостолов, пророков, евангелистов, пастырей и учителей для основания церквей и попечения о них, Он сделал это «к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф. 4:11-12). Каждая церковь и ее члены должны поэтому разумно и с ответственностью относиться к обоснованным богословским наставлениям, «усваивая» доктрину Павла как конгрегация в целом и как отдельные личности. Поскольку богословская тематика Павла обычно связана с проблемами, постоянно возникавшими в церквях тогда и возникающими и поныне, его послания, изначально привязанные к конкретным обстоятельствам, провиденциальным образом приобрели характер общепастырских посланий, актуальных во все века. Хотя рафинированные комментарии на Послание к римлянам могут опускать вопрос об истории его появления (примером служит комментарий Кранфильда). Автор обращается к историческим деталям только в конце своего труда), тонкие нюансы богословия Павла можно уловить, лишь помня о происхождении послания. Богословским средоточием этого послания выступает тема благовествования. Миссионерские мотивы проявляются в изложении богословской доктрины Павла, когда он старается убедить своих римских читателей отказаться от недоброго, от источающих их силы внутрисемейных распрей, ради доброго — ради обращенных на внешнее окружение дел благовествования.

Введение: богословие Раба (Рим. 1:1-18). Богословие Павла в своей основе сосредоточено на благой сущности триединого Бога как превознесенного Раба, от Которого происходит всякое истинное самопожертвование в человеке. Павел, назвав себя рабом Христа в стихе Рим. 1:1, сразу же переходит к чествованию Христа как архетипического источника всякого самоотверженного служения, Христа, открывшегося Сыном Божиим благодаря Своему воскресению из мертвых (Рим. 1:4). Немедленно возникающий мотив богословия Троицы сосредоточен на воскресении Христа как кульминации благодати Бога «в силе», о

которой говорится в стихе Рим. 1:5, и которая предопределяет тему всего послания.

Поручение нести Благоую Весть всем народам имеет социальную природу, что подчеркивается указанием Павла на его взаимосвязь, как апостола, с римлянами, на его желание, придя к ним, взаимно утешиться с ними общою верою и иметь плод в Риме, как было в других землях (Рим. 1:8-15). Эта социальность богословия Павла отражает социальность триединого Бога и социальную миссию Бога по искуплению творения. Эта вводная тема социальности и миссионерства резюмирована Павлом в его кратком изложении богословия миссии (Рим. 1:16-18): с позитивной точки зрения, благовествование есть сила для спасения всякого верующего, как иудея, так и эллина; но оно имеет и негативный срез, уподобляясь мечу из Евр. 4:12, — тем, кто подавляет истину неправдою, благовестие открывается в виде гнева Божьего на их беззаконие. Соответственно, в богословии Послания к римлянам следует усматривать оба варианта практического проявления святости Бога: Он есть Бог благодати для тех, кто принимает дар Сына в вере, и святой Бог гнева для грешников, отвергающих дар Сына; для тех, кто присоединяется к Божьей семье — жизнь; для тех, кто ее отвергает — суд. Миссия благовествования для Павла всегда отражает богословие возвышения и падения, жизни и смерти, и эти два вектора следует рассматривать в их связи с провозглашенной, услышанной и принятой или отвергнутой Благой Вестью, в связи с тем, что суверенно предопределил Бог (стих Рим. 1:18 необходимо толковать в паре со стихом Рим. 1:17, и оба они служат пояснением к стиху Рим. 1:16).

Диагностика: Познание Бога и грехопадение человечества (Рим. 1:19 — 3:20). Павлово богословие двойственного итога благовествования составляет первую половину (ab) хиазма abBA {хиазм — фигура речи, в которой первый период повторяется с какой-либо инверсией; в данном случае это простая перестановка}, вторую половину которого (BA) священнописатель развертывает далее. Если праведность верою обозначить буквой *a*, а божественный гнев на нечестивых — буквой *b*, Павел теперь подробно говорит о Божьем гневе в части *B* (Рим. 1:19 — 3:20), после чего следует развернутое описание оправдания верою в Рим. 3:21 — 8:17 (A). Учение Павла о гневе

Божьем (Рим. 1:18) затушевывается в современном либеральном богословии и в богословии процесса, однако имеет определяющее значение для общих представлений Павла о сущности Бога, так как Бог свят и по необходимости должен наказывать беззаконных. Павел весьма серьезно относится к гневу Божьему на нечестивых и беззаконных, и это проявляется в его богословии искупления в разделе А. За то, что греховное человечество готово истину о Боге променять на ложь и поклоняется твари вместо Творца (Рим. 1:23), Бог предал его нечестию (три раза: Рим. 1:24, 26, 28), обрекающему его на Божий гнев, так как глубоко внутри себя греховные люди осознают вечную силу Его и Божество, и поэтому им нет прощения (Рим. 1:19-21, 28). Усматривать богословие природы в Рим. 1:19-20, с учетом общего контекста нет оснований, так как люди, хотя и наделены знанием, продолжают грешить и, согласно суду Божьему, достойны смерти (Рим. 1:32). В Рим. 1:18-32 Павел продолжает уравнивать человечество в его общей вине перед Богом.

То, что Бог предал людей их безумию, настолько серьезно, что Павел теперь подробно разбирает их грехопадение, в разделе вплоть до стиха Рим. 3:20. В Рим. 2:1-16 он раскрывает несостоятельность позиции моралиста, будь то еврея или нееврея, который критикует других, хотя сам точно так же виновен и точно так же подлежит божественному гневу. Павел в этом разделе не учит общему богословию дел, так как это противоречило бы его богословию оправдания одной только верою в Христа, присущему данному посланию в целом, но просто обращается к своим еврейским и нееврейским читателям, грешащим лицемерием при осуждении. Христиан необходимоставлять быть неотступными в вере и вести себя соответственно своему вероисповеданию, иначе они могут не оказаться избранными. Верующие не могут полагаться на благодать Бога, а сами вести себя подобно диаволу; поэтому Павел, как и священнописатель Послания к евреям (Евр. 6:4-12; 10:19-39), считает нужным предупредить своих читателей, что от них ожидается нечто лучшее, а не поведение, недостойное последователей Христа. Только исполнители дел Закона, безразлично, евреи они или нет, будут оправданы перед Богом; поэтому среди христиан кичливость своим превосходством неуместна. Павел постоянно обра-

щается к практическому богословскому мотиву послания, рефрену о том, что послушание начинается у каждого с себя. Павел довольно прямо обличает еврейских верующих в Рим. 2:14-16 и далее в Рим. 2:17 — 3:8 за их гордость и безуспешность как свидетелей, а затем делает примечательное высказывание о том, что быть подлинным иудеем — это вопрос внутреннего, а не внешнего обрезания (Рим. 2:28-29), устанавливая тем самым обобщенную категорию евреев и неевреев, которую еще Иисус подразумевал в Своем учении о непоказном благочестии (Мф. 6:4, 6, 18). Еврейские и нееврейские верующие входят в Церковь на равных основаниях, и эти основания — их смирение. (В главах Рим. 9 — 11 Павел специально урезонивает нееврейских верующих в связи с недооценкой ими того факта, что для этнических евреев путь к вере по-прежнему открыт). И все-таки, несмотря на особое преимущество евреев, заключающееся в том, что им было вверено слово Божье (Рим. 3:2), ныне они ничем не выделяются перед беспристрастной праведностью Бога (Рим. 3:9). Этот тезис дает Павлу повод вернуться к более широкомасштабной картине всеобщей уравнивающей вины человечества (Рим. 3:9-20). Весь этот траурный раздел о Божьем гневе на всеобщий грех, начинающийся с Рим. 1:18, заканчивается цепочкой ветхозаветных цитат, указывающих на историческую преемственность в противостоянии святой сущности Бога и человеческого греха. Негативный аспект богословской аргументации Павла на этом подходит к концу, и его обремененная собственной кичливостью и раздорами римская аудитория еврейских и нееврейских христиан ныне надлежащим образом приведена от гордости к смирению.

В этой низшей скорбной точке послания Павел высказывает главный позитивный тезис своей аргументации, и тот единственный, который может дать основу для возвращения римских христиан к их миссионерской ответственности. Они должны вновь обратиться к всеобъемлющему свершению Христа и прекратить хвалиться чем бы то ни было, кроме Него. Это приводит нас на третью из основных граней богословия Павла.

Первый фундаментальный прогноз: оправдание верою в Иисуса Христа (Рим. 3:21 — 8:17). Это первое выражение надежды (в Рим. 8:20 Павел говорит, что Бог

из-за человеческого греха покорил тварь суете, но «в надежде»), которое начинается с фразы «но ныне» в стихе Рим. 3:21. Здесь надежда выявлена в плане личных взаимоотношений верующих с Христом. Позже, в Рим. 8:18 — 11:36, надежда описывается в ее вселенском аспекте, так как каждый верующий является частью всеобщего замысла о спасении; там богословие Павла характеризуется мотивом одного и многих. В рассматриваемом нами разделе Христос — Тот Один, Кто приносит заместительную и искупительную жертву ради многих. В первом случае Павел настаивает, что правда Божья через веру в Иисуса Христа уничтожает то, чем мы могли бы хвалиться (Рим. 3:21-31). Именно на вере в Христа и в Его верную жертву основано спасение евреев и неевреев (отметим, однако, что объективная вера в Иисуса опирается на субъективную верность Иисуса). В Нем Закон находит свое совершенное исполнение через Его деятельное послушание в служении; через Его пассивное послушание на кресте гнев Божий умиротворяется, обращается в благодать. Соответственно, верующие спасаются благодаря двойственному свершению Христа: благодаря верности и совершенству Его жизни, которые как бы приписываются христианам, и благодаря Его смерти и воскресению, которые избавляют их от наказания вечного отдаления от Бога. Поэтому то, чем они могли бы хвалиться, уничтожено (Рим. 3:27), ведь и евреи, и неевреи оправдываются на основе своей веры в Христа, Который исполнил Закон для нас.

Павел далее продолжает демонстрировать преемственность между старым и новым, указывая на Авраама как главный образец человека веры и смирения (Рим. 4:1-25), и подчеркивая, что принцип веры вступил в силу еще до того, как Авраам посредством обрезания стал иудеем в номинальном смысле. Авраама, человека веры, следует, таким образом, рассматривать как отца и евреев, и неевреев, — евреев, потому что Давид олицетворяет действие принципа благодати и веры в Моисееву эпоху (Рим. 4:6-8), и неевреев, потому что Авраам до своего обрезания не был иудеем (Рим. 4:9-25). Хотя в эпоху Авраама и Моисея действовали разные типологии и хотя Христос относится к высшей типологии века сего, поскольку воплощает в Себе старое как новое, сущность Бога и спасения остаются неизменными в главном. Бог всегда остается

Богом благодати и святости, а вера — «верой действующей», побуждающей к делам, достойным ее (таким образом, снимается противоречие между значением веры у Павла и в Иак. 2:18-26, поскольку в каждом случае рассматриваются разные части одного уравнения).

Ветхозаветный пример с Авраамом дополнен в Рим. 5:1-21 сравнением двух главных фигур, первого и последнего Адама. В то время как Авраам выступает в качестве второстепенного персонажа как патриарх праведности верою для еврейских и нееврейских верующих, Адам и Христос представляют архетипических прародителей рода человеческого, когда центр тяжести перемещается на дела. В этой главе Павел излагает богословие представительного поведения, которым определяется вся история человечества. Первый Адам отверг образ Божий, по которому был создан и за который был ответственен, и своими греховными делами распространил грех и смерть на всех людей (Рим. 5:12-14). Великие же праведные свершения Христа, второго Адама, суть дела благодати и жизни (Рим. 5:17). Слова «тем более» имеют здесь качественный, а не количественный характер, указывая только на тех, кто верит, что будет царствовать вместе с Христом (второе слово, *более*, следует понимать в этом же смысле). Поскольку римские верующие выделяют признаки слабости, и поскольку спасение неотъемлемо связано с эсхатологией в процессе становления, Павел в начале главы (Рим. 5:1-11) призывает своих читателей придерживаться на практике (экзистенциально) того, что они получили в принципе (сущностно). Им необходимо в поступках проявить свою веру и наглядно продемонстрировать тот мир, который они имеют в принципе; поэтому стих Рим. 5:1 следует, возможно, переводить: «Итак, [поскольку мы оправданы] верою, [будем иметь] мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа». Такое прочтение подтверждается упоминанием надежды в стихах Рим. 5:2-5 и конструкцией нарастания в стихах Рим. 5:9-10. Богословская задача Павла — пробудить веру, которая действует и претерпевает до конца.

Призывы к экзистенциализации правильного поведения продолжают в главе Рим. 6 на более глубоком личностном уровне. Здесь такой аспект христианской жизни и спасения, как «уже да — еще нет»,

связывается с основополагающим свершением Христа через Его смерть и воскресение. Христиане не могут оставаться в грехе, чтобы умножилась благодать (Рим. 6:1), так как присоединение к смерти и воскресению Христа через крещение веры требует от верующих войти в обновление жизни (Рим. 6:2-11). Такие призывы продолжают-ся до конца главы Рим. 6 и в главе Рим. 7. «Вам уже дано спасение, так *примите* его!» Богословие спасения у Павла глубоко эсхатологично и поучительно; в жизнь верующего стучится искупление, и если он действительно принял его, он это проявит на деле, в неотступности веры.

Рим. 6:15-23 призывает римлян больше не жить как рабы греха, а стать рабами Богу; Рим. 7:1-6 — жить как те, кто освобожден от закона замужества из-за смерти прежнего мужа и может выйти замуж опять (в нашем случае за Христа). Человек больше не находится под осуждением Закона, хотя Закон свят, праведен и добр; но поскольку рудиментарные остатки греха еще живут в христианине, ему необходимо напряженное усилие воли, чтобы соучаствовать в победе, свершившейся в Господе нашем Иисусе Христе (Рим. 7:7-25). Христианин ведет битву во времена между первым и вторым пришествием Христа; поэтому внутренняя борьба в нем неизбежна, как необходимы и постоянные наставления. Павел продолжает свои призывы в Рим. 8:1-17, напоминая читателям, что вся Святая Троица — Отец, Сын и Святой Дух старается дать верующему победу над грехом. В этом разделе Павел, как представляется, сочетает различные типы условных союзов «если», и первые три из них (Рим. 8:9, 10, 11) относятся к первому типу, свидетельствующему об отсутствии сомнений, а последние два (Рим. 8:13, 17) — к третьему типу и выражают возможность, вероятную, но не достоверную. Здесь Павел тонко излагает мысль, однако это весьма сходно с характером указаний Иисуса о том, что Его слова надлежит не только слушать, но и исполнять и приносить плод (Мф. 7:15-20), а также предупреждения в Послании к евреям касательно того, что вера должна быть верою, действующей через миссию верных (Евр. 10:19-39). Римляне должны, наконец, дать доказательства своего евангелического усердия.

Дальнейшие обоснования необходимости возвращения римлян к этим обязанностям

излагаются Павлом в следующем большом богословском разделе послания, где раскрывается вселенская панорама того, что Бог совершил во Христе.

Второй прогноз: вселенский замысел искупления (Рим. 8:18 — 11:36). Богословская убежденность — вот в чем непреодолимая сила этого раздела, который написан так, чтобы развеять также и собственное недоумение Павла по поводу Божьего замысла о спасении. В прологе (Рим. 8:18-39) апостол признает — есть нынешнее страдание, и есть грядущая слава, и есть тот конфликт, который возникает между ними. Из них второе (слава) пересиливает первое, и стих Рим. 8:20 является композиционным стержнем: хотя Бог из-за человеческого греха покорил тварь суете, но при этом покорил ее в надежде. Поскольку стенования твари и стенования верующих подкрепляются воздыханиями Духа при Его ходатайстве за святых, существуют основания для надежды и существуют предпосылки для победы, ведь ничто в творении «не может отлучить нас от любви Божьей во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8:39).

Однако Павел признается, что у него еще остается недоумение, и он намерен разрешить его прямо на глазах у римлян, чтобы продемонстрировать, как богословские размышления о верховном владычестве и благодати Бога способны укрепить уверенность из Рим. 8:31-39 и привести к доксологии (славословию) Рим. 11:33-36. Личные затруднения Павла порождены тем, что люди его народа не смогли откликнуться на благую весть и последовать за Христом, в котором обетования их завета достигли своей кульминации (Рим. 9:1-5; снова в Рим. 10:1-4; 11:1). В первом богословском ответе Павла на проблему Рим. 9:1-5 снова указывается, что не все те, кто происходит от Израиля, принадлежат к Израилю (Рим. 9:6-13), что ранее было высказано в Рим. 2:28-29. В своем втором ответе Павел ссылается на суверенность Бога, свободу Бога повелевать то, что Он хочет, избирать тех, кого Он хочет, и провозглашает благодать всего, что Бог делает, поскольку выше Него никого нет (Рим. 9:14-33). Будь то Иаков против Исава, Моисей против фараона или же, как теперь, язычники против соотечественников Павла, суверенная благодать Бога предопределяет, что «только остаток спасется» (Рим. 9:27).

Однако в формуле избрания есть дополнительный компонент, поскольку Бог избирает не по прихоти, а с учетом обоснованных вторичных факторов, и в каждом случае не удостоенные избрания проявляли недостаток веры: Исаав, фараон, и ныне — Израиль, стремящийся не к оправданию верою, но к оправданию, словно бы возможному, благодаря делам Закона (Рим. 9:30-33). Это обращение к мотиву человеческого выбора приводит нас к главе Рим. 10, где Павел жестко акцентирует тему личной ответственности. Павел и ранняя Церковь верны в своей проповеди, но, как это в Ветхом Завете уже испытали Моисей и Исаия, Израиль отвергает благовест. Таков второй ответ Павла на собственное прискорбное недоумение.

Третий ответ, изложенный в главе Рим. 11, возвращает нас к надежде, которая преодолевает суету (ср. Рим. 8:20). Бог не до конца отверг Израиля; сам Павел выступает свидетельством обратного, подобно тем семи тысячам человек в Ветхом Завете, которые не преклонили колени перед Ваалом, чем и подтверждается благодать Бога; и даже «в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим. 11:5). Если нынешнее падение израильтян означает благодать для язычников, «то тем более [богатой будет] полнота их» (Рим. 11:12). Далее следует предостережение неевреям (Рим. 11:13-32), еще раз подтверждающее, что Павел адресуется к гордым римским фракционистам, увещевая их признать свое место в свете суверенности и свободы Бога. Павел не уточняет, как много сынов Израилевых вернется, и когда это будет, однако ясно, что они вернуться в качестве необходимого дополнения (Рим. 11:25-26). Точный смысл слова *весь* в Рим. 11:26 находится под вопросом. Как слова *всем* и *всех* в Рим. 5:18-21; 11:32 не подразумевают каждого члена какой-либо группы, так и здесь выражение «весь Израиль» с учетом контекста скорее всего означает, что остаток (не уточненный) Израиля будет спасен, и это указывает, в укор высокомерию нееврейских христиан, что в суверенном замысле Божьем по-прежнему найдется место для соотечественников Павла. Благовестие — для всех верующих, как евреев, так и неевреев (Рим. 1:16). Павла настолько воодушевляет его собственная богословская аргументация, что он переходит к доксологии, в которой возносит хвалу непостижи-

мому и суверенному Богу благодати, «ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36).

Далее, окончив в послании раздел формального богословия, Павел как бы перемещает свое богословие наставлениями своим разделяющимся римским читателям, чтобы вернуть их к правильному образу мыслей и действий. До сих пор Павел имел дело с принципиальной основой богословия в делах Христа, хотя и не без ее практических следствий. Теперь же он переходит к подробным наставлениям о делах верующих.

Средства практического богословия: рабы, верные своей миссии (Рим. 12:1 — 15:13). Предыдущие одиннадцать глав были обращены к вертикальному аспекту — смирению перед всеобъемлющими свершениями Христа, а заключительные призывы Павла связаны с верой, действующей в горизонтальном измерении — как внутри тела Церкви, так и в ее внешней миссии. Практическое богословие начинается с того, что верующие воплощают в своей жизни служение и смиренное самопожертвование (Рим. 12:1-2), в созидательных и полных любви взаимоотношениях одного со многими, стремясь угодить не себе, а ближнему, как и Христос не Себе угождал (Рим. 12:3-21; 14:1-23; 15:1-13). В то же самое время Павел призывает римских верующих уживаться со светскими властями, установленными от Бога по общей Его благодати, облачившись в оружие света среди мира тьмы (Рим. 13:1-14).

Богословие миссии Павла: он пишет со смелостью (Рим. 15:14 — 16:24). И наконец, Павел раскрывает подспудную цель, которую преследует его тщательно подобранная и убедительная аргументация: заручиться поддержкой своих римских читателей в миссиях благовествования непросвященным язычникам в Испании и доставке плода усердия бедствующим еврейским христианам в Иерусалиме (Рим. 15:14-33). Позаботиться о том, чтобы каждому была открыта сила благовестия — это самое сердце богословия Павла (Рим. 1:16). В качестве примера тех людей, которых он считает пригодными для исполнения этой почетной задачи, Павел перечисляет 29 человек, различающихся по национальности, общественному положению и полу, людей безупречных и хорошо известных римлянам (Рим. 16:1-16). И напротив, его читателям следует остерегаться тех, кто производит разделения и соблазны, быть мудрыми

и разборчивыми (Рим. 16:17-20), так как в конечном итоге имеет значение только то, что богословие покоряет все народы вере во славу Божию (Рим. 14:24-26 {в английских переводах Библии эти три стиха помещены в конце Послания к римлянам}; вводный мотив из Рим. 1:5).

Ройс Гордон Груэнлер

Литература: К. Barth, *The Epistle to the Romans*; F. F. Bruce, *The Letter of Paul to the Romans*; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*; F. Godet, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*; H. Hendricksen, *Romans* (2 vols.); E. Käsemann, *Commentary on Romans*; H. C. G. Monle, *The Epistle to the Romans*; L. Morris, *The Epistle to the Romans*; J. Stott, *Romans*.

РОВ, ЯМА, МОГИЛА, БЕЗДНА

(PIT)

Ветхий Завет. «Яма» означает большую выемку в земле. Ямы использовались для поимки диких зверей (Иез. 19:1-8) или для сбора питьевой воды («колодези», Вт. 6:11 {синод. «колодези»}). Иногда их использовали в качестве места заточения или темниц (Быт. 37:24; Исх. 12:29; Иер. 38:6).

Однако слово *яма* зачастую употребляется в фигуральном смысле. Например, враги псалмопевца, стремясь погубить его, «выкопали» яму «для души» его (Пс. 34:7). Это распространенная метафора для шеола («ад» в Пс. 15:10) и смерти (Пс. 29:10 {«могила»}). Поскольку Бог раскрыл обетование воскресения и славы небесной лишь на более поздней стадии ветхозаветного периода, многие высказывания полностью негативны. Все умирают, и никто не может избежать могилы (Пс. 48:10). Это место гибели (Ис. 38:17), обьятая мраком бездна, где мертвые пребывают без сил, оторванные от живых и забытые Богом (Пс. 87:5-9). Здесь нет ни благодарения, ни хвалы, ни надежды (Пс. 37:1-9).

Новый Завет. В Новом Завете слово *яма* употребляется в буквальном смысле, как обозначение места, куда могут упасть животное (Мф. 12:11; Лк. 14:5) или слепой (Мф. 15:14; Лк. 6:39) (последнее слово — в переносном смысле, подразумевающим духовно слепых фарисеев). Кроме того, это метафора, обозначающая подземную темницу: мрачное узилище для падших ангелов (2 Пет. 2:4) или бездну, в которой сатана заключен на всем протяжении тысячелетнего царства (Отк. 20:1-3).

Уильям Б. Нельсон-мл.

См. также: СМЕРТЬ; ГЕЕННА.

РОД см. ПРИРОДА

РОДСТВЕННИК-ИСКУПИТЕЛЬ

(KINSMAN-REDEEMER)

Родственник мужского пола, который, согласно разнообразным законам, изложенным в Пятикнижии, имел привилегию или обязанность действовать от лица своего родственника, столкнувшегося с трудностями, подвергающегося опасности, нуждающегося в защите.

Хотя термин *kinsman-redeemer* {синод. «родственник»} употребляется в NIV только семь раз (все в Книге Руфь), а «мститель за кровь» встречается двенадцать раз, еврейский глагол *ga'al*, переводом которого являются оба эти термина, используется свыше ста раз и переводится с помощью таких дополнительных терминов, как «искупитель» и «близкий родственник». Еврейский термин обозначает родственника-мужчину, который помогает или спасает (Быт. 48:16; Исх. 6:6), выкупает собственность (Лев. 27:9-25) или человека (Лев. 25:47-55), мстит убийце своего родственника как неподсудный исполнитель закона (Чис. 35:9-34) и получает возмещение причиненного его родственнику ущерба, если тот с тех пор умер (Чис. 5:8). Особый акцент, сделанный на искуплении, спасении, оправдании, осуществляемых родственником-искупителем, заключается в том, что эти действия предпринимаются иском-искупителем ради своего беспомощного близкого родственника. Наиболее доходчиво эта идея проиллюстрирована в Книге Руфь.

Бог — это Искупитель израильтян, Тот, Кто защищает и оправдывает их. Тезис о том, что Бог является родственником-искупителем Израиля, может быть обоснован с помощью таких цитат из Писания, в которых о Боге говорится как о Творце и Отце Израиля (Исх. 4:22-23; Вт. 32:6), его Избавителе (Исх. 20:2), собственнике земли (Лев. 25:23), как о Том, Кто слышит взывающую к мщению кровь невинного (Вт. 19:10; 21:6-9), как о Царе, заключившем завет со Своим народом (Исх. 6:2-8). Давид, употребляя это выражение (Пс. 18:15; 102:4), несомненно, подразумевает действия своего прадеда Вооза (Руфь 4:9-10).

В псалмах Бог зачастую искупает в смысле избавления от опасности. В контексте Иов 19:25 термин *Искупитель* означает Бога, Который, как друг и родственник Иова, благодаря вере в конце концов защитит и оправдает его. Та же самая идея оправда-

ния (на этот раз термин переведен как «Защитник») встречается в Пр. 23:11.

Хотя учение об искуплении греха исчерпывающе представлено в Новом Завете, в нем отсутствует тесная связь с ветхозаветными представлениями о родственнике-искупителе. Христа, однако, можно рассматривать в качестве примера родственника-искупителя, поскольку Он отождествил Себя с нами и искупил нас в наших бедах. В Евр. 2:11 говорится, что «и Освящающий и освящаемые, все — от Единого; поэтому Он не стыдится называть их братьями». Иисус — не только искупитель нашего греха, но и, как указано в Евр. 2:16-18; 4:14-16, наш родственник, понимающий наши трудности. Таким образом, Он может помочь нам в бедственном для нас время.

Стивен Дж. Бреймер

См. также: ИСКУПЛЕНИЕ: ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ЗАВИСИМОСТИ.

Литература: R. L. Harris, *TWOT*, 1:144-45; D. A. Leggett, *The Levirate Goel Institutions in the Old Testament*; H. Ringgren, *TDOT*, 2:350-55.

РОЖДЕНИЕ ОТ ДЕВЫ (VIRGIN BIRTH)

С исторической точки зрения, это вера христиан в то, что Иисус был чудесным образом зачат силою Святого Духа и рожден от Девы Марии, не знавшей половых отношений с мужчиной (Мф. 1:18-25; Лк. 1:34-35). Эту доктрину следует отличать от римско-католических догматов сохранения девственности Марии (Мария оставалась девой всю жизнь) и Ее непорочного зачатия (то есть Мария была безгрешной от рождения), — двух положений, плохо согласующихся с повествованием о рождении Иисуса.

Существует четыре взгляда на происхождение новозаветного рассказа о рождении от Девы: 1) это исторический факт (традиционный христианский взгляд); 2) это ошибка; христиане допустили ее по тем или иным причинам (взгляд противников, восходящий к началу второго столетия); 3) это природный феномен, воспринятый как нечто сверхъестественное (современный рационалистический взгляд); 4) это миф/легенда, религиозная идея, облеченная в историческую форму (современный мифологический взгляд). Взгляды 3 и 4 предполагают отрицание сверхъестественного. При взгляде 2 сверхъестественное допускается, однако отрицается, что Иисус был Мессией.

В данной статье рассматривается богословское значение рождения от Девы, а не вопросы, непосредственно связанные с происхождением библейского рассказа. Однако вопрос исторической достоверности отделим от данной темы, поскольку в Новом Завете историчность является спорным для богословия. Евангелие — это отнюдь не доктринальные домыслы о личности Христа, это повествования о реальных событиях Его жизни, хотя и предназначенные, несомненно, для богословских надобностей. Что касается рождения от Девы, его историческая достоверность находит достаточно подтверждений (как будет видно из нижеследующего раздела). Этот фактор является серьезным возражением против взглядов 2, 3 и 4.

Историческая реальность. Рассказы о рождении Иисуса в Евангелиях от Матфея и от Луки предполагают в качестве установленного факта то, что рождение от Девы действительно имело место. Однако по самой своей природе данное событие невоспроизводимо и поэтому не может быть подтверждено. Тем не менее многочисленные свидетельства со всей весомостью указывают на этот тезис в качестве единственно удовлетворительного объяснения того, что произошло.

Рождение от Девы уникально. В дохристианской традиции иудаизма никогда не предвосхищалось рождение Мессии от Девы. Представляется, что в иудаизме пророчество Ис. 7:14 никогда не воспринималось как мессианское или как указание на рождение от Девы и что Филон, иудейский ученый первого столетия, никогда не предполагал буквального зачатия от Бога в своем аллегорическом понимании обстоятельств рождения некоторых ветхозаветных образов (ср. «О херувимах», 40-52). Языческие параллели вряд ли более уместны. В греческой и египетской мифологии, например, похотливые языческие божества производят потомство мужского пола, вступая в плотские отношения с женщинами. В отличие от этого, в новозаветном повествовании отсутствует персонаж с ролью отца. Бог не представлен в образе родителя или сексуально желающего Марию мужчины. Рождение от Девы — это исключительным образом творческий акт Бога через Его Святого Духа. Сравнительное религиоведение не находит прототипов, хотя бы отдаленно соответствующих особому богословскому ха-

рактеру новозаветных повествований о рождении от Девы; оно не в состоянии предложить никаких источников, из которых это событие вытекало бы логическим и естественным образом.

Единство повествований о Богомладенце с основной фабулой первого и третьего Евангелий подкрепляет уверенность в том, что священнописатели считали рождение от Девы подлинным фактом. Лука, например, указывает во введении к своему Евангелию (Лк. 1:1-4), что содержание его Евангелия (и книги Деяний) представляет собой «совершенно известную» традицию, передаваемую его предшественниками. Очевидно, он не добавлял к ней много нового. Вполне вероятно, что о подлинности рождения от Девы было известно всем его читателям, и это считалось доказанным фактом в те дни, когда он писал свое введение (Лк. 1:4).

Иудаизм, с его антагонистическим отношением к христианству, выявил бы истинное положение вещей, если бы рождение Иисуса произошло иным образом. Но как показывает иудейская полемика второго столетия по поводу рождения от Девы, не существовало независимого течения в традиции, которое могло бы служить для контраргументации; это была просто реакция на получившую широкое признание традицию о рождении от Девы. Далее, представляется, что Мария и братья Иисуса должны были после Пятидесятницы оберегать историю рождения Иисуса от любых искажений — как в сторону натурализма, так и от попыток ее мифологизации.

Матфей и Лука проявляют определенную сдержанность при описании чудес в своем повествовании о рождении. Такая сдержанность была бы странной, будь эта история фальсификацией. Тогда следовало бы ожидать, что чудеса будут расписаны со всеческими преувеличениями, как это и имеет место в новозаветных апокрифах о рождении и младенчестве Иисуса (ср. «Протоевангелие от Иакова», 17-21; «Детское Евангелие Фомы»).

В повествованиях о рождении отсутствовал христианское толкование рождения от Девы. Многие из тех, кто отрицает историческую достоверность рождения от Девы, считают его «христианизированным» мифом. Однако такой взгляд не способен приемлемым образом объяснить исконно ветхозаветный характер повествований о Бо-

гомладенце. В этих повествованиях нет специфически христианских концепций и христологических разъяснений или размышлений, за исключением ссылок на ветхозаветные мессианские чаяния. Это было бы крайне странно, будь эти повествования действительно продуктом христианского мифотворчества, а не тщательно задокументированными отчетами о том, что произошло во времена рождения Иисуса, когда о Его значении для христологии еще ничего не было известно.

Сравнительная сдержанность евангельской традиции в отношении рождения от Девы подсказывает, какова была подлинная историческая ситуация: Мария и Иосиф старались сохранить все дело в тайне, во избежание возможных недоразумений и насмешек. Хотя Марк и Иоанн не приводят отчет о рождении Иисуса и почти ничего не говорят о нем в своих евангелиях (Мк. 6:3; Ин. 1:13; 6:41-42; 8:41 — это возможные ссылки на него), их молчание не является свидетельством против. Целью их евангельских повествований было, очевидно, изложение событий, засвидетельствованных другими людьми, в особенности учениками, начиная с крещения Иисуса у Иоанна Крестителя.

Черты сверхъестественного в рождении Иисуса согласуются с более панорамной новозаветной картиной связанных с Ним событий — в особенности, Его воскресения. В то время как явление Иисуса в этот мир расходится с обычными представлениями о зачатии, Его воскресение расходится с обычными представлениями об окончательности смерти. Его рождение не в большей степени может служить поводом для удивления, нежели события, связанные с Его смертью. Сходным образом, для Павла появление Адама в качестве первенца рода человеческого, непосредственно сотворенного Богом, вполне соответствует идее рождения от Девы, когда через Христа, как второго Адама, Бог дает миру новое, совершенное начало (1 Кор. 15:20-22, 45-49; Рим. 5:14-19). Знанием о рождении от Девы может объясняться необычное употребление у Павла глагола *ginesthai* («прийти») вместо привычного *gennasthai* («родиться») при указании на появление Иисуса в этом мире (Рим. 1:3-4; Гал. 4:4-5; Флп. 2:7).

И наконец, безоговорочная поддержка отцами ранней Церкви догмата о рождении от Девы (например, Игнатий Антиохий-

ский, Иустин Мученик, Ириней, Ориген) служит весомым подтверждением того, что такова была общепризнанная христианская традиция первого столетия.

Здесь следует также отметить, что предполагаемые исторические проблемы, в том числе перепись Квириния, избиение Иродом младенцев, звезда и поклонение волхвов, явление ангелов, местонахождение родительского дома Иисуса, родословия, независимость двух традиций в повествовании о Богомладенце, и понимание рассказа Матфея в качестве мидраша (то есть вымышленного повествования, основанного на ветхозаветных текстах), имеют разумные объяснения, свидетельствующие в пользу исторической достоверности этих событий.

Богословское значение рождения от Девы заключается в том, что такое рождение действительно имело место. Отказывать этому событию в его сверхъестественной сущности — означает превращать происшедшее в не более чем нравственный образец или идеал: тем самым рождение Христа очеловечивается, принижается искупительное значение Его пришествия, и предполагается неистинность Бога, не совершившего в отношении рождения Иисуса того, о чем было провозглашено. Историческая достоверность рождения от Девы, в которой так твердо уверены Матфей и Лука, побуждает нас богословски оценивать значение Иисуса самым высоким образом из всех возможных: Иисус — это воплотившийся Бог.

Вторжение сверхъестественного в естественное. Повествования о рождении имеют своим средоточием проникновение сверхъестественного в обычную человеческую жизнь. По Божьему почину должно свершиться нечто, невиданное в истории этого мира. Это новое начало, начало того, что не исчезнет: должен родиться Богомладенец, который «будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца» (Лк. 1:32-33). Как подразумевает имя «Еммануил», это начало вечного присутствия Бога в лице Его Сына.

Целью этого божественного вмешательства является благо искупления для творения: точнее говоря, как подразумевает имя Иисуса — «Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1:21). Уникальный факт при-

сутствия Бога в рождении Иисуса делает обетование спасения для Израиля и всего мира неопровержимой данностью. Рождение от Девы указывает на силу Божьей любви к людям; и разумеется, то, чем завершилась земная жизнь Иисуса, было необходимо, чтобы полностью выявить силу этой любви.

В отличие от сексуальной неразборчивости греческой мифологии, где потомки богов появляются на свет как побочный результат вождления богов к земным женщинам, рождение от Девы, как творческий акт Бога, никоим образом не принижает и не оскорбляет Его святости и Его верховного владычества над всем творением. Рождение от Девы — это самораскрытие святого Бога через Его равно праведного Сына.

Откровение Иисуса как Богочеловека. Личностное соединение Бога и человека в Иисусе таинственным образом происходит благодаря созидательному действию Духа в актах зачатия и рождения от Девы. Невозможно в точности объяснить, что произошло, и как это произошло. Кроме того, повествования о рождении мало говорят в каком-либо конкретном христианском смысле о том, Кем был Иисус, и что Он пришел совершить. Однако христологическое значение рождения от Девы выявляется в более широком новозаветном контексте.

Иисус является Сыном Божиим не по усыновлению, но по сущности: Его жизнь была чиста от греха (1 Пет. 2:22; 1 Ин. 3:5; 2 Кор. 5:21; Евр. 4:15), и Он знал о Своей богоравности Богу Отцу (Ин. 6:38; 8:42; 13:3). В рождении от Девы воплощение Иисуса перекрещивается с Его предвечной славой (ср. Рим. 1:3-4; Флп. 2:5-8). У нас нет абсолютной уверенности, что рождение от Девы было единственным средством, которое Бог мог бы употребить, чтобы совершить воплощение; но то, что Он осуществил его таким образом, в совершенстве раскрывает и утверждает божественное единство Отца и Сына.

Рождение от Девы подтверждает также подлинную человечность Иисуса. Рожденный женщиной, Он был во всем подобен человеку — искушен во всех соблазнах падшего человечества (Евр. 4:15). Вочеловечение Иисуса выявляет полную тождественность Его (и Бога) с людьми. Он пришел таким же, как они. Сущность рождения Иисуса уникальным образом определяет в

Нем Того, через Кого Бог начал новый труд спасения.

Начало нового Божьего плана искупления. Рождение от Девы открывает новую эру спасительных Божьих деяний в истории. Само по себе это еще не конец. Рождением Иисуса Бог начал новый план спасения, который предопределил судьбу человечества в конце времен. Через Того, Кто рожден от Девы, Бог сделал спасение доступным для всех: в нем увидят «свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля» (Лк. 2:32). Рождение Иисуса обретает свое значение для спасения при распятии. Посредством Его смерти и воскресения Бог дает человечеству полное и окончательное избавление от греха и смерти. Таким образом, главный богословский вектор рождения от Девы — эсхатологический, в том смысле, что оно подразумевает в качестве своей конечной цели завершение мировой истории при втором пришествии Иисуса.

С другой стороны, человечество отчаянно нуждается в помощи Бога. Безнадежно погрязшее в своем грехе, оно совершенно неспособно само спасти себя. Ему необходимо спасение извне. Именно этим и является рождение от Девы — сверхъестественным пришествием во имя и ради естественного. Это спасение по благодати, предопределенное свыше для погибающего без него человечества вниз.

Совершенное проявление Божьей благодати. В рождении от Девы раскрывается забота Бога о Своем творении, состоящая в том, что Он деятельно осуществляет замысел его возрождения. Однако этого акта Божьей любви человечество совершенно не заслуживает. В то время как род человеческий своевольно следовал по пути греха к самоуничтожению, Бог вмешался, по Своей благодати дав Избавителя в лице Иисуса. Этот незаслуженный дар благодати, начавшийся рождением от Девы, обретает свое завершение на кресте, где Бог в лице Своего Сына принял на Себя наши грехи, чтобы мы могли начать новую жизнь в Нем. Незаслуженное благоволение Бога к Марии, избранной для рождения Мессии, имеет своей параллелью более общее незаслуженное благоволение, которое Бог проявил к человечеству в искупительных деяниях Мессии. Библейская история спасения не фаталистична и не детерминирована, это свободное проявление Божьей любви к миру. В

Писании спасение всегда выступает актом Божьей благодати.

Исполнение ветхозаветных писаний. Согласно Мф. 1:22-23, рождение от Девы понимается как исполнение пророчества Ис. 7:14: «Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил». В дохристианском иудаизме данный текст Исаии не воспринимался как мессианский, и не считался пророчеством о рождении от Девы. Еврейское слово *almâ* обозначает молодую женщину или девушку. Хотя в соответствующем месте в Септуагинте (это иудейский дохристианский перевод на греческий язык еврейского Ветхого Завета) дано слово *parthenos*, которое обозначает именно «деву», смысл текста, вероятно, понимался аналогично с менее конкретным еврейским оригиналом.

Отсутствие представлений о девственном зачатии Мессии в дохристианской иудейской литературе предполагает, что это событие явилось, по-видимому, полной неожиданностью. Однако при чтении Септуагинты с учетом исторической ситуации рождения Иисуса обнаруживаются отчетливые библейские подтверждения этого события. Библиологическая связь, устанавливаемая между двумя этими текстами в Евангелии от Матфея, состоит в указании на рождение Мессии Иисуса от Девы в качестве исполнения ветхозаветных писаний. Она выявляет библиологическое значение пришествия Иисуса: это осуществление замысла Бога о спасении путем Его личного участия.

Образец христианской покорности Богу. В повествованиях о рождении описывается, что Иосиф и Мария с послушанием откликнулись на неожиданную и смутившую их Божью весть о предстоящем рождении у них ребенка без участия мужчины в зачатии. Мария смиренно принимает Божью волю: «се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38). Иосиф с готовностью соглашается с призыванием Марии, несмотря на угрозу будущего позора и пересудов соседей (Мф. 1:19-25).

В общей перспективе евангельского повествования их согласие на это Божье призвание, бесспорно, иногда дорого им обходилось: это клевета и сплетни, затнувшаяся неясность, когда и как Иисус осуществит то, что Ему предназначено, и наконец, глубокое горе Марии при виде распятого Иису-

са — вдобавок, Мария ведь испытывала трудности с (полным) пониманием того, какое значение Его смерть имеет для спасения мира, и того, что воскресение Иисуса из мертвых предопределено, испытывала вплоть до некоторого момента после Его воскресения.

Вера есть готовность принять Божье призвание, чего бы это ни потребовало, и чего бы ни стоило. Наиболее значительным библейским примером такого послушания выступает пример Рожденного от Девы — для Иисуса Его готовность подчиниться воле Божьей означала неминуемую смерть. Он знал, что должен умереть, но оставался верен тому, для чего Бог прислал Его. И как показала своей жизнью и своим примером ранняя Церковь, для нас жизнь во Христе должна означать не менее неотступную преданность Богу.

Итак, в Новом Завете вера в рождение от Девы является частью благой и спасительной вести. При этом она весьма поучительна для понимания библейской сущности спасения. Никто не достигает спасения своими делами. Это, бесспорно, дар Божий, щедро данный падшему человечеству. С рождения от Девы начинается совершенное и окончательное проявление Божьей любви во спасение: пришествие Его Сына Иисуса для того, чтобы избавить людей от их греха.

Г. Дуглас Бакултер

См. также: ИСАИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ИИСУС ХРИСТОС; ЧУДО.

Литература: K. Barth, *Church Dogmatics*, 1/2, pp. 172-202; idem, *Dogmatics in Outline*; T. Boslooper, *The Virgin Birth*; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*; idem, *The Virgin Conception and Bodily Resurrection of Jesus*; C. E. B. Cranfield, *SJT* 41 (1988): 177-89; D. Edwards, *The Virgin Birth in History and Faith*; R. T. France, *Gospel Perspective*, 2:201-307; R. H. Fuller, *JSNT* 1 (1978): 37-52; R. G. Gromacki, *The Virgin Birth: Doctrine of Deity*; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*; J. Orr, *The Virgin Birth of Christ*; O. Piper, *Int* 18 (1964): 131-48; B. B. Warfield, *The American Journal of Theology* 10 (1906): 21-30; J. S. Wright, *Faith and Thought* 95 (1966-67): 19-29.

РОЖДЕНИЕ СВЫШЕ см. НОВОЕ РОЖДЕНИЕ

РУКА, ДЕСНИЦА

(HAND, RIGHT HAND)

Слово *рука* чаще всего подразумевает владение, силу или власть, принадлежащие ее обладателю (отдельному человеку или народу). Это можно видеть в истории исхода из Египта. Рука Бога, названная «крепкою» (Исх. 3:19-20), пересиливает руку египтян (Исх. 3:8) благодаря казням, сверхъестественным по своему характеру, и чудесному разделению вод Чермного мо-

ря. Эти чудеса были осуществлены руками Моисея и Аарона, которые действовали в качестве орудий Божьего могущества, взяв в свои руки жезл Бога (Исх. 4:2; 14:16). Как символ Божьего могущества и спасения рука упоминается в связи с празднованием Пасхи, когда в руках следует держать посохи, а само историческое событие исхода названо «знаком на твоей руке» (Исх. 12:11; 13:9, 16).

Рука может символизировать собою все существо, подразумевая исполнение того, что было обещано устами (3 Цар. 8:15, 24). Поднятие руки может использоваться для благословения (множественное число в Лев. 9:22), для утверждения обета перед Богом (Быт. 14:22) или для утверждения Божьего обетования (Чис. 14:30; десница в Ис. 62:8). Помещение руки под стегно патриарха составляет часть обряда клятвы, которую дает Аврааму его раб (Быт. 24:2, 9). Рука человека, стремящегося к искуплению грехов, возлагается на голову животного, которое приносится в жертву (Лев. 1:4). В ходе особого обряда, при очищении всего человека, на большой палец его правой руки возлагается жертвенная кровь или елей (Лев. 8:23; 14:14-28). Эта символика перенесена в Новый Завет, где Иисус и апостолы исцеляют и очищают прикосновением руки (Мф. 8:3; Деян. 3:7).

Рука сопряжена и со множеством других ассоциаций. Рука Господня коснулась Елисея во время игры гуслиста и открыла ему пророчество (4 Цар. 3:15). Нееман уверен, что Елисей может вылечить его возложением руки (4 Цар. 5:11). Письмена на руке могут обозначать преданность или принадлежность (Ис. 44:5 — «напишет рукою своею»; Отк. 13:16). Скорбь может выражаться царапинами на руке (Иер. 48:37). Если «рука» любовника в Песни песней (Песн. 5:4) и является сексуальной метафорой, то она совершенно свободна от дополнительных ритуальных ассоциаций с этим фаллическим символом в Угаритской (и предположительно в ханаанской) религии. Рука Бога обычно понимается как метафора, однако в книгах пророков что-то вроде руки иногда действительно ощущается (Дан. 10:10) или видится — когда рука поднимает Иезекииля (Иез. 8:3), пишет на стене (Дан. 5:5), держит свинцовый отвес (Ам. 7:7) и испускает лучи (Авв. 3:4; ср. Отк. 1:20; 2:1, где Христос держит семь звезд).

Слово *десница* в поэтических текстах может выступать как взаимозаменяемое со словом *рука* (Суд. 5:26; Пс. 73:11). Место рядом с рукой Бога и в особенности — по правую руку, одесную, понимается также как место спасения, убежища и защиты (Пс. 15:8). Оно предпочтительно для первенца Иосифа, когда его подносят к Иакову для благословения (Быт. 48:13-18), для невесты царя (Пс. 44:10), для Избранника, сидящего одесную Бога, пока над землею вершится суд (Пс. 109:1; Иер. 22:24). Это относится к Иисусу (Мк. 14:62; 16:19). Он сидит одесную Бога, где в качестве Первосвященника заступничает за верующих (Рим. 8:34; Евр. 8:1) и владычествует над ангелами, властями и силами (1 Пет. 3:22). Апостолы подали Павлу руку общения (Гал. 2:9), в чем, возможно, просматривается древний обычай приветствия (2 Цар. 20:9). В других случаях те, чье место по правую руку, не имеют видимых преимуществ перед разместившимися по левую сторону (1 Пар. 6:39, 44; Иона 4:11). На иврите направление «на юг» обозначается тем же словом, что и «десница» (*yāmīn*).

Ричард С. Гецс

Литература: J. Bergman, W. von Soden, and P. R. Akkroyd, *TDOT*, 5:393-426; J. A. Soggin and H. J. Fabry, *TDOT*, 6:87-98; W. Grundmann, *TDNT*, 2:37-40; E. Lohse, *TDNT*, 9:424-37; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*.

РУКОВОДСТВО, УПРАВЛЕНИЕ

(LEADERSHIP)

Ветхий Завет. В древнейший ветхозаветный период руководство Божиим народом осуществляли главы семей или патриархи, которым Бог передавал Свое слово.

Общественные руководители. Ко времени исхода появляются старейшины родов. В Писании не сказано, как их назначали. Они выступали представителями всего народа (Исх. 3:16; 4:29; 12:21), но, очевидно, не обладали законодательной инициативой и государственной властью. Иногда Бог указывал Моисею собрать старейшин, чтобы передать им, а через них — всему народу Слово Божие (Исх. 3:16; 4:29; 12:21; 19:7; Нав. 24:1). Они помогали Моисею и Иисусу Навину выявить грехи Дафана и Авирона (Чис. 16:25), а также Ахана (Нав. 7:6). Моисей избрал семьдесят из старейшин с тем, чтобы они особо приняли Духа Божиего и помогали Моисею нести бремя народа (Чис. 11:16-17). В периоды судей и монархии в Израиле для принятия всенародных реше-

ний, таких как избрание царя, собирались старейшины. Были старейшины и на местах, в городах (Суд. 11:3-11; 1 Цар. 16:4; 30:26-31; 3 Цар. 21:8, 11). 1 Цар. 30:26-31 свидетельствует, что «старейшины Иудины» — это старейшины отдельных городов, хотя Иезекииль позднее говорит о «семидесяти мужах из старейшин дома Израилева» (Иез. 8:11-12). Городские старейшины, сидевшие у городских ворот, осуществляли правосудие (Вт. 22:15; 25:7; Руфь 4:1-11) в случае убийства (Вт. 19:11-13; 21:1-9) и в случае семейных конфликтов (Вт. 21:18-21; 22:13-21; 25:5-10).

В период плена старейшины в Иудее по-прежнему сохранялись (Иез. 8:11-12). Они противостояли Иоакиму и защищали Иеремию перед народом (Иер. 26:17). В самом плену также были старейшины, стоявшие во главе сообщества израильтян (Иер. 29:1; Иез. 8:1; 14:1; 20:1, 3). Старейшины возглавляли народ при восстановлении храма и даже во время переговоров с персидскими правителями (Езд. 5:9; 6:7, 8, 14). О существовании системы городских старейшин свидетельствует и решение Ездры отлучить от общества израильтян, взявших себе иноплемennных жен (Езд. 10:7-14). Во времена Неемии старейшин причисляют к знати (Неем. 2:16; 4:14, 19; 5:7; 7:5).

Стремление иметь над собою царя у народа возникло, когда подошло к концу правление судьи Самуила. Народ больше не устраивало, что над ним царствует Бог, и Бог счел, что тем самым народ отвергает Его (1 Цар. 8:7; 12:12). В конце концов Бог велел Самуилу поступить согласно требованиям народа. Пророк помазал Саула и объявил ему, что его помазывает Господь (1 Цар. 10:1; ср. 12:13). Три последовавших затем проступка Саула (1 Цар. 13; 14; 15) показали, что в сердце его поселилась гордость (1 Цар. 15:17) и он более не послушен Господу безраздельно. Господь пожалел, что сделал его царем, и царствование Саула не было упречено навсегда, как то могло бы быть (1 Цар. 13:13).

На престол Саула Бог через Самуила помазал Давида, «мужа по сердцу Своему» (1 Цар. 13:14). С ним Бог заключил вечный завет, который предусматривал, что Бог даст Давиду все блага, а всякое исправление будет осуществлять «ударами сынов человеческих» (2 Цар. 7:9-16). Еще в Книге Второзаконие было приведено заботливое предостережение для будущих царей, что-

бы они не потворствовали сами себе, не надмевались перед братьями своими. Гордость ведет к ниспровержению. Позитивными предпосылками благоденствия были вера и послушание (Вт. 17:14-20). Так выглядели условия теократического правления. Сын Давида Соломон в начале царствования шел по стопам своего отца, но постепенно стал умножать свое богатство — коней, жен и серебро с золотом — то есть все три составляющих, предусмотренных Второзаконием. Чужестранные жены Соломона отвратили его от веры в Бога, и за это Господь сказал, что отторгнет от него царство и отдаст его рабу Соломона, оставив потомкам Соломона только одно колено израильтян ради отца его, Давида (3 Цар. 11:1-13; ср. 3 Цар. 12).

Священнописатель книг Паралипоменон с особой скрупулезностью отмечает, как потомки Давида нарушали условия теократического правления. Например, Аса получил через пророка предупреждение, что он, если будет искать Господа, то найдет Его, а если оставит Господа, то сам будет оставлен Им (2 Пар. 15:2). Езекия искал Господа от всего сердца своего — и благоденствовал (2 Пар. 31:21), до тех пор пока не возгордился (2 Пар. 32:25). Благодаря его последующему смирению гнев Божий во дни Езекии был отложен (2 Пар. 32:26), как это произошло и с Манассией в конце его нечестивого правления (2 Пар. 33:9-19). В целом, Бог снова и снова предостерегал царей от их неверия, посылая им Своих вестников, пророков; но цари ничего не слушали, и тогда, наконец, гнев Божий сошел на них, и суд Божий отдал их в руки вавилонян (2 Пар. 36:12-16).

Когда десять северных колен отложились от Иудеи, Давидов завет не имел силы для их царей, однако изложенное во Второзаконии требование послушания по-прежнему следовало соблюдать. Иеровоам, первый царь Израильский, установил культ тельцов в Дане и Вефиле. За это его дом был истреблен с лица земли (3 Цар. 13:33-34), а в конце концов и все царство отправилось в плен (4 Цар. 17:16-18). Цари, наследовавшие престол Иеровоама, упорствовали в таких же, как у него, нечестивых склонностях.

После того как Иерусалим пал перед вавилонянами, Иудею управляли наместники, назначаемые из Вавилона, а затем из Персии, хотя по крайней мере часть из них

были иудейской царской крови (Годолия, 4 Цар. 25:22; Зоровавель, 1 Пар. 3:10-19). Нельзя сказать, чтобы это существенно отличалось от того, как было перед самым падением Иерусалима, — тогда царей тоже назначали и смещали по указке чужеземных держав, например, Иоакима царь Египта предпochел его брату, а Седекия воцарился вместо его брата Иехонии по повелению из Вавилона (2 Пар. 36:4, 10 {синод. Седекия — брат Иехонии}). Происхождение Неемии не указано. Царь Персии назначил Неемию своим виночерпием за его верную службу и за заботы о своем народе в Иерусалиме. Вера и послушание по-прежнему оставались основой для Божиего благословения руководителей.

Харизматические лидеры. Непревзойденным ветхозаветным руководителем был Моисей. В отличие от других, с ним Бог говорил устами к устами (Чис. 12:6-8). В возрасте сорока лет Моисей надеялся, что народ признает его избранным Богом руководителем, который поведет израильтян к освобождению, но эта первая его попытка была преждевременно пресечена, и Моисею пришлось бежать из Египта (Деян. 7:23-29). Спустя сорок лет Моисей был бесспорно призван Богом, и на этот раз, вернувшись в Египет, он впервые получил поддержку старейшин Израиля (Исх. 4:29-31). Благодаря чудесам и знамениям его собственный народ, равно как и народ Египта, признал в Моисее Божиего человека. На горе Синай Моисею были даны закон и указания относительно скинии для того, чтобы он передал их народу. Моисей, действуя согласно Слову Божию, ввел Аарона и его сыновей во священство. Иногда Бог находил нужным подтвердить перед народом право Моисея на руководство (Исх. 16; Чис. 12 — 13). Бог расценивал ропот израильтян на Моисея как ропот на Себя (Исх. 16:7-8). И наоборот, Моисей нес ответственность за то, что нарушал веру и не являл святостью Божью перед очами Израиля (Чис. 20:12). Из-за этого ему не было позволено войти в обетованную землю. Он деятельно готовил себе преемника, Иисуса Навина, и подготавливал народ к тому, чтобы тот принял Навина как своего руководителя от Бога (Вт. 31:2-8).

Служение Навина в качестве руководителя началось с повеления Бога быть твердым и мужественным. В случае неукоснительного повиновения его ждала победа в овла-

дении земель Ханаанской, дарованная Богом (Нав. 1:2-9). Успешно выполнив эту задачу к концу своей жизни, Навин, очевидно, не нуждался в том, чтобы готовить себе преемника.

Судьи были харизматическими лидерами, которых Бог воздвигал (Суд. 2:16) для избавления Своего народа. Их задачи были как чисто военными, так и наставническими; хотя не все судьи участвовали в войнах, именно этот аспект широко представлен в библейском повествовании, и поэтому судьи наиболее известны как воители. Можно полагать, что собственно надзор судьи обычно начинали осуществлять после того, как одерживали военные победы (исключением здесь является Девора). По-видимому, гражданские дела вменялись судьям в обязанности; для четырех из них не приводится никаких упоминаний об участии в войнах. Юрисдикция судей распространялась только на известные части страны, охватывая иногда несколько колен, которые тогда еще не сплотились настолько, чтобы представлять один народ; очевидно, у Израиля могло быть по несколько судей одновременно (например, Иеффай и Самсон, Суд. 10:7).

Хотя законом служение судей не предусматривалось, оно было одобрено Богом, и в Писании неоднократно указывается, что судей воздвигал Бог (Суд. 3:9, 15 и так далее), и по меньшей мере четверо из них были особо упоменены Святым Духом (Суд. 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6, 19; 15:14). Ни один из судей не назначал себе преемников для продолжения своего дела. В двух случаях, когда сыновья попытались идти по стопам своих отцов, у них ничего не получилось (сын Гедееона Авимелех; сыновья Самуила).

В Иер. 18:18 говорится о священниках, пророках и мудрецах (советниках). При дворе Давида были постоянные официальные советники (1 Пар. 27:32-33). Эти люди пользовались признанием и избирались за свою мудрость. Про Ахитофела говорится, что его советы ценились так же, как наставления Бога (2 Цар. 16:23).

Пророки и пророчицы были устами Божиими, через них Бог говорил с народом — подобно тому, как Аарон был устами Моисея (Исх. 4:16). Пророки обращались к царям, князьям, священникам, лжепророкам, к Израилю и даже к языческим народам. Елисей отправился передать Слово Божие в Сирию (4 Цар. 8), Иона — в Ниневию,

а Иезекииль проповедовал среди плененных в Вавилоне. Но по большей части в центре внимания пророков находился Израиль. Бог посылал пророков, чтобы возвестить предостережения, перед покорением Северного царства Ассирией (Амос, Осия, Исаия, Михей) и перед разорением Иудеи Вавилоном (Софония, Аввакум, Иеремия, Иезекииль). Поскольку эти пророки записали свои пророчества, будущие поколения не могли бы сетовать, что не были предупреждены.

То, как принимали пророков, — напрямую зависело от того, насколько склонялась к Богу их аудитория, в особенности правители. Авторитет Самуила среди народа был так высок, что Саул не осмеливался пойти против пророка. Давид склонил главу перед осуждением со стороны Нафана. Исаия и Езекиль прекрасно сотрудничали, Иеремия оплакивал смерть Иосии, а Аггей и Захария помогали Зоровавелю восстанавливать храм. Но другие пророки встречали противодействие, например, Илия — со стороны Ахава и Иезавели, Амос — со стороны Иеровоама и Амасии, священника Вефильского культа тельца, а Иеремия — со стороны трех царствующих сыновей Иосии и его внука. Трудно вести народ, когда народ не хочет идти.

Религиозные руководители. Официальными религиозными руководителями Израиля были священники, возглавляемые первосвященником. Их должность была наследственной, старший из живых сыновей первосвященника занимал пост своего отца. Хотя Бог предназначил всему Израилю быть народом, совершающим священническое служение для остального мира (Исх. 19:6), для служения в скинии были избраны Аарон и его сыновья (Лев. 8). Церемония их посвящения продолжалась семь дней подряд — явное указание для всех израильтян, что Аарон и его сыновья особо избраны для священнического служения.

У священников было несколько функций. В первую очередь они должны были служить посредниками между Богом и людьми. Совершая предписанные Богом жертвоприношения, священники руководили людьми, получающими искупление грехов. Во-вторых, самой личностью своей и своим одеянием священники представляли перед народом святость Бога. Их священные одежды предназначались «для сла-

вы и благолепия», особенно одежды первосвященника, носившего на кидаре золотую дощечку с гравировкой «Святыня Господня» (Исх. 28:2, 36). И наоборот, когда первосвященник предстоял за народ перед Богом в день искупления, он облачался в простые белые одежды. В число предъявляемых к священникам требований входили физическая безупречность и образцовое поведение (Лев. 21 — 22:9). В-третьих, священники должны были определять волю Божью посредством урима и туммима, которые первосвященник носил на своем наперснике (Чис. 27:21). И наконец, обязанностью священников было наставлять израильтян в различении священного и несвященного, чистого и нечистого (Лев. 10:10-11).

Со дня первой Пасхи в Египте все первенцы в каждом доме особым образом принадлежали Богу. После истории с поклонением золотому тельцу на призыв принять сторону Господа откликнулось колено Левиино (Исх. 32:26), и поэтому сыны Левия были избраны вместо всех первенцев (Чис. 8:14-19). При своем посвящении левиты были омыты и очищены подобно жертве потрясания, представляя собой своеобразное живое жертвоприношение.

Функция левитов была двоякой. Левиты должны были помогать своим собратьям священникам в служении при скинии — пока находились в возрасте от тридцати до пятидесяти лет (Чис. 4:3). Во-вторых, левитам вменялось в обязанность следить за скинией — фактически, нести ее охрану, начиная с одномесячного возраста, так как они жили рядом со скинией. Таким образом, их местобитание служило охранной зоной, не позволявшей другим израильтянам навлечь на себя гнев Божий, слишком близко подойдя к святилищу (Чис. 1:53; 3:28; 8:19).

Новый Завет. Новозаветные времена уже не знали таких светских руководителей, как при ветхозаветной теократии. Официальные религиозные руководители были, но их должность больше не являлась наследственной. Были и харизматические религиозные лидеры, хотя ни один из них не обладал статусом ветхозаветных пророков-судей. По-видимому, это объясняется тем, что при избрании официальных руководителей руководствовались их благочестием и имеющимися у них дарами, в чем заключалось коренное отличие от системы

ветхозаветного священства. Иудейское священство сохранялось и в новозаветный период, однако церковь и ее руководство находились вне сферы иудаизма. По сути дела, Новый Завет словно бы избегает употреблять клерикальную терминологию по отношению к служителям Христовым.

Религиозные руководители. Двенадцать апостолов были избраны не благодаря признанию их особой духовной одаренности, а единственно по почину Иисуса. Их предназначением было сопровождать Иисуса, а затем отправиться проповедовать (Мк. 3:14) и совершать чудеса (Мф. 10:7-8). После вознесения эти двенадцать, которые были ближе всех к Иисусу во время Его земной жизни, сделались Его представителями и заняли влиятельное положение в христианском сообществе. Очень скоро они стали совершать учительское служение для новообращенных (Деян. 2:42). Они продолжали также совершать чудеса исцеления и изгнания бесов (Деян. 5:12; 2 Кор. 12:12). Административный аспект их деятельности состоял в надзоре за казной общины (Деян. 4:37 — пока эта обязанность не стала слишком обременительной и не была передана помощникам, Деян. 6:1-6). Иногда они занимались дисциплинарными вопросами (Деян. 5:1-11) и, вероятно, руководили причастием. Возникающие проблемы разрешались под их руководством, при участии старейшин. По мере роста церквей в других землях в ведение апостолов переходил и надзор за новыми общинами (Деян. 8:14; 9:32). Гал. 1:19 подразумевает, что большая часть апостолов находилась вне Иерусалима, по-видимому, в связи с миссионерским служением. Апостолы несли ответственность перед сообществом верующих, а не перед Петром.

Апостол на место Иуды был выбран по жребию под руководством Святого Духа и с тем условием, чтобы он являлся свидетелем дел Иисуса, начиная от крещения Иоаннова и до вознесения (Деян. 1:21-22). После этого никаких попыток избирать преемников для тех, кто умер, не предпринималось (Деян. 12:2).

Поскольку апостолы, миссионерствующие пророки и учителя умирали или уходили в странствия, возникла необходимость иметь человека или нескольких людей, которые были бы средоточием жизни общины в местных конгрегациях верующих. Такие руководители назывались *pres-*

buteroi (старейшины) и *episkopoi* (надзирающие, блюстители, епископы). Павел говорил старейшинам в Ефесе, чтобы они пасли стадо, над которым Святой Дух поставил их блюстителями (Деян. 20:28), однако в Деян. 20:17 те же люди названы пресвитерами. По своему положению они были «старейшинами», а по обязанностям — блюстителями.

Пресвитеры впервые упоминаются в Деян. 11:30. В повествовании о совещании в Иерусалиме пресвитеры всегда упоминаются совместно с апостолами в качестве людей, принимающих решения (Деян. 15:2, 4, 6, 22-23). Они выполняли функции верховного суда для всей церкви. Вне Иерусалима в церквях, основанных Павлом и Варнавой, пресвитеры были избраны уже в первое их миссионерское путешествие (Деян. 14:23; ср. Тит. 1:5-9).

Епископство было иным служением, которого человек мог желать (1 Тим. 3:1), и которое должно было совершаться добровольно и ревностно, не ради выгоды. В Писании перечислены требования к епископам, хотя и не указаны их обязанности. На первом месте идут нравственные качества — епископу надлежит вести почтенный, даже примерный образ жизни и избегать крайностей. Далее, его семейная жизнь должна доказывать, что он обладает способностями руководить жизнью всей конгрегации, — большое значение придается тому, чтобы дом епископа был гостеприимным и хорошо управлялся. Епископ должен иметь способности к учительству. Он также должен быть зрелым христианином, не склонным к гордости, которая так легко овладевает теми, у кого все получается наилучшим образом. И наконец, епископ должен быть безупречен и по меркам нехристианского окружения — чтобы избежать нареканий.

При первом же упоминании людей, именуемых диаконами (Флп. 1:1), мы видим, что они каким-то образом связаны с епископами и следуют сразу после них. Требования к диаконам перечислены в 1 Тим. 3 вслед за требованиями к епископам. Наличие второго перечня подтверждает, что это две различные должности. Хотя многие требования совпадают, для диаконов отнюдь не обязательны способности к учительству, зато они не должны быть двоязычны и корыстолюбивы — качества, весьма полезные для людей, которые посещают

многие дома и распоряжаются казной. Их способность к диаконскому служению — дар Божий (1 Кор. 12:28). Их обязанности, по-видимому, не противоречили первоначальному значению их наименования (*di-daskein*, «печься о столах»), которое и подразумевается в Деян. 6:2. Двенадцать апостолов постановили, что конгрегация должна избрать семерых человек для выполнения этой задачи (хотя по крайней мере про Стефана и Филиппа известно, что они также были проповедниками и учителями Слова). Как представляется, церковь употребляла этот термин, чтобы попытаться выразить в общих чертах такую же любовь и заботу об окружающих. В ранней Иерусалимской церкви апостолы все еще исполняли обязанности будущих епископов и пресвитеров, и соответственно, должность диаконов оказалась первой вакансией в системе руководства церковной общиной.

Наряду с диаконами существовали также диакониссы — первой из них упомянута Фива (Рим. 16:1). Остается открытым вопрос, занимала ли она должность диакониссы, либо таким образом просто обозначено ее служение в церковной общине. Точно так же не вполне ясно, говорится ли в 1 Тим. 3:11 о диакониссах или о женах диаконов {синод. «жены их»}.

Харизматические лидеры. В Новом Завете жесткого разграничения между руководителями официальными и харизматическими не проводится, поскольку должности по самой своей природе предназначались для людей, которые, среди прочих качеств, были признанными носителями духовных даров.

Хотя пророки по своему значению считались вторыми, уступая только апостолам (1 Кор. 12:28-31; Еф. 4:11), ни один из них не выступал в роли государственных мужей, какими были Самуил, Илия, Исаия и Иеремия. Пророческое служение заключалось в получении откровений (1 Кор. 14:29-32), в пророчании, в избрании людей для особого служения (Деян. 13:1-3) и в передаче им духовных даров, которые были бы полезны для выполнения их задач (1 Тим. 4:14). Пророчество предназначалось для целей назидания, увещания и утешения церковного сообщества (1 Кор. 14:3; ср. Деян. 15:32).

Богословское измерение понятия руководства в Библии. Писание указывает, что нет власти, которая была бы не от Бога

(Рим. 13:1). Бог ставит властвовать над нами, кого хочет (Дан. 4:32; 5:21), с тем чтобы они были Его служителями для нашего блага. Моисей и Иисус Навин получили свою роль руководителей от Бога (Исх. 4; Нав. 1); Аарон и его сыновья были избраны Им во священство (Исх. 28:1); судей Израилевых тоже воздвигал Бог (Суд. 2:16). Саул был помазан Господом (1 Цар. 10:1); Давид и его потомки были избраны Богом (1 Цар. 13:14; 2 Цар. 7); пророков, как и апостолов, призывал Бог. Способность выполнять служение для церкви названа даром от Бога (1 Кор. 12:28). Возвышение, а значит, и падение, приходит не от востока и не от запада, но от Господа (Пс. 74:7-8).

Роль руководителя отведена не для самодовольствования человека, а для служения (Лк. 22:26). Соответственно, израильские цари не должны были возноситься над своими братьями (Вт. 17:20). Павел рассматривал свое апостольство как призвание к самоотверженному труду, а не как возможность прославиться благодаря высокому положению (1 Кор. 15:9-10). Пресвитеры должны пасти свое стадо — самоотверженно печась о душах верующих и давать отчет Богу (1 Пет. 5:2-3; Евр. 13:17). Дары должны использоваться для служения друг другу, как у добрых домостроителей Божьей благодати (1 Пет. 4:10). Корей, не захотев служить в отведенной ему роли второстепенного руководителя, был отвержен и осужден (Чис. 16:9-33). Сходным образом, Иакову и Иоанну надлежало усвоить смиренность служения (Мк. 10:35-45).

Руководители обязаны давать отчет Богу (Евр. 13:17). Принцип «от всякого, кому дано много, много и потребуется» (Лк. 12:48) нигде не проявляется с большей очевидностью, чем в случае непослушания Моисея у «вод Меривы» (Чис. 20:12). В Новом Завете тот же самый принцип прилагается к учителям (Иак. 3:1).

Дэвид Хильдебранд

См. также: АПОСТОЛ; ЦЕРКОВЬ; ДИАКОН; СТАРЕЙШИНЫ; ИЗРАИЛЬ; ЦАРЬ; БЛЮСТИТЕЛЬ.

Литература: H. W. Beyer, *TDNT*, 2:81-93, 599-622; K. O. Gangel, *Chr Ed Jour* 12 (1991): 13-31; E. F. Harrison, *EDT*, pp. 70-72; G. W. Knight, *Cov Sem Rev*. 1 (1975): 111-16; A. Lamorte and G. F. Hawthorne, *EDT*, 2:86-87; W. H. Mare, *JETS* 13 (1970): 229-39.

РУФЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(RUTH. THEOLOGY OF)

Книга Руфь разворачивает панораму верховного владычества Бога над повседневной жизнью, особенно в том, что касается трех

самых важных потребностей людей на древнем Ближнем Востоке: еда, брак и дети. Голод вынудил семью Елимелеха уйти из земли Иуды; по-видимому, именно из-за угрозы голодной смерти Ноеминь решила вернуться на родину после смерти мужа и обоих сыновей. Необходимость иметь опору в браке побудила Руфь осуществить смелый план — просить Вооза выступить в роли ее родственника-искупителя. В те древние времена бесплодие вызывало озабоченность и тревогу; без наследника имя и честь семьи невозможно было сохранить, и семейные земли также утрачивались. Бог благословил Руфь сыном, от которого пошла важная родословная линия — линия Давида.

Еще одной существенной темой книги Руфь является тема «любви, доброты, милости» {евр. *hesed*}, впервые затронутая в словах Ноемини о том, что Руфь и Орфа проявили *hesed* по отношению к умершим и к ней (Руфь 1:8) и заслуживают *hesed* от Яхве. Ноеминь позже хвалит Вооза за его *hesed* к Руфи, так как он особо позаботился о Руфи и дал ей пропитания больше, чем требует закон о колосках (Руфь 2:20). Вооз говорит, что Руфь превосходила свой прежний *hesed*, когда предпочла выйти замуж за него, чтобы продолжить род Ноемини (Руфь 3:10). В каждом случае люди, носители образа Божьего, проявляя немало самоотверженной любви, которая в конце концов с лихвой вознаграждается Яхве; люди не могут исчерпать *hesed* своего Бога.

Бедствия в Моаве. События этой истории, как указано, произошли во времена судей (Руфь 1:1), в трудный для Израиля период, который неоднократно описывается фразой «в те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 17:6; 18:1; 19:1; 21:25). То, что выпало на долю Елимелеха и его семьи, очень сходно с тем, от чего должен был страдать Израиль в случае его непослушания Яхве после овладения землей обетованной: засуха (Вт. 28:23-34), неурожай (Вт. 28:18), проклятие на плод чрева (Вт. 28:18) и утрата земли (Вт. 28:36). Однако, посылая эти наказания, Бог выказывает Свою благодать по отношению к Ноемини и Руфи.

Ноеминь, узнав, что Бог снова дает пропитание народу Иуды, захотела вернуться на родину, надеясь, по-видимому, найти родственников, которые позаботились бы о

ней. Однако она ясно осознает свою неспособность обеспечить пропитание своим невесткам и поэтому делает попытку отпустить их. Орфа возвращается в родную семью, но Руфь предпочитает остаться с Ноеминой, подкрепив свое решение обетом. Решение Руфи имело далеко идущие последствия: ей предстояло покинуть свой народ и отправиться в чужую страну; было очень мало надежды, что Ноеминь сможет снова выйти замуж и благодаря этому обеспечивать Руфь; и самое, возможно, главное — Руфь должна была отказаться от своих богов и принять Яхве. Последнее требовало от нее великой веры, так как до сих пор она видела лишь Божий суд; даже Ноеминь считала источником своих горестей Яхве (Руфь 1:20). Как видим, сердечная любовь Руфи к Ноемине побудила ее решиться на служение этому Богу.

Колоски на поле Вооза. Ноеминь и Руфь появились в Вифлееме в начале жатвы ячменя (конец апреля — начало мая; восьмой месяц по календарю Газера, а вскоре после этого началась жатва пшеницы (Руфь 2:23). Это было довольно благоприятное время для двух вдов, нуждающихся в пропитании, так как закон о колосках требовал от владельцев полей оставлять края нивы и все поваленные колосья для бедных. Мы видим верховное владычество Бога над мельчайшими жизненными обстоятельствами, когда читаем, что Руфи случилось подобрать колосья именно на той части поля, которая принадлежала Воозу (Руфь 2:3); эта кажущаяся случайность, в сущности, устранила последние преграды на пути благословения, уготованного Яхве для Руфи и Ноемине. Когда Руфь спрашивает Вооза, почему он выказывает такую доброту (очевидно, неожиданную) по отношению к ней, чужеземке, тот отвечает, что молва о ее собственной доброте опережает ее (Руфь 2:11). Затем Вооз произносит благословение, которому в конечном счете сам и поможет осуществиться: «да воздаст Господь за это дело твое, и да будет тебе полная награда от Господа, Бога Израилева, к Которому ты пришла, чтоб успокоиться под Его крылами!» (Руфь 2:12). Так как Вооз проявляет по отношению к Руфи доброту и немалую щедрость, она видит, насколько благодарным может быть провидение Яхве. Руфь приносит домой добрую ефу ячменя (по объему это более 20 л). Тем же вечером Ноеминь сообщает Руфи, что Вооз — один из

ее ближайших родственников, наиболее вероятный кандидат на роль *go'el* («родственника-искупителя», см. Лев. 25:25-55). Брак не упоминается в числе обязанностей *go'el*, однако Ноеминь, по-видимому, говорит про родство Вооза именно с таким прицелом. Стих Руфь 2:23 свидетельствует, что Ноеминь не предпринимала никаких действий в этом направлении, выжидая несколько недель, пока не окончилась жатва ячменя и пшеницы (от конца апреля до начала июня).

Просьба о выкупе. Ноеминь решила устроить жизнь Руфь с помощью ее брака, апеллируя к обычаям выкупа со стороны ближайшего родственника, но Вооз, очевидно, отнюдь не обязан был принимать на себя такую ответственность. Возможно, именно поэтому Ноеминь дожидалась конца жатвы, дав ему время получить разглядеть Руфь. План Ноемине, предусматривающий тайную встречу, был чреват немалым риском как физического наказания, так и общественного ostracism, в случае, если бы все раскрылось, однако Руфь отважно приступает к его выполнению. Просьбу Руфи к Воозу простереть на нее свое крыло следует понимать как предложение вступить в брак, на которое Вооз, очевидно, с радостью соглашается по нескольким причинам: 1) Руфь решила выполнить семейные обязанности согласно обычаям своей новой страны; 2) она предпочла Вооза более молодым мужчинам; 3) во всем городе она была признана как «женщина добродетельная» (Руфь 3:11). Вооз был приятно удивлен решимостью Руфи и ее готовностью отказаться от собственных страстей и желаний. По сути дела, Вооз сам и становится ответом на свою молитву в Руфь 2:12, если считать, что благодетельное крыло Яхве приняло зримую форму покрывала Вооза. Однако Вооз помнит о более близком родственнике, которому первому предоставляется право на выкуп. Утром Руфь отослана назад к свекрови, получив щедрый дар, шесть мер (вероятно, от 25 до 45 кг) ячменя и обещание поступить согласно ее просьбе. Бог проявлял благосклонность к Руфи, и Ноеминь была уверена, что Вооз сделает все, чтобы выполнить свое обещание.

Вооз пошел к городским воротам и немедленно открыл процесс востребования Елимелехова наследства и руки Руфи. Другой близкий родственник рад был бы

прикупить себе земли, но не ценой соединения с Руфью. Очевидно, право наследия предусматривало также требование от родственника — если у него существует хоть какая-то к тому возможность — вырастить ребенка, чтобы восстановить имя умершему. Ноеминь, надо полагать, была слишком старой, чтобы родить ребенка в семья Елимелеху, но этого нельзя было сказать про Руфь. Ближайшему родственнику пришлось бы тратить средства из собственного достояния, чтобы приобрести землю Елимелеха, однако ребенок, выросши, мог потребовать возврата выкупленной земли. Поэтому родственник решил, что ему невыгодно претендовать на это поле; Вооз, находившийся в совсем ином положении, с готовностью вызвался выкупить землю и вырастить ребенка в семья Елимелеху. Вооз и ближайший родственник в присутствии свидетелей у ворот скрепили свой уговор, по общепринятому обычаю обменявшись сапогами. И снова мы видим, что верховное владычество Бога простирается на все фактические детали повседневной жизни, охватывая и важнейшие юридические дела.

Далее свидетели у ворот благословили это событие, пожелав, чтобы Яхве соделал Руфь как Рахиль и как Лию, которые обе устроили дом Израилев, и дал Воозу дом, как у Фареса, которого родила Фамарь Иу-

де (Быт. 38). Хотя Фарес был рожден при довольно скандальных обстоятельствах, его потомство составило один из самых значительных иудейских родов. Руфь позже родила сына, названного Овидом, который продолжил родословную линию как Вооза, так и Ноемини. Имя «Овид», означающее «тот, кто работает или служит», в данном контексте подразумевает, что Овид служит Ноемини, продолжая родословную линию ее семьи.

Родословие Овида. Это родословие устанавливает важную связь между Овидом (сыном Руфи) и Давидом (будущая династическая линия). Бог не только дал Ноемини и Руфи потомство и семью, но и включил их в одну из важнейших генеалогических линий в Иудее. Это родословие имеет большое значение для книги Руфь, поскольку свидетельствует, что Яхве провиденциально сохраняет праведные семьи во времена великого отступничества, в том числе род Давида.

Пол Д. Уэгнер

Литература: A. A. Anderson, *JSS* 23 (1979): 171-83; D. Atkinson, *The Wings of Refuge: The Message of Ruth*; E. F. Campbell, *Ruth*; H. Fish, *VT* 32 (1982): 425-37; M. Gow, *BT* 35 (1984): 309-20; R. Grant, *Biblica Sacra* 148 (1991): 424-41; R. M. Hals, *The Theology of the Book of Ruth*; R. L. Hubbard, *The Book of Ruth*; O. Loretz, *CBQ* 22 (1960): 391-99; E. Merrill, *Biblica Sacra* 142 (1985): 130-41; W. S. Prinsloo, *VT* 30 (1980): 330-41; E. Robertson, *BJRL* 32 (1950): 207-28; B. Vellas, *Theologia* 25 (1954): 201-10.



САДДУКЕИ

(SADDUCEES)

Течение в иудаизме, упоминаемое в трех различных контекстах в синоптических евангелиях (Мк. 12:18 [= Мф. 22:23-34; Лк. 20:27]; Мф. 3:7; 16:1-12) и шесть раз в книге Деяний (Деян. 4:1; 5:17; 23:6-8). Саддукеи всегда фигурируют лишь в качестве преследователей и противников Иоанна Крестителя, Иисуса и первых христиан. В Деян. 23:8 очерчено богословие саддукеев — в указании, что они, в отличие от фарисеев, не признают ни воскресения, ни Ангела, ни духа. Об отрицании саддукеями воскресения идет речь в Мк. 12:18 и параллельных местах. Дополнительные сведения о них, содержащиеся главным образом в трудах иудейского историка Иосифа Флавия и в раввинистических писаниях, скудны и неприязненны. В раввинистических писаниях термин *саддукеи* иногда заменяется терминами *самаряне* (что в данном случае означает «противники») или «бозтянами» (Boethuians). Последний термин, по-видимому, указывает на их связь с домом Боета, к которому принадлежали несколько первосвященников новозаветного периода.

Следует отметить, что «иродиан» (Мф. 22:16; Мк. 3:6; 12:13) иногда отождествляют с саддукеями. Такое название указывает на принадлежность ко двору Ирода или к числу сторонников этой династии. Можно было бы предположить, что саддукеи в целом поддерживали Ирода и его царствующих преемников (хотя Ирод и казнил 45 саддукеев в начале своего царствования), однако доказательства предполагаемого отождествления иродиан и саддукеев отсутствуют.

Само название «саддукеи» породило ряд попыток выявить происхождение этой со-

циальной группы. К числу предположений относятся ассоциация с ветхозаветным священническим семейством (Садок), а также семантика еврейского корня, означающего «справедливость» или «праведность» (*sdq*), или греческого слова *syndikoi* («сборщик налогов»). Все попытки этимологически или иным образом установить происхождение саддукеев наталкиваются на трудности.

Иосиф Флавий упоминает саддукеев как одну из трех сект/групп иудейской «философии» (*Древности* 18.1.2 [11]; ср. 13.5.9 [293]). В самой ранней его исторической ссылке говорится, что Иоанн Гиркан (135 — 105 г. до Р. Х.) попал под их влияние после своего разрыва с фарисеями. В изображении Иосифа Флавия они спорщики (*Древности* 18.1.4 [16]), «неотесанны» и «грубы» как друг с другом, так и с посторонними (*Иудейская война* 2.9.14 [166]), немногочисленны, но насчитывают в своих рядах несколько «людей самого высокого положения» (*Древности* 18.1.4 [17]). Они пользуются «доверием богатых», но не простолудинов (*Древности* 13.1.4 [298]). При выполнении ими должностных обязанностей саддукеи под влиянием общественного мнения вынуждены следовать «догматам фарисеев» (*Древности* 18.1.4 [17]). Очевидно, в том, что касается наказаний, они были более суровы, нежели фарисеи (*Древности*. 13.10.6 [294]). Как и в Новом Завете, у Флавия упомянуто, что саддукеи отрицают воскресение (*Иудейская война* 2.9.14 [165]); и дважды сказано, что они не признают «Судьбу» (предназначение), тем самым отделяя зло от Бога и утверждая свободу человеческого выбора между добром и злом (*Иудейская война* 2.9.14 [165]; *Древности*. 18.1.4 [14]).

Иосиф Флавий пишет: «среди фарисеев передавались... определенные установления, оставшиеся от прежних поколений и не внесенные в законы Моисеевы... отвергаемые сектой саддукеев, считавших, что признавать можно лишь те установления, которые записаны (в Писании)» (*Древности*. 13.10.6 [297]; ср. *Древности*. 18.1.4 [16]). Это указывает на главную черту саддукейства: отрицание фарисейского изустного Закона, «преданий старцев». За столетия, прошедшие после разрушения Иерусалима вавилонянами (586 г. до Р. Х.), фарисеи собрали и стали устно передавать свод традиционных толкований, адаптаций и дополнение Писания, в божественное происхождение которых они верили. В их число входили методы применения Закона в различных ситуациях — комментарии и рекомендации, касающиеся самых разнообразных левитских обрядов и правил. Эта традиция включала в себя и определенные богословские положения, такие как учение о воскресении, об ангелах, духах, которые, хотя и не упомянуты в Ветхом Завете конкретно, были распространены в период между заветами. Несмотря на то, что саддукеи отвергали изустный Закон фарисеев, они, несомненно, имели собственные традиции, толкования и обряды.

В Деян. 5:17 те, кто находится рядом с первосвященником, названы принадлежащими «к ереси саддукейской». По описанию Иосифа Флавия, саддукеи имели тесные связи с правителями-священниками из рода Хасмонеев. Ко времени Нового Завета они, по-видимому, составляли большинство в синаедрионе, председательствовал в котором первосвященник.

С религиозной точки зрения саддукеи придерживались буквального толкования ветхозаветного Закона и сопротивлялись «новым» идеям и учениям фарисеев. С точки зрения политической и социальной, они были открыты для сближения с эллинистической (греческой) культурой и с римской политической системой. Саддукеи по своей сути были секуляристами, это итог отрицания ими участия Бога («Судьбы») в человеческих делах и их убежденности, что человеку нечего ждать за пределами этой жизни. В целом, представляется, что саддукеи поддерживали такие толкования Закона и такие установления, которые укрепляли престиж, влияние и финансовую привиле-

гированность храмового культа, священства и аристократии.

Иисус и первые христиане представляли собой для саддукеев угрозу (Ин. 11:47-50). Провозглашение Иисусом реальности духовного царства, обличение Им иудейской религии в ее тогдашнем виде и Его широкая поддержка в народе угрожали поколебать и без того шаткое положение саддукеев. Более того, Иисус и Его последователи способствовали укреплению позиций фарисеев. Особенно неприемлема для саддукеев была христианская проповедь о том, что в Иисусе воскресение из мертвых стало подлинной реальностью (Деян. 4:2).

Саддукеи были неразрывно связаны с внешнеполитическими, социальными и в особенности храмово-культовыми институтами иудаизма. После уничтожения иудейской государственности и разрушения храма в 70 г. по Р. Х. они остались лишь на страницах истории.

Дж. Джулиус Скотт-мл.

См. также: ФАРИСЕИ.

Литература: E. E. Ellis, *NTS* 10 (1963-64): 274ff.; L. L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*; A. J. Salda-rini, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society*; E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*; M. Simon, *The Jewish Sects at the Time of Jesus*; S. Zeitlin, *The Sadducees and the Pharisees*.

САТАНА

(SATAN)

Еврейское слово *śātān* означает «противник, тот, кто сопротивляется». Оно переведено как «сатана» восемнадцать раз в Ветхом Завете, из них четырнадцать — в главах Иов 1 — 2, а остальные — в стихах 1 Пар. 21:1 и Зах. 3:1-2. Имеет место спор по поводу того, следует ли понимать это имя как собственное или как нарицательное. В книгах Иова и Захарии этому термину предшествует определенный артикль (в буквальном переводе — «обвинитель», «клеветник»). Поэтому кое-кто утверждает, что это, должно быть, имя нарицательное, в то время как в 1 Паралипоменон (без артикля) это имя собственное. В Ветхом Завете это слово употребляется также в значении «противника» по отношению к различным людям, в том числе к Давиду (1 Пар. 29:4), к Разону Дамасскому (3 Пар. 11:23, 25), а также по отношению к ангелу Господню (Чис. 22:22, 32).

В Ветхом Завете, таким образом, «сатана» не является злым началом, противостоящим Богу. В книге Иова «сатана» — противник не Бога, а Иова. Он ведет себя как

один из подчиненных/приближенных Бога, выполняющих Его распоряжения. (Предпосылкой для такого мнения выступает тезис о том, что это существо было другим, когда все еще находилось на небесах и еще не было низринут с них и назначено владычествовать над земным царством). В этот момент сатана не выглядит врагом всех людей, скорее, он вредит только некоторым из них. В Зах. 3:1 он выступает в роли потенциального обвинителя; в 1 Пар. 21:1 сатана — один из побуждающих Давида на злое. В повествовании об Иове сатана выполняет распоряжения Бога. В то время как Иов 1:12; 2:6-7 указывают на сатану в качестве причины несчастий Иова, в дальнейшем такие тексты как Иов 6:4; 7:14; 9:17, по-видимому, перекладывают ответственность на Бога. Итак, сатана выполняет указания Бога.

Не благочестие Иова, а связь между его благочестием и его благополучием подвергал сомнению сатана. (Это один из мотивов «литературы о мудрости» в Ветхом Завете). Сатана предполагал, что благочестие Иова основывается на личной выгоде. Последующие испытания предназначались для того, чтобы продемонстрировать наличие этой связи.

В Новом Завете слово *сатана* встречается 36 раз, из них восемнадцать — в евангелиях и в книге Деяний (синод. 37 и 19). Греческое слово *сатана* — термин, заимствованный из еврейского Ветхого Завета, и в 28 случаях оно употребляется с определенным артиклем. В повествовании Евангелий Иисус нередко прямо или косвенно имеет дело с сатаной. Он был искушаем сатаной (Мк. 1:13). В знаменитом «споре о веельзеле» Иисус разъясняет Свое намерение изгнать сатану из жизни людей и разрушить его царство (Мф. 12:26; Мк. 3:23, 26; Лк. 11:18). Иисус освобождает женщину, «которую связал сатана вот уже восемнадцать лет» (Лк. 13:16). Павел говорит, что был послан обратиться людей «от власти сатаны к Богу» (Деян. 26:18), и что дела «беззаконника» были «по действию сатаны», проявляясь силою, знамениями и чудесами ложными (2 Фес. 2:9). Христос придет, пишет Павел, чтобы истребить этого пособника сатаны.

Хотя дела сатаны совершаются «в мире» (то есть среди тех, кто не признает Христа как своего Господа), сатана также действует против последователей Христа. Он до та-

кой степени повлиял на мысли Петра о Иисусе, что Иисус сказал Своему ученику: «отойди от Меня, сатана!» (Мф. 16:23). Он «просил» обо всех учениках, чтобы подвергнуть их жестокому испытанию (Лк. 22:31). Он «вошел» в Иуду Искаротию (Лк. 22:3) и сумел «вложить в сердце» Анании мысль солгать (Деян. 5:3). Верующие могут быть искушаемы сатаной из-за недостатка воздержания в сексуальной жизни (1 Кор. 7:5), и он способен даже принять вид «Ангела света», чтобы добиться своей цели (2 Кор. 11:14). Он удручал Павла с помощью «жала в плоти» (2 Кор. 12:7). Некоторые люди даже отворачиваются от своей веры, следуя за сатаной (1 Тим. 5:15).

Сатана препятствует провозглашению благой вести, похищая семью (Слово), посеянное в сердцах людей (Мк. 4:15; Лк. 8:12). Он также «воспрепятствовал» Павлу прийти в Фессалоники (1 Фес. 2:18).

В Новом Завете сатана расценивается как «повелитель смерти и уничтожения» {«имеющий державу смерти», Евр. 2:14}, который претворяет Божий гнев на грешников. Дважды мы читаем о людях, которые были «преданы сатане» в качестве духовного наказания от Церкви (1 Кор. 5:1-5; 1 Тим. 1:19-20). Как представляется, это значит, что отлученные от Церкви изгоняются в царство сатаны, от владычества которого верующие избавлены (Кол. 1:13; ср. Евр. 2:14-15). В иных случаях сатана покушался на учеников Иисуса, прося «просеять» их (Лк. 22:31 {синод. «сеять»}) — метафора несколько загадочная. Возможно, она подразумевает испытание их веры (с намерением убить ее), а может быть, она означает «отсеять плевелы» (И. Г. Маршалл). В любом случае сатана ничего хорошего не затевает. Он сумел «войти» в Иуду Искаротию (Лк. 22:3; ср. Ин. 13:27), в результате чего этот ученик предал своего Учителя. «Сеяние» Петра может быть связано с его троекратным отречением от Иисуса.

Нарождающаяся в Иерусалиме Церковь выдержала бремя происков сатаны. Сатана «вложил» в сердце Анании мысль солгать Духу Святому (Деян. 5:3), из-за чего Ананию постигла внезапная смерть. Верующие в Смирне страдали от гонений (Отк. 2:9-10). Согласно видению Иоанна, сатана будет обольщать народы всей земли (Отк. 20:7-8).

Иисус говорит, что видел сатану, спадшего с неба, как молнию (Лк. 10:18), обстоя-

тельства этого падения не уточняются, но, поскольку о нем говорится в контексте изгнания бесов, это знак утраты сатаной своей власти. Согласно книге Откровения, во время войны на небе сатана был «низвержен на землю» вместе со своими ангелами/бесами (Отк. 12:9). Он, Клеветник, был побежден Тем, Кто сильнее его. В конечном итоге он скован, заключен в бездну на тысячу лет, по прошествии которых ввержен в озеро огненное, где будет мучиться во веки веков (Отк. 20:1-3, 10; ср. Мф. 25:41).

Еще одно распространенное в Новом Завете обозначение сатаны — «диавол» (*diabolos*) — в Ветхом Завете не встречающееся, а здесь употребленное 34 раза и подразумевающее того, кто очерняет, клеветает. Этим словом в Септуагинте часто переводится термин *satan* (в значении как «сатана», так и «некий противник»). В Новом Завете «диавол» становится «злой силой/существом, противостоящими Богу».

В Новом Завете это слово, по-видимому, взаимозаменяемо со словом *сатана*. Марк упоминает «сатану» пять раз, но нигде не употребляет слово *диавол*. Матфей, соответственно — три раза и шесть раз. В четвертом Евангелии есть один случай употребления слова *сатана* (в Посланиях Иоанна — ни одного), в то время как *диавол* (в значении «сатана») встречается два раза в Евангелии и три раза в посланиях Иоанна.

Благодаря распятию Иисуса «князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31); он не будет иметь ничего в Христе, так как Христос без греха (Ин. 14:30); и сатана осужден Божьим судом (Ин. 16:11). В то время как диавол грешил «сначала», Сын Божий явился, чтобы разрушить дела диавола (1 Ин. 3:8). Те, кто неспособен услышать и воспринять слова Иисуса, принадлежат диаволу, поскольку он — их отец (Ин. 8:44), и они сохраняют с ним фамильное сходство.

Верующие должны быть умеренны в гневе и отходчивы, чтобы «не давать места диаволу» (Еф. 4:26-27). Они должны облекаться во всеоружие Божье, чтобы противостоять козням диавола. С помощью щита веры они способны угасить все его «раскаленные стрелы» (Еф. 6:11, 16). Окончательная победа будет достигнута «кровию Агнца и словом свидетельства», а диавол будет низвержен с неба на землю (Отк. 12:11).

Уолтер М. Даннетт

См. также: БЕС; ЗЛО; ГРЕХ.

Литература: H. Bietenhard, *NIDNTT*, 3:468-72; O. Bocher, *EDNT*, 1:297-98; D. J. A. Clines, *Job* 1-20; W. Foerster, *TDNT*, 2:1-20; E. Laneyton, *Satan, A Portrait*; D. W. Pentecost, *Your Adversary, The Devil*; G. von Rad, *Old Testament Theology*.

СБОРЫ, СОДЕРЖАНИЕ, ВСПОМОЖЕНИЕ (COLLECTION)

Любые организованные сборы капиталов и средств. В Библии сборы зачастую проводятся в пользу других, а не самого собирающего. Еврейское слово *têrûmâ* означает «вклад». Греческие эквиваленты — *logia* («сборы»), *koinōnian* («участие») и *diakonia* («служение»).

Описанные во 2 Пар. 31 сборы были одной из реформ Езекии, предназначенной для того, чтобы служители Бога, священники, получали надлежащее обеспечение, как то велит закон (Исх. 35:21, 24; Лев. 7:14, 32; Вт. 12:6, 17-19). Когда образовывались излишки, они сохранялись для использования в дальнейшем. Таким сборам уделялось большое внимание.

Право новозаветных служителей получать материальную поддержку подтверждено Иисусом (Лк. 10:7) и ранней Церковью (1 Кор. 9:1-14; 1 Тим. 5:18), но как был организован сбор такой поддержки — нигде подробно не обсуждается. В Деян. 4:32-37 описано, как верующие добровольно приносили апостолам свои дары для помощи нуждающимся членам церкви. В этом месте вспоможения передаются не только служителям, но и всем нуждающимся христианам. Отрицательный пример тех, кто солгал, делая подобные пожертвования, приведен в Деян. 5:1-11.

Ключевыми новозаветными местами на тему таких сборов являются Рим. 15:25-26; 1 Кор. 16:1-4; 2 Кор. 8 — 9. Во всех них говорится, что Павел собирал среди неевреев пожертвования для помощи нуждающимся еврейским верующим в Иерусалиме. Здесь речь идет о том, что верующие из одного города помогают верующим другой национальности, живущим в другом городе. Эти дары выражают их чувство единения в Теле Христовом, возникающее благодаря взаимной заботе, и в них просматривается также забота Церкви о нуждающихся. Из 1 Кор. 16:1-4 явствует, что пожертвования были запланированы и собирались в определенное время, причем особое внимание уделялось их доставке нуждавшимся — для этого должны были использовать надежные христиане. В 2 Кор. 8 — 9 пожертвования делаются добровольно, на-

сколько позволяют средства, передаются надежным людям, ожидаются по плану, должны делаться с радостью как выражение благодарности Богу и славят Его, будучи признаком щедрости. В этом месте жертвоприношения называются *служением*.

Даррелл Л. Бок

См. также: МИЛОСТЫНЯ; ДЕСЯТИНА.

Литература: S. McKnight, DPL, pp.143-47; K. F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy*.

СВЕТ

(LIGHT)

В развертывающейся библейской истории и в библейском богословии свет всегда подразумевает исчезновение тьмы. Противопоставленность света и тьмы присуща всем словам Ветхого и Нового Завета, означаящим «свет» (особенно еврейскому *ôr* и греческому *phōs*). Это в буквальном смысле контраст между метафизическим добром и злом, Богом и силами зла, между верующими и неверующими. Библии чужда мысль о том, что тьма по силе равна Божию свету. Бог — абсолютный верховный Владыка, Который властвует над тьмой и силами зла.

Свет есть добро. Значение света и тьмы выразительно представлено в первых же предложениях библейского повествования. В ответ на то, что над бездною была тьма (Быт. 1:2), Бог сказал «да будет свет», и стал свет. «Тьма» и «свет» в еврейском языке — слова многозначительные. «Тьма» подразумевает все, что не есть Бог: нечестивых (Пр. 2:13), суд (Исх. 10:21), смерть (Пс. 87:13). Свет есть первое из деяний Творца, в нем проявляется божественное вмешательство в мир, который до этого был тьмой и хаосом. Хотя свет сам по себе не божественен, он зачастую упоминается в метафорическом смысле для обозначения жизни (Пс. 55:14), спасения (Ис. 9:2), заповедей (Пр. 6:23) и божественного присутствия (Исх. 10:23). В первом акте творения «увидел Бог свет, что он хорош» (Быт. 1:3).

Бог есть свет. Коль скоро свет ассоциируется с добром в качестве противоположности зла, представленного тьмою, для библейских священнописателей естественным шагом было прийти к пониманию Бога, окончательного добра, как света. Свет символизирует святость Бога. Свет обозначает Божие присутствие и благоволение (Пс. 26:1; Ис. 9:2; 2 Кор. 4:6) в противопоставлении Божию суду (Ам. 5:18). Во всем Ветхом Завете свет постоянно ассоциируется с Богом и Его словом, со спасением, с

добротой, с истиной, с жизнью. В Новом Завете эхом отзываются эти же мотивы, так, о святости Бога говорят слова о том, что Бог «обитает в неприступном свете» (1 Тим. 6:16). Бог есть свет (1 Ин. 1:5) и Отец светов (Иак. 1:17), Который рассеивает тьму.

В писаниях Иоанна ветхозаветные представления о свете собраны воедино и итоговое выражение находят в Иисусе Христе (тридцать три из семидесяти двух случаев употребления слова *phōs* в Новом Завете встречаются в текстах Иоанна). Свет есть раскрытие Божьей любви в Иисусе Христе и проникновение этой любви в жизнь, омраченную грехом (1 Ин. 1:5-7). Иисус объявляет, что Он — «свет миру» (Ин. 8:12; 9:5). Иисус есть воплощенное Слово Божие, Он пришел как свет для просвещения всех людей (Ин. 1:4-14), так что верующие в Него не останутся во тьме (Ин. 12:46).

Павел присоединяется к взглядам Иоанна, когда обращается к рассказу о творении: «Потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божьей в лице Иисуса Христа» (2 Кор. 4:6). Словом Божиим свет начал существовать (Быт. 1:1-3), а откровением Бога в Иисусе Христе Слово принесло человечеству свет.

Свет спасения и жизнь для верующих. Те, кто воспринял свет, переводятся в такую область жизни, где мрак рассеялся. Спасение несет свет тем, кто ходит во тьме (Иов 22:28; Пс. 26:1; Ис. 9:2; Мф. 4:15-16). Иисус Христос — это дающий жизнь свет, в котором жизнь (Ин. 1:4), и тот, кто последует за Ним, «не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8:12). Верующие — сыны света (Ин. 12:36; Еф. 5:8; 1 Фес. 5:5).

Свет обладает силой, необходимой для истинной жизни. Поэтому «быть во свете» означает просто «жить» — как вечной жизнью, так и временной. Тот, кто пришел к свету Иисуса Христа, взят в нравственную жизнь, наполненную светом (ср. Лк. 16:8; Ин. 3:19-21; 12:36; 1 Пет. 2:9; 2 Кор. 6:14; Кол. 1:12-14; 1 Фес. 5:5). Благочестивый человек уже в нынешнем веке пребывает в свете жизни (1 Ин. 2:10). Павел последовательно противопоставляет прежнюю жизнь во тьме и новую жизнь в свете Иисуса Христа (Еф. 4:17-24). Хотя сатана может прикидываться «ангелом света», христиане живут в истинном свете спасения, отверг-

нужды дела тьмы и облачаясь в защитные «оружия света» (Рим. 13:12). Откровение воли Божьей несет свет в сердца, души и умы людей, руководя ими в мире тьмы (Пс. 18:8-11; 118:105, 130). Резкий контраст возникает при сопоставлении прежней и новой жизни: «Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе: поступайте, как чада света, потому что плод Духа *состоит* во всякой благодати, праведности и истине» (Еф. 5:8-9). Истинно христианская жизнь — это жизнь света.

Свет миру. Бог — это свет, рассеявший тьму этого мира. Иисус пришел как свет мира, разгнав мрак Своими крестными свершениями. После этого верующие тоже стали светом для мира. Иисус называет Своих учеников светом и носителями света (Мф. 5:14-16). Павел указывает верующим в Малой Азии и в Македонии, что их жизнь — это сияющий свет свидетельства для окружающего мира (Еф. 5:8; Флп. 2:15). Задача всех верующих — распространять божественный свет, который они получили. То, что они получили, сокровенно в сообществе верующих, они должны бесстрашно обнародовать «при свете» (Мф. 10:27; Лк. 12:3). На всех тех, кто вошел в свет, теперь возлагается ответственность быть миссионерами Христа, сияя, как «светила в мире», светом Божиим (Флп. 2:15).

Грядущий свет. В то время как будущее нечестивых в Ветхом и Новом Заветах описывается с использованием терминов эсхатологической тьмы, символизирующей вечную погибель, будущая слава верующих выражается через терминологию света. В Новом Иерусалиме ночи больше не будет (Отк. 22:5), и город не будет иметь нужды в солнце, луне или светильниках для своего освещения, «ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец. Спасенные народы будут ходить во свете его» (Отк. 21:23-24). Упование на грядущий свет порождается пророческим Словом Божиим, и Петр дает такое наставление об этом слове: «И вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших» (2 Пет. 1:19). При грядущем пришествии Господа нашего Иисуса Христа весь мрак рассеется, и верующие будут ходить в чистоте, мире и радости в свете Бога живого.

Майкл Дж. Уилкинс

Литература: E. R. Achtemeier, *Int* 17 (1963): 439-49; F. G. Carver, *Wesleyan Theological Journal* 23 (1986): 7-32; H. Conzelmann, *TDNT*, 9:310-58; D. Guthrie, *New Testament Theology*; H.-C. Hahn et al., *NIDNTT*, 2:484-96; G. Hawthorne, R. P. Martin, and D. G. Reid, *Dictionary of Paul and His Letters*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; G. Wenham, *Genesis 1-15*.

СВИДЕТЕЛЬСТВО

(TESTIMONY)

Библейское понятие свидетельства тесно соприкасается с неспецифическим для Ветхого Завета юридическим смыслом показаний в суде. С лингвистической точки зрения, это библейское понятие связано, главным образом, с еврейскими словами *yā'ad*, *ʾūd* и *ʾānāh* и с греческим *marturein*; концептуально, оно оказывает значительное влияние на строй мышления, на провозглашение истины и на богословие почти во всем Писании.

Ценность свидетельства заключается в подтверждающихся, объективных фактах. В обоих Заветах это является первоочередным стандартом для обоснования и проверки провозглашаемых истин. Не подтверждающиеся, субъективные заявления, мнения и верования, напротив, считаются в Писании неприемлемыми в качестве свидетельства. Недостаточным является даже свидетельство единственного очевидца — чтобы свидетельство было принято, необходимы показания двух или трех свидетелей (Вт. 19:15).

Таким образом, в Писании существует неразрывная связь между утверждением и его исторической достоверностью на основе действительного свидетельства. Утверждения настолько же достоверны, насколько и сами события. В Ветхом Завете провозглашаемые истины связаны, главным образом, с Богом и с Его раскрытием Себя Израилю; в Новом Завете вопрос значительно углубляется, дополняясь откровением Иисуса Христа, обращенным теперь ко всему миру.

Свидетельство в Ветхом Завете. Свидетельство как Божье откровение. Идея свидетельства органично связана с идеей библейского откровения. Содержание библейского откровения, как общего, так и частного, выступает свидетельством о Том, Кто его дал. Далее, Бог раскрывает людям божественные истины в рамках земной истории. Это означает, что люди способны удостовериться в таком божественном откровении. Павел говорит, что пришествие Иисуса и распространение в мире благой

вести «не в углу происходило» (Деян. 26:26). Эти события были вполне очевидны для многих. То же самое можно сказать о большинстве библейских откровений.

Что касается общего откровения в Ветхом Завете, псалмопевец возносит хвалу творению, которое возвещает и свидетельствует о славе и верховном владычестве Бога (Пс. 8:2-5; 18:2-7; 28; см. Иов 36:24-33; 37:1-13). Движение солнца и луны, и смена дня и ночи выступают в качестве навечно установленных верных свидетелей, подтверждающих исполнение обетований Яхве (Пс. 88:35-38; Иер. 33:20-21, 25).

Что касается частного откровения Бога ветхозаветному Израилю о Себе, свидетельством названы десять заповедей (Исх. 31:18 {синод. «откровение»}); в качестве откровения о Божьих законах они свидетельствуют о Его личности и Его деяниях, и о том, чего Он ждет от Израиля. Ковчег и скиния иногда тоже называются ковчегом свидетельства {синод. «откровения»} (Исх. 25:22; Чис. 4:5; Нав. 4:16) и скинией свидетельства {синод. «откровения» и «собрания»} (Исх. 38:21; Чис. 10:11; 2 Пар. 24:6). В этих случаях понятие свидетельства более конкретно связано с самораскрытием Бога Своему народу в Божьем откровении. Здесь, над ковчегом в скинии, Бог свидетельствует о Своем существовании, открывая Себя Моисею (Исх. 25:22; 33:9-11; Чис. 7:89) и грядущим поколениям (Исх. 29:42).

Ветхозаветные пророки тоже раскрывают помыслы и волю Бога, свидетельствуя против Израиля (2 Пар. 24:19; Ам. 3:13) и других народов (Соф. 3:8). В Ветхом Завете во всех случаях пророчества такого рода — а их немало — речь идет о Божьем свидетельстве против нераскаявшихся народов. Содержанием пророческого свидетельства зачастую является непосредственно богодухновенное откровение. Его истинность удостоверяется, в конечном счете, его исполнением. Однако история исполнения пророчеств тоже указывает на его достоверность.

Свидетельство на суде перед Богом. Местом отправления правосудия в ветхозаветном Израиле было судебное собрание, которое обычно происходило у городских ворот. Здесь истец и ответчик излагали свои дела городским старейшинам, которые выступали в роли судей. Тяжущиеся стороны зачастую призывались к свидетельству для обоснования обвинения или защиты.

Ветхозаветные священнописатели нередко прибегают к судебной терминологии, описывая отношение Бога к различным людям и народам. Бог выступает в роли защитника, обвинителя и судьи. В качестве защитника Бога умоляют вмешаться в дело, свидетельствовать в пользу пострадавшего. Иов, например, обращался к Богу за защитой в качестве своего Свидетеля, Заступника и друга (Иов 16:19-21). В других случаях Бог вступает за бедных, недужных и обездоленных (Вт. 10:18; Пс. 9:39; 71:4; 81:3; Пр. 23:10), за праведных (Пс. 118:154), за Израиль (Иер. 50:34; 51:36). В качестве обвинителя Бог свидетельствует против Израиля по причине его грехов (Пс. 49:7, 21; Ис. 57:16; Ос. 4:1; Мих. 1:2; 6:2; Мал. 2:14); как судья, Бог выносит справедливый приговор на основе Своего же свидетельства (Ос. 12:2; Мих. 6:2, 9-16; Соф. 3:7-8; Мал. 3:5). Но даже как обвинитель и судья, Бог сохраняет Свою благодать и любовь: «Не до конца гневается... Не по беззакониям нашим сотворил нам, и не по грехам нашим воздал нам» (Пс. 102:9-10). Стремление Бога к справедливости служит Его народу образцом для подражания. Когда человек защищает беспомощных и свидетельствует против неправедных, это значит, что он познал пути Божьи и лично послушен Ему (Ис. 1:17; Иер. 22:16).

Свидетельство выступает в Ветхом Завете также юридическим доказательством истинности слов Божьих. В Израиле существуют определенные зримые свидетельства, доказывающие истинность Божьего откровения Израилю о Себе. Песнь Моисея (Вт. 31:14 — 32:44) и Книга закона (Вт. 31:26) становятся свидетельством против Израиля; в этих текстах содержится предсказание Бога о том, что однажды Израиль восстанет против Него и обратится к идолам. Израильская история, полная примеров вероотступничества, подтверждает достоверность предсказания Бога о том, что Израиль отвертится от Него. В более общем аспекте, исполнение этих предсказаний в истории Израиля указывает на истинность всего Божьего откровения, данного Моисею.

Более того, свидетельство выступает в качестве зримого напоминания о верховном владычестве Бога. Заиорданские колена Рувима, Гада и Манассии сделали около Иордана подобие жертвенника Господа, не для всесожжений и жертв, но чтобы он был

в Израиле свидетелем о том, что они остаются верными Божьему закону, данному через Моисея, и что они сохраняют законное право поклоняться Господу в скинии, хотя и живут за пределами земли обетования (Нав. 22:27-28). Они назвали этот памятник: «свидетель между нами, что Господь есть Бог наш» (Нав. 22:34). Он стал зримым свидетельством верховного владычества Яхве. Пророк Исаия, по-видимому, подразумевает эти идеи жертвенника и памятника из Нав. 22, когда описывает великое грядущее обращение египтян к Господу. В это время они тоже получат законное право поклоняться верховному Богу Израилеву в Его скинии/храме (Ис. 19:19-20).

Далее, то, что в Ветхом Завете Бога призывают в свидетели клятв и обязательств, подразумевает полную уверенность участников в безукоризненной надежности Бога. Поэтому Его называют «свидетелем верным и истинным» (Иер. 42:5).

Свидетельство как провозглашение Бога Господом и Спасителем. В Ис. 43:8-13 пророк описывает, как языческие народы собираются на суд, чтобы возвестить о превосходстве и спасительных деяниях своих богов. Но у них нет доказательств. Их боги слепы и глухи, это простые идолы, сделанные из заурядных материалов; их создал не кто иной, как сами люди. Поэтому они не несут ничего, кроме лжи (Ис. 43:10, 12; 44:9-20). Притязания языческих народов в конце концов оказываются беспочвенны, потому что у них нет никаких свидетельств в свою пользу (Ис. 44:11).

На этом же самом собрании Израиль выступает в качестве свидетеля (Ис. 43:10, 12; 44:8), провозглашая, что Яхве — Господь, и нет Спасителя кроме Него (Ис. 43:11). Правоту Израиля перед языческими народами невозможно отрицать. Она доказывается историей Израиля. В истории Бог снова и снова открывал Себя Израилю и избавлял его от угнетения (Ис. 43:12). Божье откровение Моисею, передача Закона, постоянное присутствие Бога в скинии (в храме) и Его избавление израильтян от египетского порабощения выступают в их показаниях на собрании народов серьезным свидетельством в их пользу. Отстаивая Яхве, Израиль возвещает языческим народам о владычестве Бога и о том, что спасение можно обрести только в Нем.

Здесь свидетельство равносильно провозглашению. В нем представлены историчес-

кие факты, указывающие на уникальность личности, статуса и деяний Бога. Одновременно оно евангелично: благая весть о спасительных деяниях Бога в истории Израиля сама становится предложением спасения для слушателей.

Свидетельство в Новом Завете. Новый Завет принимает ветхозаветную концепцию свидетельства и значительно расширяет ее в свете особого Божьего откровения в Иисусе Христе. И здесь содержанием свидетельства снова являются подтверждающиеся, объективные показания очевидцев (Ин. 3:11; Деян. 1:21-22; 1 Ин. 1:1-4), и поэтому оно признается истинным (Ин. 3:33; 5:32-33; 19:35; 21:24; 3 Ин. 1:12). С другой стороны, связь христианского свидетельства со страданиями и мученичеством относится, по большей части, к развитию христианства в период после Нового Завета.

Свидетельство о божественной сущности земного Иисуса. Библейские и ранние внебиблейские писания со всей несомненностью подтверждают, что Иисус действительно жил. Однако Новый Завет прямо и косвенно свидетельствует также, что земной Иисус считал Себя воплотившимся Богом.

В частности, в Евангелии от Иоанна в изобилии содержатся заявления Иисуса о Своей божественной сущности (см. многочисленные высказывания вида «Я есмь» {синаг. иногда без «есмь»; ср., например, Ин. 6:48 с Ин. 6:51}). По сути дела, все Евангелие предстает юридическим обоснованием богосыновства Иисуса. Иисус оценивает Свое личное свидетельство как истинное (Ин. 8:14), однако, зная, что по иудейскому закону свидетельство за самого себя не признается истинным без подтверждения (Ин. 5:31; 8:13-18), Он призывает других свидетелей, чье свидетельство считает таким же бесспорным. Иисус подчеркивает, что Его чудесные дела подтверждают Его Божественность (Ин. 5:36; 10:25, 38; 14:11; 15:24). Он не мог бы сотворить их, если бы не был от Бога. Более того, это единство подразумевает, что Отец тоже свидетельствует о Его божественной сущности (Ин. 5:32, 37; 8:17-18). В этом же смысле Иисус утверждает, что о Нем свидетельствует ветхозаветное Писание (Ин. 5:39), как будут свидетельствовать Святой Дух, Которого Он ниспослет с неба Своим последователям (Ин. 15:26), и апостолы (Ин. 15:27). Иоанн Креститель своим свидетельством тоже под-

тверждает заявления Иисуса о Его божественности (Ин. 3:26; 5:32-33): Иисус есть истинный Свет, Которым может спастись всякий человек (Ин. 1:7-9), Он существовал предвечно (Ин. 1:15), Он будет крестить Духом Святым (Ин. 1:32-33), и Он — Сын Божий (Ин. 1:34).

Иисус как свидетельство о Боге. Писания единодушно указывают, что никто не видел Бога (Ин. 1:18; 1 Тим. 6:16). Бог есть дух (Ин. 4:24; 2 Кор. 3:17-18), и Он невидим (Кол. 1:15; 1 Тим. 1:17). С другой стороны, Иисус провозглашает, что пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине (Ин. 18:37). Согласно Ин. 14:6, Иисус есть истина. Только Он видел Отца (Ин. 6:46) и поэтому пришел, чтобы явить Бога (Ин. 1:18). Свидетельство Иисуса, следовательно — о Боге, раскрывающемся в Нем.

Итак, увидеть Иисуса — значит увидеть, каков Бог: «видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Иисус есть образ Бога невидимого (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15), Он в точности представляет Собой существо Бога (Евр. 1:3).

Богословское значение этих истин состоит в том, что личность, качества, чувства и дела Иисуса явственно отражают личность, качества, чувства и дела Отца. Ведь то, что Иисус с готовностью отдал Свою жизнь, чтобы мы могли жить, не только соответствует самому худшему моменту в Его земной жизни и не только указывает на глубину Его любви к нам (Флп. 2:8), но и раскрывает при этом, что означают слова Иоанна о Боге, Который есть любовь (1 Ин. 4:8, 16): Бог так возлюбил мир, что отдал Себя, отдавая Иисуса (Ин. 3:16). Благодаря воплощению мы ныне просвещены «познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор. 4:6).

Свидетельство и Евангелие. Юридический смысл понятия свидетельства как дачи показаний играет решающую роль в том, что касается проповеди Евангелия новозаветной Церковью. В Новом Завете историческое свидетельство является подспорьем для богословского значения благой вести. Свидетельство очевидцев чрезвычайно важно. Уверенность новозаветной Церкви в спасительной сущности Евангелия прямо пропорциональна ее уверенности в исторической достоверности самих евангельских событий. Для еврейских христиан было бы неприемлемо обращаться к ветхозаветной юридической процедуре установления легитимности Евангелия с помощью показа-

ний множества очевидцев, если бы все это время они знали, что эти события исторически происходили не так, как о том заявляется. Иудейские противники христиан, с другой стороны, смогли бы найти добросовестных свидетелей в свою пользу (в истории они не сумели этого сделать), чтобы доказать несостоятельность того, что утверждают христиане.

В Новом Завете в качестве юридического свидетельства фигурируют два типа показаний очевидцев. Во-первых, это в буквальном смысле слова судебная защита Иисуса и евангелия. Она берет начало от того, чему учил Сам Иисус. Иисус сказал Своим последователям, что им предстоит попасть в судилища еврейских и языческих властей, чтобы перед ними свидетельствовать о Нем (Мф. 10:18; Мк. 13:9; Лк. 21:12-13; Ин. 15:27; Деян. 10:42). Из новозаветных книг на исполнение этого предзавещения особенно часто указывает книга Деяний. Лука описывает многочисленные случаи, когда верующие держали речь в различных судилищах, свидетельствуя, что Иисус есть Спаситель, перед еврейскими, греческими и римскими властями. Во-вторых, показания очевидцев, как юридическое свидетельство, зачастую представляют собой способ благовествования. В номинальном смысле это относится только к тем последователям Иисуса, которые были очевидцами всего Его земного служения, от крещения до вознесения. Они ругались за подлинность евангельской проповеди благодаря тому, что не понаслышке знали события земной жизни Иисуса, и представляли собой надежный источник в том, что касается содержания Евангелия. В обобщенном же смысле это относится также к тому способу, которым верующие обращаются к жизни Иисуса, к ветхозаветным писаниям, к присутствию Святого Духа и личному свидетельству, чтобы обосновать истинность евангельской проповеди.

Далее, в Новом Завете историческая достоверность жизни, смерти и воскресения Христа является сущностным свойством евангельской проповеди. Взаимосвязь между свидетельством и проповедью в Новом Завете весьма сходна с ветхозаветным примером в главах Ис. 43 — 44. Павел, например, находясь в Коринфе, «всецело предавался проповеди, свидетельствуя Иудеям, что Иисус есть Христос» (Деян. 18:5 {синод. «понуждаем был духом свидетельствовать

Иудеям, что Иисус есть Христос»)). Для Павла свидетельствовать о том, что Иисус был Мессией, в то же самое время означало обращать в веру своих еврейских слушателей. Провозглашение благой вести в Новом Завете подразумевает свидетельство об исторической подлинности спасительных деяний Бога в Иисусе. Благодаря подлинности проповеди она и имеет свою силу. Проповедовать евангелие язычникам — означает указать им на реальность Иисуса (Мф. 24:14; Мк. 13:10; Лк. 24:48; Деян. 1:8).

Еще одной новозаветной формой свидетельства о Иисусе и благой вести является ответственное христианское поведение. Иисус говорит Своим ученикам: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:34-35). Заповедь любви не нова (ср. Лев. 19:18; Вт. 6:5). Ново здесь откровение Божьей любви через Иисуса. Иисус Своей жизнью и смертью несет миру свидетельство Божьей любви (Ин. 3:16), а Его последователи, любя так, как Он любил, откроют христианскую любовь миру, который никогда не видел Его. Любое исследование мотивов этой бескорыстной любви приведет нас к благой вести о спасительных деяниях Иисуса — о событиях, исторически достоверных и богословски неоспоримых. Надлежащее христианское поведение, таким образом, являясь вневременным свидетельством совершенного и окончательного выражения Божьей любви в Иисусе.

Святой Дух как свидетель о Боге. Согласно 1 Ин. 5:6-11 Дух является Божьим свидетельством того, что Иисус — Сын Божий. Это свидетельство Духа доступно внешне для всех людей и внутренне — для верующих. Внешне, «знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле» от Бога засвидетельствовано спасение, и это сначала было провозглашено Иисусом, а затем подтверждено показаниями очевидцев (Евр. 2:3-4). Осязаемые свидетельства присутствия Святого Духа проявляются как в жизни Иисуса, так и в жизни Церкви. Служение Духа в Церкви становится, по сути дела, неопровержимым свидетельством для иудаизма (и для всех народов) о том, что церковная проповедь о Иисусе исходит от Бога. Иисус предсказал, что Дух будет свидетельствовать о

Нем (Ин. 15:26). Внутренне, Дух свидетельствует верующим, что они — дети Божьи (1 Ин. 3:24; Рим. 8:16), имеющие Божье свидетельство о Иисусе в своих сердцах (1 Ин. 5:10).

Юридическая терминология этих новозаветных текстов имеет большое историческое и богословское значение. Свидетельство Духа — зримое для нас до сих пор! — подтверждает, что богосыновство Иисуса исторически не являлось результатом усыновления. Свидетельство воды и крови (1 Ин. 5:6-8) указывает, что Иисус уже был Сыном Божиим ко времени Его водного крещения Иоанном Крестителем и ко времени смерти на кресте. Дух истины (Ин. 15:26; 1 Ин. 5:6) подтверждает это. Итак, вода, кровь и Дух, как свидетели, единогласно показывают, что Иисус был Сыном Божиим по своей божественной сущности, а не по последующему божественному устройению (1 Ин. 5:8).

Слово Божье и свидетельство Иисуса.

В апокалипсисе Иоанна единство Бога и Иисуса замечательно выражено с помощью составного оборота «слово Божие и свидетельство Иисуса Христа» (Отк. 1:2, 9; 6:9; 20:4). Раздельные имена здесь подразумевают одно и то же. Оба указывают на Иисуса. Иоанн так видит Иисуса во время Его возвращения в славе: «Он был облечен в одежду, обогренную кровью. Имя Ему: 'Слово Божье'» (Отк. 19:13). Последнее слово Божьего откровения и акт искупления обрели свое завершение в страстотерпных деяниях Иисуса. Выражение «слово Божие и свидетельство Иисуса Христа» обозначает не понятие, а событие: воплощение. Историческая реальность жизни и страданий Иисуса занимает центральное место в христианском вероисповедании и лежит в основе этого составного выражения. То, что оно приведено уже в начале книги, указывает на его тематическое значение для всего труда. Иисус — верный и истинный свидетель любви Божьей (Отк. 1:5; 3:14). Он есть закланный Агнец Божий, Который, будучи оправдан Богом, сейчас царствует одесную Отца. Итак, верующим, сталкивающимся с гонениями и угрозой мученической смерти за провозглашение слова Божьего и за свидетельство Иисуса Христа в земных судах, Иоанн своей книгой Откровения напоминает, что их окончательная участь настолько же несомненна, насколько достоверна весть,

которую они проповедуют: Сам Господь Иисус оправдает их на небесном суде.

Г. Дуглас Бакуолтер

См. также: ИСПОВЕДАНИЕ.

Литература: J. Beutler, *EDNT*, 2:389-91; L. Coenen and A. A. Trites, *NIDNTT*, 3:1038-51; H. Strathmann, *TDNT*, 4:474-514; A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*.

СВИТКИ МЕРТВОГО МОРЯ

(DEAD SEA SCROLLS)

Название, присвоенное свыше чем восьми-стам древнееврейским рукописям, найденным в одиннадцати пещерах вдоль северо-западного берега Мертвого моря.

Первая пещера, содержащая семь свитков, была случайно открыта в начале 1947 г. молодым пастухом-бедуином. Между 1952 и 1956 годами было обнаружено еще десять пещер, в которых находились свитки и сопутствующие материалы. Ученые датируют эти рукописи III в. до Р. Х. — I в. по Р. Х. Большинство из них оказались поврежденными, и ученым приходилось по кусочкам складывать, а затем пытаться прочесть тысячи фрагментов. Процесс этот чрезвычайно кропотливый и медленный; поэтому многие фрагменты текста остаются неопубликованными.

Около пещер, в которых были обнаружены свитки, располагается место археологических раскопок, известное под названием Кирбет Кумран. Археологи в период между 1951 и 1956 годами раскопали руины и обнаружили, что здесь начиная с середины второго века до Р. Х. и до 68 г. по Р. Х. обитала еврейская община. Было выявлено два основных периода заселенности. Первый период разбивался на две фазы. В первой фазе (ок. 141 — 107 г. до Р. Х.) постройки были скромными и временными, а вторая фаза (107 — 31 г. до Р. Х.) характеризовалась развернутым строительством, при котором установились внешние очертания и общий план поселения. После землетрясения и пожара в 31 г. до Р. Х. поселение было заброшено. Местность пустовала до 4 г. до Р. Х., когда начался второй основной период заселения (4 г. до Р. Х. — 68 г. по Р. Х.), во время которого постройки были отремонтированы и восстановлены в соответствии с прежним планом. Признаки сильного пожара, а также наличие римских наконечников стрел и монет свидетельствуют о разрушении поселения римлянами во время еврейского восстания в 68 г. по Р. Х.

Кумранский комплекс включает в себя одно большое здание и несколько меньших по размеру. В большом здании имелись башня, кухня, склады, обширный резервуар и ряд других помещений, в одном из которых находились столы, скамьи и чернильницы, использовавшиеся, по-видимому, для копирования рукописей. Прямо на юг от главного здания располагалась большая зала собраний с примыкающей кладовой, в которой были обнаружены тысячи керамических осколков. В поселении имелись еще гончарный комплекс, зерновой комплекс, ряд закрытых резервуаров и небольших бассейнов, а также разветвленная система акведуков. За пределами поселения находились три кладбища, где было свыше тысячи могил. На главном кладбище хоронили только мужчин; на двух других — также женщин и детей. Одной милей южнее, в оазисе, был расположен небольшой поселок под названием Айн Фешка. Очевидно, это был сельскохозяйственный и промышленный центр Кумрана. В нем имелись ирригационная система, загон для скота и, по всей вероятности, кожевенная мастерская.

Вывод, что свитки принадлежали этой общине, можно сделать исходя из связи между свитками и руинами. Во-первых, пещеры находятся вблизи от поселения, по большей части на расстоянии в пять-десять минут ходьбы. От поселения до пещеры 4, в которой были обнаружены свыше пятисот из восьмисот свитков, можно было буквально добросить камнем. Во-вторых, манускрипты были переписаны именно в тот период, когда в поселении жили люди. В-третьих, керамика, найденная в развалинах, соответствует керамике, найденной в пещерах. В-четвертых, надписи на керамике из развалин поселения соответствуют надписям на керамике из некоторых пещер. И наконец, судя по характеру развалин, в поселении была вполне подходящая обстановка для ритуальных омовений, освященных трапез и копирования рукописей, что и сказалось на обилии найденных свитков. Вероятно, обитатели Кумрана прятали свитки в пещерах, предвидя приближение римских войск. Большинство ученых считают кумранскую общину группой ессеев, то есть членов монашеской иудейской секты, описанной такими древними авторами, как Иосиф Флавий, Филон и Плиний Старший.

В свитках можно обнаружить четыре разновидности текстов. Во-первых, это копии книг Ветхого Завета. В свитках отсутствует только Книга Есфирь. Во-вторых, наличествуют книги апокрифические. Некоторые из них, такие, как книги Товит и Юбилеев, были известны еще до обнаружения свитков, чего нельзя сказать о многих других книгах, таких, как Апокриф Бытия и Завет Амрама. В-третьих, есть книги, в которых описывается специфика учения и практики секты. Они состоят в основном из уставов, поэтических и литургических текстов, а также толкований Библии. И наконец, встречаются книги, которые нельзя отнести к какой-то конкретной категории, например, Медный свиток.

В данной статье мы сосредоточимся в основном на документах секты. Мы рассмотрим основные изложенные в них идеи, что поможет составить представление об этой иудейской общине, которая на поздних этапах существовала одновременно с Иисусом и ранней Церковью.

Хотя происхождение секты неясно, оно, по-видимому, было как-то связано с расхождениями между членами секты и руководством храма. Ключевой фигурой в ранней истории секты является Учитель Праведности — упоминавшийся лишь под этим именем человек, который при зарождении секты определил ее направление и цели. Сектанты верили, что Бог открыл Учителю Праведности тайны, касающиеся закона. Таким образом, лишь он один мог правильно истолковать закон; другие иудеи понимали закон неверно. Возглавляемые Учителем Праведности — а он был священником — члены секты отказались от богослужения в том виде, в каком оно практиковалось в Иерусалимском храме, а возможно, и вообще от института священства, посчитав его нелегитимным. Выполняя наказ Ис. 40:3 («в пустыне приготовьте путь Господу», ср. Мф. 3:3 {в Синодальном переводе мы находим другую синтаксическую структуру: «...вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу» вместо: «...вопиющего: в пустыне приготовьте путь Господу»). В пользу последнего варианта говорит и параллелизм конструкций: «в пустыне приготовьте» // «в степи сделайте»), сектанты удалились в пустынную местность близ Мертвого моря, чтобы дожидаться там последней войны, в которой они, как истинный Израиль, с Божьей помощью должны

были одержать победу, а затем восстановить правильное богослужение и истинное священство в Иерусалиме.

В общине были строгие правила приема новых членов, она руководствовалась детально разработанным кодексом поведения и имела жесткую иерархическую структуру, во главе которой стояли священники. Сектанты вели общинный образ жизни, делились собственностью, совместно трудились, совместно изучали Тору, собирались для церемоний и обсуждения текущих дел. Богослужения были важным аспектом жизни общины; сектанты считали себя участниками ангельского поклонения Богу. Особенно важны были священные трапезы. Регулярно совершались ритуальные очистительные омовения, и упор делался на использовании солнечного календаря вместо лунного, принятого в официальном иудаизме. Ввиду невозможности совершать жертвоприношения в нечистом Иерусалимском храме секта считала молитвы и послушание достаточными жертвами. К другим аспектам личного благочестия относились глубокое осознание человеческой бренности и греховности, а также благодарность Богу за Его благодать и сделанный Им выбор.

Одним из основных документов кумранской общины является «Наставление по дисциплине» (1QS) или «Устав общины». В «Наставлении» члены секты названы сынами света; все остальные являются сынами тьмы, от которых сектанты призваны обособиться. Они объединяются в Божью общину, вступившую в завет благодати. Они живут общинной жизнью, делятся между собой имуществом и трудовыми обязанностями, изучают закон и собираются для церемоний, таких, как совместные трапезы, и для обсуждения дел общины. В общине была жесткая организационная структура; практически все вопросы — от того, где кому сидеть, до того, кому после кого говорить, — определялись иерархическим рангом. Во главе стояли священники, сыны Садока. Дальше шли левиты или старейшины. И наконец, были люди, распределявшиеся по тысячам, сотням, полусотням и десяткам (ср. Исх. 18:25). Во главе всей общины стоял магистр. Каждого члена общины ежегодно экзаменовали, при этом его ранг мог быть повышен или понижен в зависимости от его поведения и проявленного им понимания.

Прием в члены общины тщательно регламентировался. Прозелит сначала произносил в присутствии всей общины клятву подчиняться закону в том его толковании, которое было принято в секте, и обособиться от людей лжи. Его экзаменовал магистр и, найдя достаточно дисциплинированным, допускал к завету для получения наставлений о правилах жизни в общине. В течение первого года вновь обращенный не участвовал в общинных трапезах, и его имущество было отделено от имущества общины. В конце первого года он держал еще один экзамен. Если его оставляли в общине, новообращенный проходил второй испытательный год, на протяжении которого его не допускали участвовать в общинных возлияниях, а его собственность поступала в распоряжение общины. В конце второго года новообращенный держал третий экзамен. Если новичка находили достойным, он становился полноправным членом общины, получая определенный ранг, а его имущество вливалось в общинное.

«Наставление» позволяет также ознакомиться с некоторыми основополагающими доктринами секты. Бог создал для людей двух духов, чтобы люди ходили в них до конца: князя света / ангела истины / духа истины — и ангела тьмы / духа лжи (ср. 1 Ин. 4:6). Те, кто поступает в согласии с князем света, обретут вечную жизнь, а следующие за ангелом тьмы обречены на вечные муки. К какому духу будет принадлежать человек, предопределено выбором Бога, а не его собственным. В гимне, которым заканчивается «Наставление», выражено глубокое ощущение человеческой греховности и зависимости от милости Божьей. В «Наставлении» также раскрыты мессианские чаяния секты. Предсказывается появление трех фигур: пророка и двух мессий — мессии Ааронова, предположительно священнического мессии, и мессии Израилева, предположительно царственного мессии.

Ряд изложенных в «Наставлении» концепций имеет удивительные параллели с Новым Заветом. Значимость священных трапез (и возлияний) сопоставляется в сознании с важностью тайной вечери для ранней Церкви, а описание кропления очистительной водой заставляет многих вспомнить о крещении. Некоторые аспекты организационной структуры (старейшины, надзирающие) напоминают то, что мы находим в пастырских посланиях. Зависимость от

Божьей благодати для многих ассоциируется с оправданием верой. Вдобавок мы встречаем перечень качеств, характерных для тех, кто идет по путям каждого из двух духов (ср. Гал. 5:19-23), призыв возлюбить сынов света (ср. Ин. 13:34) и ненавидеть сынов тьмы (ср. Мф. 5:43-44), а также определение секты в качестве пути (ср. Деян. 9:2 {синод. не «путь», а «последующие сему учению»}), ссылку на Ис. 40:3, которой объясняется уход в пустыню (ср. Мк. 1:2), представление о молитве как жертвоприношении (ср. Евр. 13:15) и истолкование краеугольного камня из Ис. 28:16 (ср. 1 Пет. 2:4-8).

Вторым важным сводом правил, излагающим законоположения и организационные принципы общины, является «Дамасский кодекс» (CD). В этом документе содержится также важная информация о происхождении секты, восхваление Учителя Праведности и хула на его главного противника — беззаконника или человека лжи. В «Дамасском кодексе», по-видимому, выражено чаяние только одного мессии, мессии Ааронова и Израилева, а не двух. Вдобавок, в нем предсказано явление Толкователя Закона и Князя всего сообщества. А в ожидании этого секта будет рассматривать себя в качестве сообщества Нового Завета.

«Правила конгрегации» (1QSa) представляют собой краткий документ, в котором изложены принципы руководства кумранской общиной в последние дни. Среди прочего здесь описано собрание совета, созданное священническим мессией, на которое явится мессия Израилев, а также ритуал мессианской трапезы. В этом документе существенно превознесение священнического мессии над царственным. В «Правилах конгрегации» содержится несколько примечательных параллелей с Новым Заветом. Их отказ допускать лиц, страдающих физическими недостатками, к участию в собрании совета (и, соответственно, в мессианской трапезе) разительно контрастирует с поучениями Иисуса в Лк. 14:12-14. Приводимое в обоснование этого отказа присутствие на трапезах ангелов сходно с одним из аспектов аргументации Павла о женщинах, покрывающих голову, в 1 Кор. 11:10. Замечания «Правил» о трапезе, которые являются наиболее обширным текстом свитка, по-видимому, связывают обычные общинные трапезы с эсхатологической мессиан-

ской трапезой — что делает и Иисус в Мф. 26:26-29.

«Храмовый Свиток» (11QT) представляет собой переопределение закона, данного Моисею. В нем законы, связанные общей темой, но рассеянные по всему Пятикнижию, собраны вместе, с тем чтобы образовать систематическое изложение. Кроме того, некоторые законы изменены, и добавлены новые. В частности, очевидные пробелы в Пятикнижии, касающиеся храма и царя, восполнены детальными правилами. Особая забота выражена о состоянии и чистоте храма, как и всего Иерусалима, и о циклах праздников и жертвоприношений в соответствии с солнечным календарем.

«Военный устав» (1QM) представляют собой описание эсхатологической войны между сынами света (то есть сектантами) и сынами тьмы, иногда называемыми китим (ср. Дан. 11:30). Сынов света возглавляет князь света, отождествляемый, очевидно, с архангелом Михаилом (ср. Дан. 12:1); сынами тьмы правит Велиал. Священники сохраняют свою руководящую роль; они ведут войска на битву, хотя сами не сражаются. Однако надежды общины возлагаются не на ее военное искусство, а на могущество Бога. Значительную часть «Военного устава» занимает описание оружия, военных принадлежностей и стратегии. На первый взгляд кажется, что «Устав» написан для того, чтобы изложить правила ведения последней войны. Настоящей же его целью, вероятно, было поддерживать членов общины в их сектантских взглядах, подчеркнув, что их пребывание в пустыне не будет длиться вечно; Бог в конце концов дарует им победу над врагами и возвысит их до соответствующего положения в качестве Своих избранных.

Существуют параллели между «Военным уставом» и некоторыми частями Откровения Иоанна. Разумеется, идея последней войны, описываемой в терминологии мироздания, явно наличествует в обеих книгах (ср. Отк. 12:7; 16:13-16; 19:11-21). Общими для них являются также песни, воспевающие победу над врагом (ср. Отк. 18). Вызывает интерес роль труб (ср. Отк. 8 — 9), а также детали описания и драгоценные камни (ср. Отк. 21:12-21). Хотя и заслоняемая Христом, фигура архангела Михаила, тем не менее имеет большое значение в одном из мест Откровения (Отк. 12:7); кроме того, «Военный устав» упоминает царство Миха-

ила, а в Откровении говорится о царстве Христа (Отк. 11:15). Употребление военной символики в контексте духовного противостояния параллельно с Еф. 6:13-17.

Вдобавок к правилам среди свитков имеется ряд поэтических и литургических текстов, из которых самый длинный — «Свиток благодарения» (1QH), собрание благодарственных псалмов и молитв. Темы, которыми проникнуты эти гимны, — глубокое ощущение человеческой бренности и греховности, подтверждение Божьей благодати и Его выбора, деление человечества на праведных и беззаконных, а также раскрытие Богом Его знаний сообществу завета. В одном из гимнов говорится о рождении чудесного советника, которого кое-кто из ученых интерпретирует в мессианском ключе; в иных описывается эсхатологическая война между Богом и Велиалом (то есть сатаной). Неясно, предназначалось ли это собрание для личного чтения или же было призвано играть в общинном богослужении литургическую роль.

«Песни субботнего жертвоприношения» (4QShir-Shabb) являются сборником из тринадцати литургических песен, по одной на каждую субботу в течение первой четверти года. По-видимому, в песнях отражены какие-то изменения в пределах этого тринадцатинедельного цикла: песни 1 — 5 сосредоточены на земном поклонении сообщества, в песнях 6 — 8 внимание переносится на небесное поклонение, причем подчеркнута роль числа семь, детально разработанная в 7-й песне с ее семью призывами к восхвалению, адресованными семи ангельским священствам; а в песнях 9 — 13 описаны небесное святилище и участники небесного поклонения. Эти песни могли предназначаться для того, чтобы ввести верующего в опыт ангельского поклонения и тем самым укрепить понимание сектой самой себя в качестве верного и законного Божьего священства. Такое мистическое участие в небесном поклонении параллельно Откровению Иоанна и может быть подоплекой проблемы, которой посвящено Послание к колоссянам.

«Благословения» (1QSb) представляют собой набор благословений, которые магистр адресует членам общины, первосвященнику, священникам, сынам Садока и князю конгрегации, эсхатологической фигуре, которая установит вечное Божье Царство и будет править в нем. «Беракот»

(11QBer) является литургическим словословием, просящим у Бога природных благословений (например, дождя, хорошего урожая) на общину.

Одной из наиболее удивительных черт секты является ее особый способ толкования Ветхого Завета. Сектанты полагали, что книги Ветхого Завета полны тайн, которые сбываются в истории общины. Значение этих тайн было скрыто, пока Бог не раскрыл его Учителю Праведности и некоторым из его последователей; отсюда и нужда в истолковании. Одним из подходов при таком толковании было составление продолжающихся комментариев к следующим ветхозаветным книгам: Аввакум, Михей, Псалтирь, Исаия, Осия, Наум и Софония. Эти комментарии наполнены загадочными историческими аллюзиями, неявными ссылками на лиц, относящихся к истории секты, например, на Учителя Праведности, человека лжи, беззаконного священника и льва гнева. Более того, они иллюстрируют понимание сектой того, как в ней исполнился Ветхий Завет. Одним из примечательных примеров является толкование стиха Авв. 2:4 («праведный своею верою жив будет»), который был так важен в толковании Павлом оправдания верой во Христа (Рим. 1:17; Гал. 3:11): комментатор считает праведными тех, кто характеризуется соблюдением закона и верностью Учителю Праведности (его учению).

Еще один интерпретационный метод секты заключался в том, чтобы собирать и истолковывать ветхозаветные места в соответствии с конкретной темой. 4QTestimonia (4QTestim) является, по-видимому, антологией мессианских текстов; 4QFlorilegium (4QFlor) представляет собой смесь эсхатологических текстов и их интерпретаций. В них, вместе взятых, предсказывается ряд эсхатологических фигур (пророк, звезда Иакова, скипетр Израиля, отрасль Давида и толкователь закона), взаимоотношения между которыми в точности не ясны. В отличие от этого, в «Мелхиседеке» (11QMelch), собрании ветхозаветных текстов и их интерпретаций, относящихся к загадочному ветхозаветному персонажу, носящему это имя (ср. Быт. 14:18-20; Евр. 5:10; 6:20 — 7:17), Мелхиседек рассматривается в качестве ключевой фигуры в последнем из Юбилеев — тем, кто восстановит и обретет искушение для Сынов света и

свершит Божий суд над Велиалом и его подчиненными.

С момента своего обнаружения свитки Мертвого моря вызывали множество разногласий. Многие делали сенсационные заявления о якобы доказанной связи между свитками и христианством. Длительная задержка с опубликованием всех фрагментов только усиливала разногласия, приводя к обвинениям ученых и руководителей Церкви в заговоре с целью утаивания фрагментов, которые могли бы повредить христианству и/или иудаизму. Подобные обвинения, конечно, ложны. И действительно, большинство предположений о какой бы то ни было прямой связи между свитками и ранним христианством (например, что Иисус и/или Иоанн Креститель в какие-то моменты были членами кумранской общины) не находят подтверждения. С другой стороны, свитки представляют собой важный фоновый материал для изучения Нового Завета и содержат множество речевых и смысловых параллелей с новозаветными книгами, особенно с Евангелием от Иоанна. И все же эти параллели не должны затушевывать различие между монашеской сектой иудеев, подчинявшихся учению мертвого Учителя, и миссионерским течением среди евреев и неевреев, проповедующих смерть и воскресение живого Господа.

Джозеф Л. Трафтон

Литература: M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*; idem, ed., *The Scrolls and Christianity*; J. H. Charlesworth, ed., *Jesus and the Dead Sea Scrolls*; idem, *John and the Dead Sea Scrolls*; idem, *Paul and the Dead Sea Scrolls*; idem, *The Dead Sea Scrolls*; E. M. Cook, *Solving the Mysteries of the Dead Sea Scrolls*; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*; R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*; W. S. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*; H. Shanks, ed., *Understanding the Dead Sea Scrolls*; K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*; idem, *The Dead Sea Scrolls in English*; J. C. Vander Kam, *The Dead Sea Scrolls Today*.

СВОБОДА

(FREEDOM)

Тема свободы полногласно звучит в одном из ключевых разделов Писания — в повествовании об исходе. Уже при установлении Своего завета с Авраамом Бог предсказал для евреев порабощение и страдания в чужой стране (Быт. 15:13). Этот долгий период египетского рабства стал выразительным символом угнетения, и поэтому освобождение израильтян Моисеем говорило им о свободе в более глубоком смысле — в сущности, о духовном избавлении. Более

того, необходимо отметить, что целью этого освобождения было *служение* Богу и послушание Его Закону (Исх. 19:4-5; ср. также Исх. 20:2, введение к десяти заповедям). Другими словами, Божий народ с самого начала получал наставления, что альтернативой порабощению выступает не свобода в каком-то абстрактном смысле, а *свобода служить Господу*.

Неудивительно, что в самую ткань общественной жизни Израиля оказались вплетены постоянные напоминания о Божьем избавлении и о его значении. В четвертой заповеди, например, говорится не только о том, что Бог отдыхал на седьмой день творения (Исх. 20:8-11), но также об избавлении Израиля от гнета египтян (Вт. 5:12-15). Израильтян, которые из-за нищеты сами себя продали в рабство, надлежало через шесть лет освобождать и снабжать щедрым запасом еды на первое время. «Помни, что и ты был рабом в земле Египетской, и избавил тебя Господь, Бог твой; потому я сегодня и заповедую тебе сие» (Вт. 15:15; ср. Лев. 25:42). На каждый седьмой год долги всех израильтян должны были прощаться (Вт. 15:1-2). Очевидно, Бог демонстрировал Своему народу величие Своего прощения и указывал на те следствия, которые это прощение должно было иметь для поведения израильтян. Вдобавок, каждый пятидесятый год (то есть после семи семилетних циклов) освящался в качестве юбилейного года, в который израильтяне должны были объявлять «свободу на земле всем жителям ее» (Лев. 25:10).

Последующая история израильтян была историей их постоянного непокорства своему Богу. Своими поступками они показывали, что забыли, как Он освободил их. Неудивительно, что они подверглись истреблению и плену. Теперь их пленение в Вавилоне, точно так же, как и их последующее порабощение различными державами, в том числе Римом, стало напоминанием об их греховности и порождало в них упования на окончательное Божье освобождение. Однако для многих из них свобода все ощущимее становилась одним из политических чаяний. Широко было распространено толкование самой концепции Мессии в контексте земного царства.

В такой обстановке началась проповедь Иисуса. Хотя в синоптических евангелиях тема свободы в явном виде не представлена, проповедь Иисуса, вообще говоря, следует

понимать как ответ на чаяния евреев стать свободными. Евангелие от Луки, в частности, связывает пришествие Христа с обетованиями Божьего избавления. В *Магнат* Марии воспеваются величие и праведность Бога, низложившего надменных и сильных с их престолов и вознесшего смиренных и угнетенных (Лк. 1:51-53). Затем, в ознаменование рождения Иоанна Крестителя, его отец Захария пророчествует, что началось исполнение Божьих обетований. Вспомнив завет с Авраамом, Господь приступает к тому, чтобы спасти «нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас» (Лк. 1:71). Более того, Лука начинает описание общественного служения Иисуса с Его посещения синагоги в Назарете. Здесь Иисус проповедовал исполнение ветхозаветных обетований, объявив о благовествовании для нищих и освобождении для пленных (Лк. 4:18; цитата из Ис. 61:1).

В Евангелии от Иоанна встречается только одно место, где о свободе говорится явно, но это место имеет особое значение, потому что в нем концепция политической, внешней свободы противопоставлена свободе «духовной», богословскому делу спасения. Согласно Ин. 8, Иисус сделал заявление, что истину следует искать в Его учении; затем он уверил Своих слушателей, что Его истина сделает их свободными (Ин. 8:31-32). Это заявление вызвало резкий отклик у слушателей, которые сослались на свое родство с Авраамом и заключили из этого, что никогда и не были рабами (Ин. 8:33). С учетом долгой истории порабощения Израиля другими державами такой ответ, по-видимому, отсылал к ощущению духовной свободы, трансцендентной по отношению к политической ситуации. Их мнение, что биологическое происхождение от Авраама обеспечивает им статус Божьего народа, было фундаментальной ошибкой, и Иисус стал увещевать их в их гордыне: «Всякий, делающий грех, есть раб греха; но раб не пребывает в доме вечно [поскольку его потомки не имеют права на собственность]; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8:34-36). Вряд ли можно представить себе более убедительную критику ошибочного понимания свободы.

Идея о рабстве греха наибольшее развитие получила в трудах Павла, который обращается к языческой аудитории в контексте греко-римской философской мысли.

Без сомнения, высказывания Павла отражают некоторые популярные идеи его времени, такие как важность внутренней свободы даже в условиях социального угнетения (ср. длинное обсуждение свободы у Эпиктета: «Беседы» 4.1). Не менее очевидно, однако, что апостол развивает свое учение в обособленности по отношению к современной ему мысли и даже в оппозиции к ней. Эллинистические философы, например, склонны были придавать особое значение концепции *естественной* свободы человека, но Павел, по-видимому, отвергает любые подобные идеи. В послании к римским христианам он обращается к ветхозаветному учению, когда доказывает, что свобода и рабство самым простым образом связаны с тем, по отношению к чему мы проявляем нашу преданность (Рим. 6:15-23). Если я проявляю покорность греху, то я раб греха и беззакония, но я «свободен» по отношению к праведности (ср. 2 Пет. 2:19). Если же, с другой стороны, я считаю себя «рабом» праведности, то я становлюсь свободным по отношению к греху.

Эта концепция объясняет, почему для Павла характерны ссылки на самого себя в качестве *служителя* (греческое *doulos*, «раб») Христа и почему он даже готов сделать себя служителем для всех (1 Кор. 9:19). Более того, обращаясь к спорному вопросу, следует ли рабам-христианам из Коринфской общины стремиться к освобождению, Павел ссылается на высший принцип духовной свободы: каждый, кто во Христе и носит ярлык «раба», фактически является свободным у Господа, в то время как каждый, кто носит ярлык «свободного», в действительности есть раб Христов (1 Кор. 7:22; ср. Гал. 3:28; Кол. 3:11). Представляется, следовательно, что Павла не устраивал распространенный взгляд на свободу как на «возможность делать то, что хочется» (существуют разнообразные ссылки на такие представления, например, возражение на них Аристотеля: «Политика» 5:7.1310a и обсуждение их нюансов Эпиктетом: «Беседы» 4.1.1-5).

Среди трудов Павла — а по сути дела среди всех книг Библии — ни в одном нет такого убедительного обсуждения темы свободы, как в Послании к галатам, которое иногда называют Magna Charta — Великой хартией христианской свободы. Небезынтересно, что центральная проблема этого послания параллельна вопросу, затронуто-

му в Ин. 8: каково соотношение между свободой и происхождением от Авраама? Некоторые иудейские круги убеждали бывших язычников в Галатии совершить обрезание и выполнять другие принятые у иудеев обряды. Очевидно, эти приверженцы иудаизма доказывали, что такое обращение в иудаизм необходимо, чтобы полностью подготовиться к Божьим благословениям, обещанным Аврааму. Другими словами, если галаты хотели действительно сделаться частью Божьего народа (и тем самым духовно освободиться?), они должны были войти в число наследников Авраама, подчинившись Моисееву закону.

Павел не относился к такого рода мыслям с терпимостью. С его точки зрения это было «иное благовествование», не заслуживавшее, в сущности, называться «благовествованием»: те, кто нес такую весть, извращали истинное Евангелие и должны были бы подвергнуться Божьему проклятию (Гал. 1:6-9) — действительно, это были лжебратия, чья истинная цель заключалась в том, чтобы опорочить свободу, которой верующие обладают во Христе (Гал. 2:4-5). Развивая свою богословскую аргументацию против подобных приверженцев иудаизма, Павел указывает, что закон Моисея временно играл роль детоводителя (греческое слово, использованное в Гал. 3:24-25 — это *paidagōgos*, по иронии судьбы оно само употреблялось для обозначения рабов, присматривавших за детьми и воспитывавших их). В Гал. 3:22-23 для описания этой роли используются выражения «заключены под стражею» и «заключены под грехом».

Негативные высказывания апостола о законе Моисея поднимают трудный вопрос. В конце концов, Бог дал этот закон именно в контексте освобождения от рабства. В глубочайшем своем смысле Закон был одновременно и символом свободы и не более и не менее как средством воспользоваться этой свободой в служении Богу. Иаков даже говорит о «законе свободы» (Иак. 1:25; 2:12). Проблема заключается в том, что из-за греха закон бессилен дать жизнь и свободу; вместо этого он несет проклятия и смерть (Рим. 7:9-11; 8:3; Гал. 3:10). Христос, однако, пришел специально для *искупления*, то есть для того, чтобы освободить тех, кто находился под законом, искупив их от клятвы закона (Гал. 3:13-14; 4:4-5). Благодаря вере и силе святого Духа мы освобождены от закона греха и смерти (Рим.

8:2); мы более не рабы, но дети — и не просто дети Авраама (Гал. 3:29), а дети Божьи (Рим. 8:15 {15-16}; Гал. 3:26; 4:6-7). Воистину, где Дух Господень, там свобода (2 Кор. 3:17; ср. Гал. 4:28 — 5:1)!

Павел, однако, поясняет, что эта свобода не есть разрешение творить все, что вздумается. Напротив, она приводит нас к нравственному преображению (2 Кор. 3:18) и даже к выполнению закона, согласно которому мы должны любовью служить друг другу (Гал. 5:13-14). Парадоксально, что жизнь, которая приходит от Духа и освобождает нас от порабления законом (Гал. 5:18), побуждает верующих вести себя именно так, как требует закон (Гал. 5:22-23).

И наконец, нам следует отметить, что ниспослание верующим Святого Духа — это только предварительная плата, предвосхищение их наследия (ср. Еф. 1:13-14). Наше окончательное освобождение еще должно прийти, когда мы обречем полное усыновление, когда получат искупление даже тела наши и когда все творение освобождено будет от рабства тлению в свободу славы детей Божьих (Рим. 8:18-23).

Мойзес Сильва

См. также: ИСКУПЛЕНИЕ: ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ЗАВИСИМОСТИ: СПАСЕНИЕ.

Литература: Е. М. В. Green, *Jesus Spells Freedom*; P. Richardson, *Paul's Ethic of Freedom*; E. Käsemann, *Jesus Means Freedom*.

СВЯТИЛИЩЕ, СВЯТОЕ

(SANCTUARY)

В Ветхом Завете слово *miqdāš* (от *qdš*, «святое», подразумевающее отличие места, которое «священно», от «несвященного») обычно обозначает культовое «святилище» (например, Исх. 25:8), куда израильтяне приходили с разнообразными жертвами и приношениями Господу, чтобы совершить их под руководством священников. Однако в переводах на английский язык, в котором слово *святилище* иногда может выступать синонимом для «убежища», встречаются два случая, когда Господь метафорически называет Себя «святилищем» (то есть убежищем) для верных израильтян в их горестях (Ис. 8:14 {синод. «освящением»}; Иез. 11:16). Более абстрактный термин *qōdeš* («святость, освященность») тоже неоднократно указывает на само «святое место» (например, Исх. 30:13 {синод. «священный сикль» в значении «сикль святилища», «храмовый сикль»}).

В Новом Завете слово *hagios* (то есть «святое [место]») обозначает «святилище» в девяти случаях, все они встречаются в Послании к евреям. Оно также употребляется три раза в качестве прилагательного для обозначения храма как «святого места» (Мф. 24:15; Деян. 6:13; 21:28). Другие слова в Ветхом и Новом Завете тоже могут иногда подразумевать «святилище» или даже переводиться так в некоторых английских версиях, однако, строго говоря, ни одно из них на самом деле не означает «святилище».

Хотя еврейский термин *miqdāš* может употребляться для обозначения священных предметов внутри «святилища» (Чис. 10:21), чаще всего он указывает на святые места на открытом воздухе или в зданиях, понимаемые как единый комплекс, будь то иноплеменные «святилища» (Ис. 16:12; Иез. 28:18), разнообразные израильские святилища (как незаконные, Лев. 26:31; Иез. 21:2; Ам. 7:9, 13, так и законные, например, Нав. 24:26), комплекс скинии (например, Исх. 25:8), Соломонов храм (например, 1 Пар. 22:19; 28:10), второй храм (Неем. 10:39 {синод. «дом»}) или будущий храм на горе Сион (например, Иез. 37:26, 28; 44:9-16).

Слово *miqdāš* в тех случаях, когда относится к скинии, обычно обозначает весь культовый комплекс (Исх. 25:8) как особое освященное место, где Господь обитает со Своим народом; посередине него располагалась постройка, именуемая «скинией» (Исх. 25:9), а поверх него натягивали «покрывала» (Исх. 26:7). Это слово может также указывать на различные дворы и помещения в пределах комплекса скинии или храма (отметим множественное число «святилища» {синод. везде единственное число} в Лев. 21:23; Пс. 72:17; Иер. 51:51), на помещение, где стоял алтарь кадильный (только один раз, в 2 Пар. 26:18), и возможно, на «Святое-святых» (только один раз, в Лев. 16:33).

Как и слово *miqdāš*, слово *qōdeš* в тех случаях, когда относится к «святому месту» (а не к святым людям или предметам), иногда обозначает весь культовый комплекс (например, Исх. 30:13; 36:1; Лев. 10:4; 2 Пар. 29:5, 7; Пс. 73:3; Иез. 44:27 {синод. «святыня»}). Тем не менее оно также употребляется отдельно или в различных словосочетаниях для указания на определенные святые места внутри комплекса, в особенности на

часть двора около жертвенника, иногда называемую «святым местом» (Лев. 10:17-18), внешнее «святилище» в самой скинии или в здании храма (например, Исх. 26:33; 3 Цар. 8:10; 2 Пар. 5:11; Иез. 42:14 {«святое место»}) и внутреннее «святилище» (Лев. 16:2 [ср. Лев. 4:6], оно же «Святое-святых»), где находился ковчег завета.

Господь предопределил, что будет обитать в святилище среди Своего «царства священников», Своего «народа святого» (Исх. 19:6; Пс. 67:33-36). Народ должен был подступать к нему с почтением и страхом (Лев. 19:30), подобно тому, как он «вострепетал» при явлении Господа на горе Синай (Исх. 19:16). Это святилище было первым местом, где проявилось присутствие Господа с Израилем (Исх. 40:34-38), и соответственно, оно стало главным местом поклонения Богу (Лев. 9:6, 22-24).

Господь освятил святилище и вместе с ним назначенное для служения «Аароново священство» (Исх. 29:44; Лев. 8:10; Чис. 7:1). На священников Он возложил обязанность сохранять святость присутствия Господа в святилище (Лев. 10:10-11, 17; Чис. 18:1; Вт. 18:5), чтоб сыны Израилевы «не умерли в нечистоте своей, оскверняя жилище Мое, которое среди их» (Лев. 15:31). Однако же, имея дело с греховным и нечистым народом, который неизбежно осквернял бы святилище, Господь позаботился о том, чтобы регулярно очищать (см., например, о регулярных жертвах за грех в Лев. 4:1 — 5:13), а также ежегодно очищать и (вновь) освящать оскверненное святилище (Лев. 16:19). Тем не менее Господь предостерег израильтян, что полностью отвергнет Свое святилище, если народ Его завета отступит от Него (3 Цар. 9:6-7; 2 Пар. 7:20) — угроза, которую Он в конце концов выполнил.

Разумеется, новозаветные священнописатели были, в общем и целом, хорошо знакомы с Иерусалимским храмовым комплексом, однако тему богословия святилища развивает только автор Послания к евреям. Он начинает с «образов небесного» (Евр. 8:5), по модели которых скопировано «земное», «рукотворенное» святилище (Евр. 9:1, 23-24). В земном ветхозаветном святилище была скиния (шатер) или здание, в которых располагалось прилегающее помещение, называемое «святое место» {также

«святилище»} и отделенное завесой от внутреннего помещения, называемого «Святое-святых», куда мог входить только первосвященник, да и он — только раз в году. Иисус вошел в «Святое-святых» небесного святилища, чтобы предстать за нас (Евр. 9:24; ср. Евр. 8:1-5), принеся Себя в жертву за грехи многих в качестве нашего Первосвященника (Евр. 9:24-25). Благодаря этому свершению Христа мы получили действительный доступ в небесную скинию и, по сути, к присутствию Самого Бога (Евр. 10:19; ср. Евр. 4:14-16).

Ричард Э. Авербек

См. также: АЛТАРЬ; ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ; СЯЩЕННИК; СКИНИЯ; ХРАМ.

Литература: G. D. Alles, *The Encyclopedia of Religion*, 13:59-60; D. N. Freedman, *Temples and High Places in Biblical Times*, pp. 21-30; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, pp. 13-57, 149-204; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*; T. E. McComiskey, *TWOT*, 2:786-89; O. Procksch and K. G. Kuhn, *TDNT*, 1:88-115; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 2:271-330; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*.

СВЯТОЙ ДУХ

(HOLY SPIRIT)

Третье лицо Святой Троицы.

Ветхий Завет. Кое-кто доказывает, что ветхозаветные верующие были спасены и освящены Святым Духом точно так же, как верующие новозаветные. Но такое учение нигде в Ветхом Завете не встречается. Хотя люди могут быть оправданы Богом, ветхозаветная роль Святого Духа сфокусирована не здесь.

В древнейших писаниях Святой Дух как отдельная ипостась напрямую не упоминается. Еврейское слово со значением «дух» (*rûah*), может также означать ветер, дыхание или жизненную силу. Чаще называемый «Божий» или «Господень», Святой Дух проявляется как представитель Бога в творении (Быт. 1:2; Иов 33:4; 34:14-15), как средство Его взаимодействия с людьми (Быт. 6:3), Его представитель при откровении (Быт. 41:38; Чис. 24:2) и как действующее начало при укреплении избранных руководителей Божьего народа (Моисей и семьдесят старейшин — Чис. 11:17-29; возможно, Иисус Навин — Чис. 27:18; Вт. 34:9). Упоминания во всех этих значениях встречаются в Ветхом Завете повсюду, но одно из них остается для тех древнейших времен уникальным — обретение Веселиином и Аголиявом разумений и искусств для сооружения скинии (Исх. 31:3; 35:31) — ближайшей к этому аналогией станет ни-

спослание даров Святого Духа в Новом Завете.

В Судей, 1 — 4 Царств постепенно все отчетливее видны некоторые черты дел Духа. Дух ниспосылается на определенных людей почти как чистая энергия, придавая руководителям физические силы и укрепляя их для военных побед. Это сказано в отношении четырех судей (Гофниил — Суд. 3:10; Геден — Суд. 6:34; Иеффай — Суд. 11:29; Самсон — Суд. 14:19; ср. с Амазаем в 1 Пар. 12:18). Эта сверхъестественная сила сочетается с вдохновением для призывных речей как древнейшая форма пророчеств, обычно считавшихся чем-то не вполне контролируемым, экстатическим (ср. «пророчества» Саула в 1 Цар. 19:20-23 с 1 Цар. 10:6, 10; 11:6; про Давида см. 2 Цар. 23:2). С установлением монархии пребывание в царе Духа Господня служит божественным подтверждением его монаршей легитимности. Когда Саул перестает быть Божиим избранныком на престоле, Дух Господень отступает от Саула и почиает на Давиде (1 Цар. 16:13-14). При этом в 1 Цар. 16:13 подчеркнуто, что Давид получил Духа на постоянное пребывание — очевидно, в отличие от прочих персонажей Ветхого Завета. В 1 Пар. 28:12 Дух дает Давиду чертеж дома Господня. Ко времени разделенного царства Дух начал вдохновлять и укреплять пророков, направляя их в конкретные местности, где они провозглашали указанным слушателям весть про Божие спасение или суд (Илия — 3 Цар. 18:12; 4 Цар. 2:16; Михей — 3 Цар. 22:24; Азария — 2 Пар. 15:1; Иозиил — 2 Пар. 20:14; Захария, сын Иодая — 2 Пар. 24:20).

Из всей канонической литературы о мудрости Дух Божий однозначно упоминается только в Псалтири. В дополнение к упомянутым epithetам Дух впервые назван «Святым» (Пс. 50:13) и «благим» (Пс. 142:10). Первое из этих мест иллюстрирует типичный в ветхозаветные времена страх; даже у Давида, занимавшего положение исключительное, не было характерной для позднейшего, новозаветного периода уверенности в неизменности Божьего присутствия. Второе место отражает развитие веры в роль Духа для личного и нравственного руководства. В Пс. 138:7 содержится ключевой стих («куда пойду от Духа Твоего?») о вседусущности Бога.

В книгах пророков сохранены многие из прежних откровений о Святом Духе, однако здесь впервые начинает раскрываться наступление новой эры в служении Духа. Божий народ может надеяться на восстановление после плена и заключение нового завета, в котором Дух укрепит *всех* его участников для образования нового духовного сообщества.

Исаия развивает эту тему в нескольких текстах. Бог ниспошлет новый дух суда и огня (Ис. 4:4) — возможно, это текст, вдохновивший Иоанна Крестителя в Мф. 3:11. Этот Дух почитет на мессианской «отрасли», дух премудрости и крепости, ведения и благочестия (Ис. 11:2; ср. Ис. 42:1; 61:1, где Дух сходным образом будет положен на Раба, Который страдал добровольно Ис. 53:7, 11). Дух будет излит соборно на весь Божий народ, чтобы породить правосудие, праведность и мир (Ис. 32:15; 34:16), а также на всех его потомков отныне и до века (Ис. 44:3; 59:21). Только в Ис. 63:10-11 содержатся еще два упоминания «Святого Духа» в Ветхом Завете, когда напоминает, как Бог руководил Моисеем, и скитания в пустыне. Исаия также указывает, что его собственные пророчества вдохновлены Духом (Ис. 48:16; 59:21).

Для Иезекииля наиболее характерное свойство Духа — то, что Он «ставит» пророка, иногда распростертого в буквальном смысле (Иез. 2:2; 3:24), неоднократно переносит его на новые места (Иез. 3:12-14; 11:1; 37:1; 43:5), в том числе такие, которые доступны только в видении (Иез. 8:3; 11:24). В Иез. 11:5 Дух Господень прямо назван источником пророчеств Иезекииля. В Иез. 36:27 опять говорится о грядущем эсхатологическом обновлении. Бог даст израильтянам новый дух: Он вложит в них Свой дух и сделает так, что они будут соблюдать закон и получают исполнение всех Его обетований. Вновь мы видим соборное излияние духа, которое прежде не встречалось (ср. также Иез. 37:14; 39:29).

Возможно, наиболее важным пророческим текстом о Духе является Иоиль 2:28-32, который Петр цитирует в день Пятидесятницы (Деян. 2:17-21). Здесь пророк предвидит тот день, когда Бог изольет от Духа Своего на всех людей — независимо от их пола, возраста, социального положения и национальности, и многие из них будут удостоены особого дара пророчества. Другие мотивы тоже повторяются. В Мих. 3:8

подтверждается происхождение пророчества от Духа. В Агг. 2:5 и Зах. 4:6 присутствие Духа Божьего должно придать силы для восстановления храма. В Зах. 6:8 исполнение воли Бога успокаивает Его дух.

Таким образом, Ветхий Завет сознательно завершается открытым финалом, в котором предвосхищается новая эра, когда Дух будет ниспослан большому числу самых разных людей, чтобы образовалось исполненное большей верой сообщество служащих Богу мужчин и женщин. Очевидно, они также будут больше укреплены Духом. Исполнение этих обетований в Новом Завете соответствует ветхозаветным пророчествам.

Новый Завет. Несмотря на то что Святой Дух сравнительно редко упоминается в Ветхом Завете, теперь Он начинает доминировать в богословии и практике основных новозаветных свидетельств. Термин *Святой Дух* (*pneuma hagion*) становится общераспространенным, хотя нередко остается и словоупотребление без эпитетов, а также встречаются выражения «Дух Божий/Господень» и даже «Дух Христов». Появляется отчетливая персонализация Духа, а в конце концов — и прямое учение о Святой Троице.

Святой Дух выступает средством непорочного зачатия Марией Иисуса (Мф. 1:18, 20; Лк. 1:35). В христианском богословии это зачастую понимается как избранный Богом способ сделать природу Своего Сына одновременно полностью божественной и полностью человеческой. Иоанн Креститель, пророк, которому предстоит провозгласить мессианство Иисуса, «Духа Святого исполнился еще от чрева матери своей» (Лк. 1:15). Это пророчество оповещает родителей Иоанна о его исключительности: в Ветхом Завете никто не исполнился Духа так рано. Иоанн пророчествует о Иисусе, что Он будет крестить Духом Святым и огнем (Мф. 3:11), будет очищать и судить Свой народ; классическое исполнение этого пророчества произошло в день Пятидесятницы, а окончательное произойдет в день последнего суда. Сам Дух нисшел и помазал Иисуса при Его крещении, чтобы приготовить Его к служению. Все четыре евангелиста одинаково описывают это нисхождение Духа в виде голубя (Мф. 3:16; Мк. 1:10; Лк. 3:22; Ин. 1:32); что под этим подразумевается в буквальном смысле, остается неизвестным. Символически же, голубь

может олицетворять мир, новое творение, любовь. Излияние Духа не следует понимать так, что Иисус прежде не имел общения с Духом, скорее, в характерной для Луки манере под этим подразумевается ниспослание сил для смелого благовествования.

Однако Дух сразу же должен вести Иисуса к месту искушения Его дьяволом (Лк. 4:1). Поддастся ли Иисус соблазну воспользоваться Своей силою для возвеличения Себя или же будет нести Свой крест? Роль Духа здесь раскрывает две важных истины: Бог сохраняет верховное владычество над дьяволом, но Сам никого не искушает (ср. Иак. 1:13). Когда Иисус не поддался уловкам искушителя, Дух снова дал Ему силу для служения (Лк. 4:14), что Иоанн Креститель объясняет как дар без прежних ограничений (Ин. 3:34). Следовательно, все служение Иисуса руководится Духом, но к числу особенно важных проявлений относится исполнение пророчеств (Мф. 12:18, цитата из Ис. 42:1; Лк. 4:18, цитата из Ис. 61:1), изгнание бесов (Мф. 12:28) и чудеса в целом (Деян. 10:38; Рим. 15:19). Поскольку знамения и чудеса Иисуса наиболее явно свидетельствуют о силе Духа Божьего, приписывание их сатане подвергает человека риску совершить непростительный грех («хула на Духа Святого» — Мф. 12:31 — что, возможно, приравнивается к упорному и нераскаянному отвержению Христа).

Иисус согласен с ветхозаветными пророками в том, что Писание богодухновенно (Мф. 22:44, цитата из Пс. 109:1). Святым Духом Иисус радуется (Лк. 10:21). Христос произносит как часть Своего великого поручения формулу триединого крещения (Мф. 28:19), которая, даже если содержит литургические выражения более поздней Церкви (в отличие от Деян. 2:38), отражает аутентичное понимание Иисусом Своей исключительности в единстве с Отцом и Духом (ср. Мф. 11:26-27; 12:28-32).

Как Дух укрепил Иисуса, так и Иисус общается, что таким же образом укрепит учеников. В Ин. 7:39 и Ин. 14:17 разъясняется, что грядущее излияние Духа полностью еще не произошло, несмотря даже на присутствие Иисуса, но ожидает Его прославления. Тогда Его ученики получат вдохновение свидетельствовать даже во враждебном окружении (Мф. 10:19-20). Дух будет превосходным благим даянием, о ниспослании которого они могут молить-

ся (Лк. 11:13; ср. Мф. 7:11). Он сделает возможным новое рождение, которому так изумлялся Никодим (Ин. 3:5-8), Он животворит новую духовную жизнь (Ин. 6:63).

Наиболее полное и наиболее примечательное учение Иисуса о Духе содержится в пяти местах о Параклете, которые можно найти только в Евангелии от Иоанна. Слово *paraklētos* можно разными способами перевести как «заступник», «утешитель», «утешитель» или «советник». Это личный представитель и заместитель Иисуса, помогающий ученикам совершать служение, когда Христа нет на земле во плоти (Ин. 14:16). В этих местах можно выявить пять различных функций: Дух будет *помогать* последователям Иисуса, пребывая с ними вовек (Ин. 14:15-21); Он поможет им *истолковывать* слова Иисуса (Ин. 14:15-17); Он будет *свидетельствовать* миру о том, Кем был Иисус (Ин. 15:26 — 16:4); Он будет *преследовать* грешников, обличая их в их преступлениях (Ин. 16:5-11); Он будет и дальше *раскрывать* истину (Ин. 16:12-15), несомненно и такую, которая не высказана в новозаветном каноне в явном виде. Через неделю после Своего воскресения Иисус начал исполнять эти обещания, вдохнув Дух в одиннадцать учеников (Ин. 20:22); окончательное исполнение последовало спустя полтора месяца в день Пятидесятницы.

Лука развивает тему о делах Духа в нескольких различных направлениях. Наиболее характерны его ссылки на людей, которые «исполнились» Духа. Это постоянно приводит к тому, что такие люди сразу же начинают произносить вдохновенные речи или иным способом безбоязненно возвещать Слово Божье. В случае Елисаветы (Лк. 1:41), Захарии (Лк. 1:67) и Симеона (Лк. 2:25-27) Дух нисходит временно, как и в Ветхом Завете. Однако начиная с Пятидесятницы Дух приходит к Божьему народу в постоянные спутники, хотя верующие могут и повторно «исполниться Духа», для того чтобы с дерзновением свидетельствовать о Христе (сто двадцать учеников — Деян. 2:4; Петр — Деян. 4:8; все иерусалимские верующие — Деян. 4:31; Савл — Деян. 9:17; 13:9). С другой стороны, Лука прибегает к выражению «исполненный Святого Духа» для описания зрелого, благочестивого характера (первые «диаконы» — Деян. 6:3, 5; Варнава — Деян. 11:24).

Свидетельство Деяний согласуется с евангелиями в том, что священнописатели Ветхого Завета вдохновлялись Духом (Деян. 1:16; 4:25; 28:25), равно как и Сам Иисус (Деян. 1:2). Слова *Дух* и *Бог* в некоторых контекстах взаимозаменяемы (Деян. 5:3-4). Очевидно, что Святой Дух — это личностное существо, Которому возможно противиться (Деян. 7:51) и лгать (Деян. 5:3). Он осуществляет личное руководство и наставление (для пренебрежения принятыми в обществе условностями — Деян. 10:19; 11:12; для избрания церковных руководителей — Деян. 13:1-4; 20:28; для принятия трудных богословских решений — Деян. 15:28; для составления планов путешествия/служения — Деян. 16:6-7). Он вдохновляет пророчества и прорицания (Деян. 11:28; 21:11), даже если они потенциально становятся предметом неправильного их истолкования пророками — так, как это не встречалось в Ветхом Завете.

Три места из Деяний представляются особенно противоречивыми. Предсказывается, что на Пятидесятницу (Деян. 2:1-41) Святой Дух «сойдет» на учеников (Деян. 1:8), но они также «исполнились» Им (Деян. 2:4), и Дух побудил их говорить на иностранных языках, которых они прежде не знали. Но этот феномен (Деян. 2:5-13) не был необходим для облегчения общения, ведь Петр позднее разъяснил все происходящее на обычном языке (Деян. 2:14-36). Скорее, это был знак, призванный *удостоверить* подлинность проповеди и служения учеников. Это исполнение и конец ветхого завета и начало нового. Дух, Который говорил в прежних пророчествах (Деян. 2:17-18), в том числе через Иисуса (Деян. 2:33), теперь делает Себя доступным в качестве «дара», вместе с прощением грехов, для всех, кто покался (Деян. 2:38) и повинуется (Деян. 5:32). Хотя крещение тесно связано с покаянием как свидетельство о нем, Петр, по-видимому, не считает его существенным для получения прощения и восприятия Святого Духа, поскольку следующая его проповедь, в высокой степени параллельная, заканчивается лишь призывом к покаянию (Деян. 3:19). Четыре элемента так называемого «набора Пятидесятницы» (покаяние, крещение, излияние Духа и прощение) образуют, тем не менее, парадигму для значительной части последующего новозаветного богословия (сравни неоднократные упоминания этого события са-

мим Петром в местах, где говорится о Духе — Деян. 10:44; 11:15-16; 15:8).

Однако в двух местах в Деяниях этот «набор» кажется нарушенным. В Деян. 19:1-7 Павел встретился в Ефесе с последователями Иоанна Крестителя, которых Лука называет «учениками» (Деян. 19:1). Но в последовавшей беседе Павел обнаружил, что они никогда не слышали про Святого Духа (Деян. 19:2). Это подразумевает, что они были не евреи и что они имели весьма искаженное представление даже о проповеди Иоанна. Поэтому немислимо, чтобы Павел мог счесть их истинно возрожденными верующими в Христа. Впрочем, они откликнулись на его проповедь о вере в Иисуса и после этого были крещены, причем они восприняли Святого Духа, говорили на иных языках и пророчествовали. По сути, «набор Пятидесятницы» был сохранен.

История в Деян. 8:4-17 оказывается более сложной. Самаряне «поверили Филиппу, благовествующему о Царствии Божием» и крестились (Деян. 8:12); однако они не получили Святого Духа до тех пор, пока Петр и Иоанн не пришли из Иерусалима, чтобы узнать, что произошло (Деян. 8:14-17). Здесь правомерны как минимум три истолкования, и невозможно решительно предпочесть одно из них. Во-первых, упомянутая в Деян. 8:12 вера могла быть более умственной, нежели волевой, и поэтому — не спасительной. Тогда крещение, хотя и с самыми благими намерениями, оказалось преждевременным. Во-вторых, с учетом необычной враждебности между евреями и самарянами Бог мог избрать иной образ действий в этом случае — в начале миссии Церкви за пределами еврейских земель. Тогда прибытие еврейских апостолов помогло подтвердить спасение самарян и положило начало сглаживанию разделявшей их прежде ненависти. В-третьих, Дух мог и не появляться среди первых верующих безошибочно предсказуемым образом; Он обладает суверенной свободой действовать, как хочет (Ин. 3:8)! Впрочем, какое бы объяснение мы ни привели, эта история остается в чем-то аномалией, даже в Книге Деяний, и поэтому не может служить образцом для последующего христианского опыта.

Богословие Павла о Духе Святом является богатым из всех библейских свидетельств и наименее доступным для краткого изложения. Павел повторяет прежние мотивы, считая свои писания богодухно-

венными (1 Кор. 7:40), так же как и служение апостолов и пророков в целом (Еф. 3:5). Зарождающееся учение о Святой Троице появляется в благословениях 2 Кор. 13:13 (ср. также Еф. 2:18). Слову Божьему присуще динамичное, Духом вдохновенное могущество, которое превосходит силы зла (Еф. 6:17), и Дух может принести освобождение в физическом смысле (Флп. 1:19).

Павел также открывает несколько сравнительно новых тем. Основополагающей характеристикой христианина является присутствие в нем Святого Духа (Рим. 8:9). Павел наставляет всех верующих постоянно, снова и снова «исполняться» Духом (Еф. 5:18), включая в число средств для достижения этого музыкальные службы Богу, благодарность и взаимное повиновение (Еф. 5:19-21). Дух — это Существо, воскресившее Иисуса из мертвых и вознесшее Его на небеса, удостоивший таким образом Его проповедь и служение (1 Тим. 3:16) и в силу открыв Его богосыновство (Рим. 1:4). Воскресение Христа служит залогом того, что все верующие тоже будут воскрешены Духом (Рим. 8:11). Наиболее примечательным богословским вкладом Павла выступает его концепция Духа как «залога» (2 Кор. 1:22) и «печати» (Еф. 1:13-14 — «запечатлены... Духом»). Присутствие Святого Духа в жизни верующих является обещанием большего в будущем, частичным осуществлением грядущих благословений и божественным залогом сохранения верующих Богом.

Дух служит представителем Бога в том, чтобы привести людей к Себе и помочь их духовному созреванию. Только благодаря Его силе может верующий впервые воспринять слово Бога как божественное Слово (1 Фес. 1:5-6). Тех, кто обратился в веру, Он «спас... банею возрождения и обновления Святым Духом» (Тит. 3:5). Они «оправдались» Духом, очистившим их от греха (1 Кор. 6:11). Затем Он приступил к делу их пожизненного освящения (Рим. 15:16; 2 Фес. 2:13), открывая для них такие дары, как любовь, праведность, мир, радость и надежда. Их вполне можно коротко называть «плод Духа» (Гал. 5:22-23).

С этим резко контрастируют дела плоти (Гал. 5:19-21), в чем выражается характерное для Павла противопоставление жизни под руководством Духа и попыток жить под властью своеволия, по-разному называемой властью плоти, тела, греха, закона (Рим. 2:29; 7:6; 8:1-14; 2 Кор. 3:1-18; Гал.

3:1-5; 5:16-26). Говоря вкратце, Павел закрывает дверь для прежней надежды на собственные силы (а в случае евреев, надо полагать, — надежды на их национальную принадлежность), несовместимой с новым заветом и дарованием Святого Духа. Напротив, верующие должны стремиться поступать по Духу (Гал. 5:25) в этой новой сфере существования, поскольку лишь Он обеспечивает истинную свободу, славу (2 Кор. 3:17-18) и господство над грехом (Рим. 6:1-14). Особые и характерные для каждого верующего формы служения описываются далее в качестве разнообразных «даров» Духа (Рим. 12:1-8; 1 Кор. 12 — 14; Еф. 4:7-14).

Дух также открывает для верующих неповторимые духовные озарения (1 Кор. 2:10-16). С учетом характерного для Писания словоупотребления здесь скорее подразумевается волевой (повиновение Богу), чем чисто познавательный аспект (простой способностью к точному установлению ряда истин о Боге обладают, фактически, даже многие неверующие!). Соборно Дух пребывает в Своей Церкви, чтобы сделать ее святой подобно прежнему храму (1 Кор. 3:16; ср. 1 Кор. 6:19) и выстроить ее подобно зданию (Еф. 5:23), побуждая к единению и общению бывших врагов (Еф. 2:18; 4:3-4; Флп. 2:1). А верующим Он, каждому по отдельности, помогает в их молитвах, принося им вновь обретенную близость с Богом (Рим. 8:15-16; Гал. 4:6).

Никакой другой новозаветный священнописатель не отводит Духу столь выдающейся роли. Дух — автор Писания (Евр. 3:7; 10:15), Он вселяет силы в Христа (Евр. 9:14) и верующих (Евр. 6:4), суверенно раздает дары (Евр. 2:4) и может быть оскорблен вероотступничеством (Евр. 10:29). Дух освящает (1 Пет. 1:2), вдохновляет пророков (1 Пет. 1:11-12; 2 Пет. 1:21), удостоверяет мессианство Христа (1 Пет. 3:18) и благословляет верующих (1 Пет. 4:14). Он служит залогом спасения (1 Ин. 3:24; 4:13), свидетельствует о Иисусе (1 Ин. 5:6-8) и учит истинной христологии (1 Ин. 4:1-3). Он служит отличительным знаком христиан (Иуд. 19), которые молятся Духом (Иуд. 20). Дух порождает состояние, в котором у Иоанна начинаются видения (Отк. 1:10; 4:2; 17:3; 21:10), служит источником послания к семи церквям (Отк. 2 — 3), является одним из голосов с неба, которые слышит Иоанн (Отк. 14:13; 22:17).

Библейское богословие Духа трудно резюмировать. Он суверенно действует, как хочет! В большинстве христианских традиций выделяются свидетельства определенных частей Писания (чаще всего Деяний или трудов Павла) за счет остальных. Однако сущностный итог должен включать в себя по меньшей мере то, что Дух — трансцендентное, вездесущее, духовное и локализуемое присутствие Божьего Существа и могущества, живущее во всех людях истинного Божьего народа и божественно укрепляющее их разнообразными предварительными способами, предвосхищающими полное обновление верующих, которое грядет в конце века.

Крейг Л. Бломберг

См. также: ХУЛА НА ДУХА СВЯТОГО; БОГ; СВЯТОЙ ДУХ; ДАРЫ.

Литература: D. I. Block, *JETS* 32 (1989): 27-49; G. W. Bromiley, *ISBE*, 2:730-46; G. M. Burge, *The Anointed Community*; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*; D. Ewert, *The Holy Spirit in the New Testament*; M. Green, *Believe in the Holy Spirit*; D. Guthrie, *New Testament Theology*; G. F. Hawthorne, *The Presence and the Power*; W. E. Mills, *The Holy Spirit: A Bibliography*; G. T. Montague, *The Holy Spirit*; C. F. D. Moule, *The Holy Spirit*; H. Müller, *NIDNTT*, 3:689-709; L. Neve, *The Spirit of God in the Old Testament*; J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit*; W. Russel, *Trinity J* 7 (1986): 47-63; E. Schweizer, *The Holy Spirit*; idem, *TDNT*, 6:332-455; R. J. Skiba, *CBQ* 46 (1984): 1-17; R. Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke*; L. J. Wood, *The Holy Spirit in the Old Testament*.

СВЯТОЙ ДУХ: ДАРЫ (HOLY SPIRIT, GIFTS OF)

Четыре новозаветных места описывают те особые дары, которые Святой Дух уделяет народу Божьему (Рим. 12:3-8; 1 Кор. 12 — 14; Еф. 4:7-13; 1 Пет. 4:10-11). Терминология варьирует от обычных слов, обозначающих «дар» (*dōrea*, *dōma* — Еф. 4:7-8), до слова, однокоренного с «благодатью» (*charisma* — 1 Пет. 4:10; Рим. 12:6; 1 Кор. 12:4, 9, 28, 30-31), и до существительного, образованного от прилагательного «духовный» (*pneumatika* — 1 Кор. 12:1; 14:1, 37). Но сущность даров остается неизменной: это особые, божественно ниспосланные дарования для служения триединому Богу к общей пользе Его народа, Церкви (1 Пет. 4:10; Рим. 12:4-5; 1 Кор. 12:7; Еф. 4:12-13). Ни один из текстов не помогает нам определить соотношение между духовными дарами и «природными» талантами и способностями; примеры из Писания показывают, что некоторые из них приобретаются полностью *de novo* (лат.) — внове, впервые (например, дар пророчества и иных языков в Деян. 19:6), в то время как другие основны-

ваются на подготовке под божественным руководством в течение всей жизни (как в случае апостольства Павла, подготовленного за счет его уникальной смеси еврейского, греческого и римского происхождения и образования). За Духом следует признать свободу распределять дары, как Ему угодно.

В четырех перечнях духовных даров обнаруживаются как значительные совпадения, так и немаловажные отличия. Это предполагает, что ни один из перечней, рассматриваемый отдельно или в совокупности, не предназначался стать исчерпывающим. Скорее, в каждом подразумевается разнообразие способов, которыми Бог одаривает христиан для духовного служения. Расширенная классификация, следовательно, может охватывать и другие дары, не указанные конкретно. Можно провести различия между дарами, которые требуют вмешательства чуда или божественного откровения (например, дары пророчества, исцеления, чудес, иных языков и их истолкования), и другими, менее «сверхъестественными» дарами, хотя существует подозрение, что христиане первого столетия могли все их считать в той или иной степени сверхъестественными. Можно также выделить из остальных дары руководства (апостолы, начальники, учителя, пастыри и евангелисты), хотя следует соблюдать осторожность, чтобы не перепутать дары со служением (установленное людьми положение человека в церковной иерархии). Можно указать на ряд даров, которые с очевидностью требуют дополнительной доли добродетелей и ответственности, присущих всем христианам (например, вера, служение, щедрость, милосердие, благовествование), в дополнение или в противопоставление к тем дарам, для которых многим верующим не хватает способностей или ответственности (например, чудеса, иные языки, управление). В 1 Пет. 4:11 предлагается, возможно, самое простое деление (дар говорить и дар слушать). Но библейский богослов предпочтет иное решение, рассмотрев каждый из трех главных мест у Павла по очереди и истолковывая каждый перечень в свете объемлющего его исторического и литературного контекста каждого из посланий.

Богословские принципы. В 1 Кор. 12 Павел перечисляет девять ключевых принципов. 1) основополагающий критерий для того, чтобы отличать одаренного Духом че-

ловека от обманщика — исповедует ли он Христа как Господа или нет (1 Кор. 12:1-3). 2) Все дары происходят от триединого Бога (1 Кор. 12:4-6). 3) Каждый христианин имеет по меньшей мере один дар (1 Кор. 12:7). Этим подразумевается, что верующему нет необходимости ждать какого-то духовного опыта после обращения в веру, чтобы стать готовым к служению, хотя не исключено, что Бог даст человеку после его обращения *дополнительные* дары. 4) Дары предназначены для общего строительства Церкви (1 Кор. 12:7). 5) Внутри единообразия существует различие (1 Кор. 12:8-10). Христианин не может ожидать, что у других будет такой же дар, как у него. 6) Дары распределяются по воле Духа (1 Кор. 12:11). Человек может желать определенных даров и молиться о них (1 Кор. 12:31; 14:1, 12), но Бог не обещает, что даст в каждом таком случае просимый дар. 7) Все дары необходимы для строительства Церкви; ни один не может быть отброшен как несущественный (1 Кор. 12:14-26). Действительно, те, кого Бог наиболее ценит, могут быть наименее приметны (1 Кор. 12:22-25). 8) Встречается нумерация даров (1 Кор. 12:27-28), однако их порядок определен скорее по хронологии, чем по важности. Апостолы и пророки служат основанием в жизни любой Церкви (ср. Еф. 2:20); затем учителя учат, наставляют юных верующих и вновь образованную конгрегацию; и наконец, сцена подготовлена для проявления всех остальных даров. 9) Ни один из даров не доступен для всех христиан (1 Кор. 12:29-30; в 1 Кор. 14:31 «все» правильно толковать как «все пророки», а не как «все верующие»); поэтому ни один конкретный дар не может быть сделан критерием спасения, освящения или духовного статуса.

В 1 Кор. 13 подчеркивается, что без любви духовные дары ничемны. В 1 Кор. 13:1-3 это проиллюстрировано четырьмя показательными примерами: языки, пророчество, вера и щедрость. Здесь настраивается предположение, что в 1 Кор. 13:8-9 с помощью схожих примеров формулируется тезис, который может быть проиллюстрирован на примере любого из даров — что по сравнению с любовью все они преходящи. Глаголы *прекращаются, умолкнут, упраздняются* в греческом тексте предстают как близкие синонимы с небольшими стилистическими вариациями. Мы не найдем ни

лексического, ни грамматического обоснования для перевода «языки прекратят (или упразднят) *сами себя*». В тринадцать из остальных четырнадцати случаев употребления в Новом Завете слова *raiõ* оно находится в медиопассиве, в таких контекстах, где промежуточное значение не выражено явно, и существуют свидетельства, что *raiõ* становился в эллинистическом диалекте греческого языка отложительным глаголом. Языки, подобно мудрости и знанию, прекратятся, «когда... настанет совершенное» (1 Кор. 13:10). Но ни один из текстов не дает ни малейшего основания полагать, будто новозаветные священнописатели связывали окончание века со смертью апостолов или завершением канона. Напротив, слова, однокоренные с *telos* (к которым здесь принадлежит *teleiōn*, «совершенство, совершенное»), постоянно относятся к концу века, когда возвратится Христос (в 1 Коринфянам наиболее показательно место, из которого следует, что духовные дары даны Церкви до времен парусии — 1 Кор. 1:7).

Второе обсуждение духовных даров у Павла встречается в начале увещательной части Послания к римлянам (Рим. 12 — 16), послания, которое содержит наиболее систематическое изложение благовестия Павла (Рим. 1 — 11). Основная обязанность христианина — полная преданность Богу телом и душой (Рим. 12:1-2). Далее, христиане должны применять свои неповторимые духовные дары по мере веры (Рим. 12:3-8). Критическое значение для успеха здесь имеет правильная самооценка (Рим. 12:3-5). По аналогии с такой же последовательностью в 1 Кор. 12 — 14 Павел затем переходит к наставлениям о любви (Рим. 12:9 — 13:10).

В Еф. 4 Павел больше внимания уделяет одаренным людям, нежели дарам самим по себе, однако более общие богословские вопросы решаются сходным образом. Дары приходят от Христа, Который распределяет их верующим по Своему усмотрению (Еф. 4:7); это результат Его воплощения и вознесения (Еф. 4:8-10). В качестве конкретных примеров здесь упоминаются только дары к руководству людьми (Еф. 4:11), но ответственность руководителей заключается в том, чтобы призывать паству на дело служения «доколе все придем в единство веры» (Еф. 4:12-13). Только тогда Церковь можно будет назвать совершенной

в меру полного возраста Христова (Еф. 4:13).

Индивидуальные дары. Два наиболее противоречивых дара у коринфян — это иные языки и пророчества, так что Павел посвящает этому вопросу целую главу (1 Кор. 14). Эти два дара и сегодня заслуживают самого пристального внимания.

В Ветхом Завете пророчество подразумевает прорицание или провозглашение Слова Божьего на основе откровения от Самого Яхве. В эллинистическом мире I столетия пророчество приобретало самые разные формы, однако общим знаменателем для него оставалась вера в то, что весть исходит непосредственно от Бога или богов. Такая весть обычно адресовалась определенной аудитории и соответствовала конкретной потребности. Восприятие откровения в таком случае не требовало, но и не исключало предварительную подготовку и медитацию. В Новом Завете Агав служит примером пророка, способного предсказывать будущее (Деян. 11:27-30; 21:10-11; ср. Иоанна как провидца в Отк. 1:1-4). К числу других людей, именуемых пророками, относились Павел и Варнава (Деян. 13:1). Возможно, лучшей иллюстрацией для духа пророчества служит перевод имени «Варнава» — «Сын утешения» (Деян. 4:36). Петр, упоминая пророчество Иоиля (Иоиль 2:28-32), исполнившееся на Пятидесятницу, указывает, что пророчества будут характерны для «последних дней», для всей новозаветной эры. Бог ниспослет этот дар многим верующим, независимо от их возраста, пола и социального положения (Деян. 2:17-21; дополнительные примеры см. в Деян. 19:6; 21:9).

В 1 Кор. 14 Павел назидает коринфянам, что дар пророчества предпочтительней дара языков, потому что пророчества более разумительны (1 Кор. 14:1-19). Он также требует, чтобы пророки вели себя определенным образом (1 Кор. 14:29-33), предписывая им говорить не в экстазе, а следя за своей речью (1 Кор. 14:30-32). «И пророки пусть говорят двое или трое, а прочие [то есть вся конгрегация — К.Б.] пусть рассуждают» (1 Кор. 14:29). В 1 Фес. 5:20-21 и в 1 Ин. 4:1 также подчеркивается эта необходимость «все испытывать». Критерии для оценки притязаний на пророчество включают в себя проверку того, исполнилось ли предсказанное (Вт. 18:21-22), и, предположительно, сравнение содержания пророче-

ства с уже признанными (то есть библейскими) откровениями. Не менее критическое значение имело, без сомнения, и то, назидательно ли данное пророчество для Церкви. Хотя «испытывать духов» должны все верующие, руководству каждой церкви надлежит в конце концов выносить приговор относительно правомерности любого предполагаемого пророчества. Это наиболее правдоподобное объяснение запрета для женщин говорить в церкви (1 Кор. 14:33-38).

В отличие от Ветхого Завета, где божественно утвержденные пророки не подвергались постоянным повторным оценкам, в Новом Завете пророчество представляется не таким непосредственным и безошибочным (не считая нескольких исключений, составивших новозаветный канон). В Деян. 21:4 об очевидном пророческих увещаниях говорится «по внушению Духа» (ср. выражение в Деян. 11:28), и все же в Деян. 21:11, 13-14 предполагается, что они содержат как божественную, так и человеческую (ошибочную) составляющие. Возможно, весть от Бога ограничивалась предсказанием, что Павел будет взят в узы, если пойдет в Иерусалим, но христиане в Тире ошибочно заключили, что Божья воля заключается в том, чтобы Павел не ходил туда. В современных пророчествах, которые могут варьировать от тщательно сформулированной вести, которую всемогущий Бог адресует прямо христианскому сердцу (хотя и необязательно совпадающей с содержанием многих проповедей), до более непосредственного раскрытия воли Божьей в конкретных обстоятельствах, тоже возможна такая смесь подлинного слова Божьего с подверженным искажениям человеческим толкованием. По той лишь причине, что подобные пророчества не согласуются с Писанием и никоим образом не соответствуют канону, аргумент о том, что в апостольскую эру пророчества должны были прекратиться, нельзя считать верным. Но это не извиняет церкви, не предпринимавшие никаких действий против тех, кто выступает с откровенно лживыми пророчествами. Смертная казнь (Вт. 18:20) ныне неприемлема, но уж разумеется, никто не обязан бояться (или выслушивать!) таких людей (Вт. 18:22).

Поскольку духовные дары даются только тем, кого избрал Бог, различие духов (1 Кор. 12:10) не может быть тем же самым,

что и обязанность оценивать пророчества, предписанная всем верующим. Можно думать, следовательно, что речь идет об особой способности выявлять источник предположительно вдохновенных речей, быстро отличая истинного Божьего *вестника* от ложного, а не оценивать правомерность каждого конкретного *сообщения*.

Природу дара иных языков и их толкования следует определять через собственное учение Павла, а не предполагать, будто три случая разговора на языках (Деян. 2:1-13; 10:46; 19:6) должны предопределять форму глоссолалии в Коринфе. То, что духовный дар языков требует последующего истолкования, сразу отделяет его от событий в день Пятидесятницы. Упоминание ангельских языков в 1 Кор. 13:1 делает еще более вероятным, что языки в случае коринфян были не просто иностранными языками; параллельные феномены в соседних культурах всачески это подтверждают. Слово *glōssa* в греческом языке может обозначать практически любую разновидность устной речи, как обладающей, так и не обладающей языковой структурой. Тогда дар языков относится к божественно ниспосланным речам, непонятным произносящему их или большинству его слушателей, но таким, которые впоследствии могут быть «переведены» на общепонятный язык либо самим говорившим, либо одним из слушателей с даром истолкования. Если такого толкования у говорящего нет, и нет оснований надеяться, что появится другой человек с даром истолкования, ему следует молчать (1 Кор. 14:27-28).

Глоссолалию можно практиковать как язык личной молитвы (1 Кор. 14:18-19); неясно, рассматривал ли это Павел как тот же самый дар, что и публичные речи на иных языках, однако он, несомненно, пытается умерить рвение коринфян к применению этого дара в церкви (1 Кор. 14:19). Фактически, Павел называет языки знамением для неверующих (1 Кор. 14:22), что, с учетом цитаты из Ис. 28:11-12 (1 Кор. 14:21), должно подразумевать знамение суда. Неверующие находят глоссолалию невразумительной, даже отталкивающей, и поэтому отвращаются от Благой Вести (1 Кор. 14:23). Место для языков — в полностью христианском собрании, однако здесь, как и в случае пророчеств, должны действовать строгие ограничения: одновременно применяют свой дар не более трех человек и все-

гда с истолкованием (1 Кор. 14:28), которое, предположительно, должно подвергаться такому же оцениванию, как и пророчества.

Дары исцеления и чудес — это еще два «сверхъестественных» вида благодати. Множественное число (1 Кор. 12:10, 28) в каждом примере подразумевает, что могут существовать разные виды даров к чудесам, или что эти дары не присущи человеку постоянно, а неоднократно даются в особых случаях, когда ими нужно воспользоваться. Терминология (*iamata* и *dunameis* соответственно) отсылает к разнообразным чудесам, совершенным Иисусом в четырех евангелиях и Его последователями в Деяниях, к чудесам, никоим образом не ограничивающимся одними апостолами (ср. особо: Стефан и Филипп — Деян. 6 — 8). «Исцеления» должны подразумевать восстановление телесного здоровья у больных или увечных, а «чудеса» охватывают более широкий круг сверхъестественных явлений. Духовный дар исцеления следует отличать как от чудесного выздоровления, которое Бог посылает в ответ на молитвы (как в Иак. 5:13-18), так и от обычной врачебной практики. Напротив, дар исцеления применяется в служении конкретного человека, получившего такую харизму. От такого человека при лечении стопроцентного успеха следует ожидать не больше, чем от учителя или евангелиста, или от обладающих различными другими дарами. С другой стороны, если в служении лишь изредка происходят те чудеса, которые рекламируются, оно вызывает больше подозрений.

Мудрость и знание проявляют себя в мудрых и сведущих речах (1 Кор. 12:8). Мудрость в Писании постоянно связана с прикладным знанием и житейской проницательностью, по своему характеру она фундаментально нравственна. Знание относится в особенности к усвоению и передаче духовных истин. Коринфяне хвалились своей мудростью и знаниями (1 Кор. 4:10; 8:1), возможно, относящимися к традиции языческих софистов, но Павел считает их хвастовство пустым и безосновательным. Для него истина сосредоточена на «безумии» распятия, в то время как истинно благочестивая мудрость приводит к духовной зрелости (1 Кор. 2). В 1 Кор. 13:2 обладание знанием параллельно овладению тайнами,

пониманию сокрытых ранее истин, которые Бог раскрыл Своему народу.

Вера — это ярчайший пример дара, который усиливает состояние, уже присущее всем христианам (1 Кор. 12:9). С учетом 1 Кор. 13:2 дар веры предположительно включает в себя особую способность доверяться Богу в том, что Он вмещается необычными способами или в исключительно трудных ситуациях.

Служение, подавание, благотворительность и вспоможение также высвечивают черты характера, которыми должны обладать все верующие. Слово *служение* в Рим. 12:7 происходит от того же корня, что и *диакон*, и может подразумевать тот род практической помощи, о котором говорится в Деян. 6:1-6. Подавание можно также перевести как «сборы в пользу нуждающихся» (Рим. 12:8 — «раздаватель ли, раздавай в простоте»), и оно, вероятно, касается материальной помощи бедным. «Благотворительность» (Рим. 12:8) может относиться к другим формам милосердной заботы о нуждающихся, больных, престарелых и немощных. «Дары вспоможения» (1 Кор. 12:28) могут быть коринфским эквивалентом для трех перечисленных выше даров.

В то время как Лука обычно бережет слово *апостол* для одного из двенадцати (Деян. 1:21-22; но ср. Деян. 14:14), Павел использует этот термин в более широком смысле — для обозначения духовного дара (1 Кор. 12:29; Еф. 4:11). Он причисляет к апостолам не только себя самого (Рим. 1:1), но также Тита и Епафродита (2 Кор. 8:23, Флп. 2:25; они для него «товарищи», «сотрудники», «сподвижники»), Андроника и Юнию, «прославившихся между Апостолами» (Рим. 16:7), и Иакова, «брата Господня» (Гал. 1:19); ни один из них не удовлетворяет критерию Луки. Очевидно, он употребляет слово в его более общем для греческого языка смысле, то есть в смысле человека, посланного с ответственным поручением. В христианском контексте речь идет о божественной миссии; к числу современных синонимов относятся «миссионер» и «посланник церкви».

Подобно апостолам, евангелисты (1 Кор. 12:28; Еф. 4:11) проповедуют Благою Весть неспасенным людям. В отличие от апостолов, евангелисты не обязательно основывают местные церкви для обращенных ими людей. Все христиане должны благовествовать (Мф. 28:18-20), но имеющие такой дар

отличаются особой способностью пробуждать в людях веру в Христа.

Роль учителей в библейских культурах была более ограничена, нежели в современном обществе. Их задача заключалась в первую очередь в передаче обучающимся фиксированного набора сведений, зачастую с помощью простого заучивания наизусть. В Новом Завете нередко проводится разграничение между благовествованием (проповедь или *kerygma*) и последующими наставлениями в доктрине (учение или *didachē*). В Деян. 2:42 говорится об «учении Апостолов» как о составной части ежедневного служения нарождающейся Иерусалимской церкви. Учительство может частично совмещаться с пророчеством (Деян. 13:1), поскольку и учитель, и пророк несут Слово Божье, однако в случае учительства больше внимания уделяется овладению содержанием. Отсутствие второго указательного определения в выражении «иных пастырями и учителями» (Еф. 4:11) подразумевает еще одно совмещение: христианские учителя всегда должны исполнять пастырские обязанности; пастыри всегда должны правильно передавать содержание учения.

Выражение *poimēn* (Еф. 4:11) обозначает пастыря. Этот дар не обязательно соответствует роли современного пастыря в полном ее объеме, а лишь такой ее составляющей, как пастырская забота и воспитание. В Деян. 20:28-31 и в 1 Пет. 5:1-4 описывается, какое пастырское служение требуется от этих блюстителей.

Слово *kybernēsis* (1 Кор. 12:28), обычно переводимое как «управление», может также означать «надзирание» или «наставление» и охватывает властные и административные аспекты руководства церковью.

Глагол *proistēmi* (Рим. 12:8) может подразумевать руководство или оказание практической помощи. Таков может быть эквивалент в Послании к римлянам для всех даров руководства из Еф. 4, хотя ближайший контекст (раздаватель, благодетель) свидетельствует в пользу второго варианта. Родственное существительное *prostatōs* означает «патрон, спонсор», поэтому наилучшим вариантом будет, по-видимому, следующее определение этого дара — употребление своего богатства на помощь и поддержку нуждающихся членов Тела Христова.

Проблемы современности. В экзегетике нет обоснований для утверждения о том, что какой-либо из даров упразднен. Дары — это особые Божьи благословения для христианского служения в новозаветную эпоху, возможно, наиглавнейшее средство для осуществления служения (Деян. 2:17-21; 1 Кор. 1:7). В противовес умозаключению, что козь скоро на протяжении большей части истории церкви новые сверхъестественные дары не проявлялись, то харизмы были ограничены апостольской эрой, можно высказать три возражения: 1) эти дары не исчезли в конце I столетия, но встречались еще и в III; 2) последующее их сокращение объясняется скорее нарастанием внебиблейской институционализации церкви и гипертрофированной реакцией на злоупотребление дарами в еретических кругах (особенно среди монтанистов); 3) даже в таком случае, ни один из периодов церковной истории не заканчивался без того, чтобы проявились все дары. Возрождение даров в XX столетии нельзя объяснять приближением последних дней, поскольку «последние дни», согласно Новому Завету, относятся к концу всей церковной эпохи. Однако это может быть следствием восстановления более библейского по характеру, более непосредственного и всеохватного поклонения Богу и служения.

Говоря вкратце, попытки объяснить все современные харизматические феномены делами дьявола или просто человеческим мошенничеством — ошибочны. И все же не существует гарантий, что любое предполагаемое проявление Духа является подлинным; каждое должно подвергнуться проверке. В 1 Кор. 14:39-40 выражен взгляд Павла на данную проблему и даны такие замечательно ясные указания, которые, если бы мы их применяли, далеко продвинули бы церковь в улаживании разногласий по поводу даров. С одной стороны, ни один из даров не следует запрещать, даже иные языки (1 Кор. 14:39). С другой стороны, «все должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14:40), как это проиллюстрировано наставлениями относительно пророчества и языков в 1 Кор. 14:26-38. Растущее число как харизматиков, так и нехаризматиков начинает следовать этому двойному указанию; однако многие все еще пренебрегают им, к ущербу для единства церкви и во вред ее миссии.

См. также: СВЯТОЙ ДУХ.

Литература: D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*; D. Bridge and D. Phypers, *Spiritual Gifts and the Church*; F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*; D. A. Carson, *Showing the Spirit*; C. E. B. Cranfield, *The Epistles to the Romans*, vol. 2; J. D. G. Dunn, *Romans*, vol. 2; E. E. Ellis, *Pauline Theology*; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*; C. Forbes, *NovT* 26 (1968): 257-70; R. Y. K. Fung, *EvQ* 56 (1984): 3-20; M. Green, *I Believe in the Holy Spirit*; W. A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*; K. S. Hemphill, *Spiritual Gifts*; D. Hill, *New Testament Prophecy*; R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation*; W. E. Mills, *A Theological/Exegetical Approach to Glossolalia: Speaking in Tongues*; S. Schatzmann, *A Pauline Theology of Charismata*; M. Turner, *VoxEv* 15 (1985): 7-64.

СВЯТОСТЬ, СВЯТОЕ (HOLINESS, HOLY)

Мы не определяем, что есть Бог. Сходным образом, идея святости одновременно доступна нам и ускользает от нас. Как бы то ни было, не существует термина, соответствующего в полной мере понятию *святость*. Все небесное воинство, Израиль и Церковь воздают хвалу святому Богу, потому что идея святости отделяет Его от всего остального (Исх. 15:11; Ис. 6:3; Отк. 4:8). Святость есть то, что есть Бог. Понятие святости объемлет также Его замысел относительно Его народа.

В Книге Бытие мы читаем, что седьмой день Бог «освятил» (Быт. 2:3). В той же книге по отношению к Фамари употребляется еврейский термин *qadešā* (Быт. 38:15, 21). Здесь он весьма показателен. В ветхозаветные времена все святое всецело и абсолютно принадлежало богам. Ошибка Иуды в отношении Фамари основывалась на представлениях о том, как люди относятся к тому, что свято. Коль скоро боги имеют пол и нуждаются в половых отношениях, неудивительно, что тех, кто служит в храме, следует обособить для подобных занятий.

В первом случае вполне определенного употребления этого термина в Библии, когда человек знакомится со святостью как характеристикой Бога, наблюдаются и сходства, и различия с попытками язычников понять, что такое святость. Небезынтересно рассмотреть возможные богословские и религиозные категории, которые могли подготовить Моисея к тому, чтобы услышать повеление Яхве снять обувь, поскольку Моисей стоит на святой земле (Исх. 3:5). Согласно универсальному определению, святое — то, что концептуальным образом отделено от обычного. И все же в наставлениях откровения Моисей

учит израильтян, что их представление о святости должно подтверждать существенное отличие между ними и божеством. Язычники в этих землях не могли бы с такой ясностью воспринять природу святости. То, что у них было «иным», отличающимся от обычного, в случае Израиля было особым, личностным «Иным», их Богом.

Моисей, как и любой бы на его месте, признал эту разницу, означавшую, что Говорящий с ним имел особое право определять святость места, где Он находится. Содержание появившегося таким образом понятия как раз и должно было обособить Израиль от язычников. Идеи такого рода, встречающиеся в языческих религиях, были усвоены, а затем преобразованы израильтянами в свете откровений Святого Израилева, раскрывающего свою природу словом и делом. Представлениям, пришедшим на смену типичному пониманию святости, предстояло совершить революцию в истории Израиля, а впоследствии — и всего мира.

Святость на древнем Ближнем Востоке: страх и манипуляции. Хотя термины, происходящие от корня *qđš*, «святость, святое», и употреблявшиеся в соседних с Израилем культурах, не встречаются в сохранившихся текстах так часто, как можно было бы ожидать, существует немало текстуальных свидетельств, позволяющих прийти к общим выводам относительно их значения. Современные ученые разнообразных специальностей подтвердили — святость в первую очередь соотносилась с тем, что признано божественным. Пионерский труд Рудольфа Отто на эту тему определил в нашем столетии направление для многих дискуссий о феномене святости. По-видимому, когда речь идет о распространенных на древнем Ближнем Востоке взглядах на святость, сходство в общей постановке акцентов достаточно глубоко, чтобы затмить различия в именах богов и в установленных для них культовых обрядах.

Рассудок язычника, у которого не было концепции личностного Бога, чтобы познать смысл жизни, использовал для истолкования реальности множество средств. Благоговение, ужас, недоступность, жизненная сила и таинственность — таковы наиболее распространенные атрибуты, встречающиеся в текстах, которые проясняют, как древние понимали святость. В

каждом из них можно обнаружить такой аспект, как обособленность святого от обычного. Внутренняя предпосылка сводится к тому, что святое вызывает у людей иррациональные реакции. Люди знают свое место по отношению к святому. Когда они сталкиваются с чем-то, отличным от самих себя, их немедленная реакция — страх, смешанный, как отмечает Отто, с благоговением.

Некоторые различия с верой израильтян позволяют выявить, что при отсутствии библейского откровения постоянно происходит с разумом, столкнувшимся с неизведанным. Очевидно, что для религий, вторгавшихся в историю Израиля, главным оправданием их существования выступало раболопное поклонение страху. Страх перед непредсказуемыми силами природы и духа проецировался на богов, которых они создавали и которых почитали как «святых». Ценность и достоинство человека исчерпывались единственной надобностью — удовлетворять основные потребности богов, чтобы избежать грядущего суда. Этот ужас перед тем, что свято, умерялся с помощью изощренной системы культовых умиловивлений, по сути дела представлявшей собой попытку манипулировать «богами», которые олицетворяли духовные начала и силы природы. В результате такой реакции на святость в древних культурах возникла сложная система пантеонов многобожия. Они были сходны в одном: святое никогда не может вызывать доверие, только страх.

Хотя религия признавалась главным смыслом жизни, ее соотношение со святостью выдает настоячивые попытки привести все, что вызывает страх (например, неурожай, пересыхание рек, отсутствие дождей), в соответствие с желаниями поклоняющегося. Нравственность связывалась с понятием святости лишь очень незначительно. В лучшем случае в обществе существовали договорные соглашения, которые заключали и соблюдали с единственной целью — обеспечить личную безопасность и благополучие. И к богам, и к людям следовало относиться с недоверием.

«Святое» представляло собой не более чем, по выражению Кауфманна, «метабожественное» или нетрансцендентное царство «богов», борющихся за власть. И культура могла быть лишь выражением этих реальностей, и ничем больше. Святое, зача-

стую воспринимавшееся как находящееся «наверху», никогда не было полностью отделено от обиденного, от того, что «внизу». Просто оно отличалось большей изощренностью и было удачливее. Те же силы, страсти и потребности, что правили внизу, проецировались наверх и обозначались как «святое». В основе этических следствий, вытекающих из такого взгляда на мир, лежали исключительно власть сильного и попытки заставить то, что свято, не препятствовать личным планам человека. Принося жертвы, надеялись, что умиловивленные этим божества смогут перехитрить враждебные силы. Соответственно, те, кто в подобных культурах не имел высокого статуса, страдали неизмеримо. Слабые, малолетние, женщины, престарелые и маргиналы могли рассчитывать лишь на милость тех, кто имел средства проводить свою волю в жизнь.

При объяснении того, как святое может раскрываться человеку, месопотамское толкование горящего куста сосредоточилось бы как на силах, стоящих за огнем, так и на силах, проявляющихся в этом огне. Поскольку местообитание любого бога ограничено, следующим шагом в таком толковании была бы попытка определить, каким образом Моисей мог бы обратить эти грозные силы себе на благо. Однако при этом было бы немедленно отмечено, что Моисей ничего не делает, только с трепетом подчиняется. Он не приносит жертв и не произносит заклинаний. Даже если бы наш толкователь принял подобную идею о существенном различии между божественным и человеческим, данное происшествие указывает как на представление о святости, противоречащее типичному, так и на радикальное преобразование этих категорий. И притом этот Бог обращается с личным призывом к человеку, с которым будет разговаривать как со Своим другом (Исх. 33:10-11). Здесь проявляется критическое отличие еврейской концепции святости. Личные отношения, основанные на верности, вне Израиля оказались бы смехотворной идеей.

Святость в Ветхом Завете: взаимоотношения с трансцендентным. Невозможно адекватно объяснить феномены Израиля и Святого Израилева, не осознав такую фундаментальную особенность, как трансцендентность Яхве. Языческой схеме интерпретации реальности «внизу-наверху»,

которую ученые называют «континуальным», то есть непрерывным, мировоззрением, была противопоставлена претензия Израиля на то, что он находится в отношениях с единственным Святым и сотворен Им. Тогда в основе обособления святого от обыденного лежит творческое величие Бога, Которого побуждает творить единственно Его совершенная и святая воля (Ис. 41:20). Эта Сущность была самодостаточной во всех отношениях (1 Цар. 2:2). Очевидно, Моисей понимал такое разделение реальности. Он с благоговением поклонялся, потому что предстоял перед Иным — Кем нельзя манипулировать и Кто требует взаимоотношений прежде служения. Незримый знак на всем существовании израильтян оставила природа их Бога; «ибо Я свят» стало основой для их мировоззрения, истории, духовности и предназначения (Лев. 11:44).

В происшествии с горящим кустом сияние святости символически проявляется в пламени — мотив этот повторяется на протяжении всей истории Израиля. Великолепие Божьей славы являло себя по-разному, и каждый раз это напоминало о том, что Святой Израилев пребывает среди Своего народа (Исх. 13:21; 15:11; 40:34; 3 Цар. 8:10-11), а не было просто демонстрацией опаляющего божественного блеска. Способы, какими является Бог Израиля, свидетельствуют о Его стремлении раскрыть Свою природу Своему избранному народу. Здесь возможно, что Моисей уже мог воспринять какие-то намеки из предшествующей истории, не считая соседних культур.

Хотя слово *свят*ой появляется в Книге Бытие не так уж часто, основные черты желаемых взаимоотношений между святым Богом и Его избранным народом описаны именно здесь. Святой Израилев — это трансцендентный Творец, Чья «бытность» — единственный источник всего сущего. В свете Его недоступного величия возникает соразмерный ему идущий изнутри страх. Последний, однако, не проявляется разрушительным образом (Быт. 15:12; 28:17). Скорее, ему всегда сопутствует рациональная осведомленность о личном присутствии Бога и Его замыслах (Быт. 28:15, 20). Никакие законы и нормы еще не устанавливаются. Вместо этого Бог стремится найти полное доверие и преданность завету, который гарантирует самим Своим существованием (Быт. 15:17-18; Быт.

17:19). Некоторые элементы нравственной природы Бога были уже раскрыты ранее, когда Он решил описать угодное Себе с помощью выражения «(это) хорошо», которое лучше всего толковать, по-видимому, как «такое, каким и должно быть», потому что Яхве сделал его таким» (встречается пятнадцать раз в Быт. 1 — 3). Хотя закона еще нет, завету, который Яхве установил со Своим народом (Быт. 6:5; 9; 15:6; 17:1), сопутствуют внутренние нормы чистоты и праведности. Возможно, особенно убедительным и показательным в вопросе об иррациональных побуждениях в понимании святости язычниками является то, что Яхве избирает людей, которые готовы «ходить пред Ним», а не просто трепетать от страха (Быт. 5:22, 24; 6:9; 24:40; 48:15).

Полезно отметить, что после того как Яхве раскрыл Свою фундаментальную природу Моисею, а через него — и испуганному народу, происходит настоящий взрыв в употреблении терминов, связанных с понятием святости. Из более чем восьмисот тридцати случаев употребления всех форм этого слова в Ветхом Завете, почти триста пятьдесят приходится на Пятикнижие после Бытия. Таким образом, мы начинаем понимать, что конечной целью Божьего замысла является избрание народа, который будет носить Его святое имя и выражать характер Его святости (Исх. 19:6; Лев. 11:44).

Когда Яхве является Своему избранному народу, этому сопутствуют необходимые напоминания о существенном различии между Творцом и творением. Такой разрыв порождает благоговейное изумление перед Его величием и могуществом (Исх. 19:18, 19, 21; Ис. 6:1). Прославленная природа Бога, хотя и радикально отличается от творения, тем не менее, являет себя (Исх. 19:18; Ис. 6:1, 4). Эта вызывающая благоговение таинственность присутствует повсюду (Исх. 19:9, 24; Ис. 6:1-4). Чтобы вступить во взаимоотношения с Богом, Израиль должен быть чист, проявляя ту внутреннюю чистоту, которая может быть получена только от Яхве (Исх. 19:10; Ис. 6:5). Такая чистота далеко выходит за рамки простой культовой интерпретации. Это указание на нравственную непорочность, которая должна породить образ жизни, угодный Яхве и имеющий в основе своего рода «ориентацию на иное» (Исх. 19:6; Ис. 6:5-8). Любое мыслимое злоупотребление властью встретит осуждение со стороны то-

го, что свято. Те, кто живет в страхе из-за своей слабости или никчемности, обретут всемерную защиту и поддержку, основанную на нормах праведности, порожденных святым Божиим царствованием (Исх. 20:12-17; Лев. 19; Пс. 67:6).

Тот, Кто по Своей природе и характеру — Иной, предоставляет средства, с помощью которых Израиль может существовать в рамках полной реальности Его естества и в свою очередь может разделить Его отвращение ко всему, что нереально в таком фундаментальном смысле. Наиболее выразительно это проявляется в разграничении чистого и нечистого, священного и мирского, святого и обыденного в практике поклонения Израиля Богу. Яхве, освятивший субботний день и горящий куст, предпринимает взвешенные шаги для актуализации святости в повседневной жизни. Дж. Гамми иллюстрирует это с помощью «карты» священного, где в центре области реального для Израиля находится святость Бога. Вся жизнь рассматривается как возможность перейти от природного к духовному, от сравнительно мирского к полностью Святому. Синай, скиния, два стана израильских (один для чистых, другой для нечистых) и, наконец, храм, сопровождаемые соответствующими физическими аксессуарами и человеческим служением, предназначены для одной цели: возможности пребывать со Святым Израилевым (ср. Зах. 2:13; Зах. 14:20-21).

И хотя выявить однозначно ступени в развитии ветхозаветного откровения затруднительно, совершенно очевидно, что святость остается центральным мотивом, с помощью которого Израиль познает своего Бога и свои взаимоотношения с Ним. В развитии терминологии выделяются ясно различимые ступени — от святости, ассоциируемой с предметами (все культовые принадлежности, например, 1 Пар. 22:19), к святости людей в их взаимоотношениях с Богом (Исх. 19:2, 6). И наконец, святость подразумевает серьезные нравственные и этические следствия. Благоговение перед Святым Израилевым сохраняется (Ис. 6:5), но в дополнение к нему начинаются поиски Бога, потому что Он приглашает Свой народ к взаимоотношениям (Ос. 11:8-9). Личное присутствие Яхве влияет на каждый аспект жизни. Таким образом, можно утверждать, что святость является главным способом описания Бога и Его окончатель-

ным средством раскрытия того, Кто Он. Как грамматически, так и семантически слово *Святой* выступает синонимом для Бога, избравшего Израиль. Все Его атрибуты — верховное владычество, чистота, праведность, неотступная любовь и милосердие — определяются Его святым именем. Они определяются, квалифицируются и измеряются сущностной природой Яхве, Святого Израилева (Ис. 6:3; Иез. 36:22-29).

Святость в Новом Завете: преображение в триединое присутствие. Слово *hagios* («святой») и производные от него (святость, освящать, освящение) являются уникальными терминами, которые не употребляются в сохранившейся древнегреческой литературе в таком смысле, какой им придается в Новом Завете. В новозаветных текстах в двухстах тридцати случаях своего употребления слово *святость* передает глубокие личностные и духовные реалии.

В Ветхом Завете все начинается и оканчивается святостью Бога. В Новом Завете этот акцент не утрачен, а наоборот, обобщен. Невозможно правильно истолковать Новый Завет, если не предполагать за всем, что в нем написано, Святого Израилева. Святость как нравственное совершенство Яхве — это принцип и норма для жизни и служения Иисуса. Радикальное отличие израильского монотеистского Бога углубляется при явлении Святого Израилева во плоти. Иисус свят, как святой Его Отец (Ин. 6:69). Не считая вести ангела (Лк. 1:35), Его уникальную сущность поначалу признали только бесы (Лк. 4:34). Там, где находится Святой, все, кто осознает Его присутствие, изменяются. Святость как слава, могущество и величие, раскрываясь реальными способами, сохраняет оттенок таинственности (Ин. 18:6). Чудеса Иисуса свидетельствуют о Его природе (Мк. 4:35 — 5:43). Разнообразная скверна встречает противодействие и удаляется. Понимание чистоты Иисуса немедленно порождает сознание своей греховности (Лк. 5:8; Отк. 1:17). Каждый ветхозаветный элемент святости повторен и конкретизирован в личности и делах Иисуса.

Иисус причастен к святому имени Яхве, поэтому обращение «Отче Святый» тоже является подтверждением природы Иисуса (Ин. 17:11; ср. Мф. 28:19). Святой Дух, то есть Дух, Который свят и освящает, — это еще одно определение, употребляемое в Новом Завете по отношению к третьему лицу

Святой Троицы (девятию три случая по сравнению со ста тридцатью тремя случаями употребления слова *Дух без Святой*). Явственно различимо, что триединый Бог свят по Своей сущности и характеру. Не изменились и требования Святого. Его характер неизменно требует подобия Ему в тех, кто носит Его имя. Бог последовательно взыскует святости, но также предоставляет средства, чтобы Его народ был свят (1 Пет. 1:15-16).

Связь со святостью, внешняя в литературе ветхозаветной и периода после плена, а также раввинской, для новозаветного верующего становится усвоенной внутренней установкой, и это — радикальная перемена. Левитические обряды, пророческие описания святого общественного устройства и индивидуальная приверженность святости в литературе о мудрости указывают на народ, избранный для Себя Богом. Иисус подтверждает это в Ин. 17:17, где единожды во всем Писании употребляет слово *святой* не по отношению к божеству: «Освяти их истинною Твоею». Это утверждение можно рассматривать как итог и цель искупительного служения Христа. Он говорит не о конце времен, но о стремлении Церкви обрести подобие сущностной природы Бога (Евр. 12:10). Неудивительно поэтому, что общее наименование для тех, кто верует в триединого Бога и причастен к Нему, — «святые» (*hagioi*, свыше шестидесяти раз в Новом Завете). Они должны быть обособлены для Бога как жертвы живые (Рим. 12:1), свидетельствующие о своей чистоте (1 Кор. 6:9-20; 2 Кор. 7:1), праведности (Еф. 4:24) и любви (1 Ин. 2:5-6, 20; 4:13-21; 1 Фес. 4:7). То, что в Ветхом Завете предсказали и испытали лишь немногие, становится самой сутью христианина — благодаря замыслу Отца, служению Христа и постоянному пребыванию Святого Духа.

Нравственные и этические результаты этого нового понимания священной воли действительно сопряжены с радикальным переосмыслением. Сексуальная чистота в браке и вне брака, приверженность той подлинной и смиренной жизни, которая заставляет неверующих задуматься о природе христианского Бога, безупречность чувств, добрые дела, довольство и постоянная благодарность — вот лишь некоторые из следствий того нового естества, которое Бог передал и которое ожидает встретить в новозаветном верующем. Не остается области,

не затронутой святостью Бога, и не только в смысле внешних норм, но также и в смысле восприятия Божьего естества во всей его полноте (2 Пет. 1:4; 2 Кор. 5:21; Евр. 12:10). Народ Божий ждет наследство, включающее в себя не только вечную славу, но также возможность жить жизнью, исполненной добра, такой, какой ее замыслил Бог. Серьезная мысль о том, что, согласно Писанию, суд в конце человеческой истории в качестве окончательного различия будет выявлять, свят человек или нет (Отк. 22:11-15).

Важно отметить, что никогда человек не был призываем и не мог стать святым в одиночку. Святые составляют церковь как святое сообщество. Главные слагаемые святости проявляются в гуще обычной жизни. По аналогии с ветхозаветным сообществом завета существуют взаимная ответственность и поддержка, они подразумеваются призывом отражать характер Бога (ср. 1 Фес. 2:10-12; Евр. 10:25; 13:7, 17).

Бог, раскрывая Себя Израилю и Церкви, делал это, увещевая. Развитие откровения усматривается в том, как систематически Бог раскрывает и Свою Святость, и Свою Любовь. Эти идеи, хотя их никогда не сможет исчерпать человеческий разум, стали существенными составляющими библейской веры. Все остальное, что относится к Богу, объемлется Его святостью и вытекает из нее. Верующие призываются жить в Его святом присутствии, но только жизнью, совместной с другими людьми, не довольствуясь ничем меньшим, нежели Божья святость (Евр. 10:19-26). Коль скоро человек начал постигать дух святой любви, откликом его может быть лишь внешняя, альтруистическая направленность в поклонении и служении (Евр. 12:10, 14). Оба Завета свидетельствуют, что только святость, и ничто меньшее, способна полностью соответствовать природе Бога. Итак, с освобождением искупление еще не закончилось. Верующий освобожден, чтобы сделаться подобным Тому, Кто искупает. Воля Его такова, чтобы Его народ был подобен Ему во всех отношениях.

М. Уильям Ури

См. также: БОГ; СВЯЩЕННИК; СВЯТЫЕ; БЛАГОЧЕСТИЕ.

Литература: J. Gammie, *Holiness in Israel*; O. R. Jones, *The Concept of Holiness*; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*; D. Kinlaw, *Beacon Dictionary of the Bible*; s.v. «Holy, Holiness»; R. Otto, *The Idea of the Holy*; O. Procksch, *TDNT*, 1:88-110.

СВЯТЫЕ

(SAINTS)

Слово *святые* происходит от греческого глагола *hagiazō*, основные значения которого — «обособить», «освящать», «давать святость». В истории ветхозаветной религии идея святости или обособленности неразрывно связана с концепцией Бога. Бог в скинии или в храме был для обычного человека неприступен, к Нему имели доступ только священники и только при выполнении ряда особых условий. Его присутствие (Шехина) находилось в Святом-святых, в наиболее удаленном и неприступном месте в скинии или в пустыне и позднее в Иерусалимском храме. Только первосвященнику дозволялось входить в это место присутствия Бога, да и то лишь раз в году на Йом Киппур (День искупления).

Это местообитание было дополнительно отделено от простых еврейских верующих еще одним помещением, святилищем, в которое могли входить только священники. Все это предназначалось для того, чтобы внушить людям представление абсолютной святости и священности Бога, Которому они поклоняются, а также о необходимости их обособления или освящения в качестве святого народа, совершающего для Него служение. Это ощущение обособленности Яхве от грехов народа и от языческих идолов земли, на которой тот обитал, было средоточием израильского единобожия. Пренебрежение им в конечном счете привело к разрушению храма и плену Израиля.

Эта идея обособленности Бога и Его народа подхвачена в Новом Завете, написанном евреями (за исключением, возможно, Евангелия от Луки и книги Деяний), которые толковали завет Бога с Израилем через учение Христа. Тех, кто предан учению Христа, эти священнописатели зачастую называют святыми (например, Мф. 27:52; Деян. 9:13; 26:10; Отк. 14:12). В шести из посланий Павла к церквям содержатся обращения к святым (Послание к римлянам, 1-е и 2-е к коринфянам, к ефесянам, к филиппийцам, к колоссянам).

В Новом Завете святые никогда не понимаются как умершие праведники, которые были канонизированы Церковью и возведены ею в ранг святых. Это живые люди, посвятившие себя поклонению и служению единому истинному Богу, раскрывшемуся через Своего Сына, Иисуса Христа. Даже о детях таких родителей говорится, что они

«святые» (1 Кор. 7:14-15). Другими словами, считается, что они не осквернены язычеством, если у них хотя бы один из родителей — христианин или христианка. Все спасенные святые, но не все святые спасены.

Иногда, когда речь идет об искуплении, Павел проводит тонкое различие между еврейскими и нееврейскими христианами, называя первых святыми, а вторых — верными. Именно святые, святой Божий народ Ветхого Завета, дали миру Мессию и искупление, в конечном итоге распространив это благословение на язычников.

Такое словопотребление можно отметить в 1 Кор. 1:2, где Павел обращается к «освященным во Христе Иисусе, призванным святым [святые — еврейские христиане], со всеми [неевреями] призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа, во всяком месте, у них и у нас». То же самое различие встречается в Еф. 1:1: «находящимся в Ефесе святым [еврейским христианам] и верным [неевреям] во Христе Иисусе». Послание к колоссянам тоже обращено к «святым и верным братьям» во Христе.

В своем послании к находящимся в Риме христианам Павел называет святыми всех их (Рим. 1:7; так как неевреи, словно ветви дикой маслины, привиты к хорошей маслине иудаизма и теперь приобщились во всей полноте к ее корню и сокам, став тоже святыми), однако еврейские христиане в Иерусалиме, для которых предназначены особые, собранные Павлом среди нееврейских церковью пожертвования, названы им «святыми» в отдельности.

В этом отношении показательно, что Павел, упоминая о тех же самых сборах в 2 Кор. 8:1-4, говорит об участии церковью Македонских в служении «святым», а не «другим святым». Опасения Павла по поводу того, примут ли святые в Иерусалиме такое пожертвование, основывались на факте, что еврейских христиан пришлось просить принять дар от нееврейских христиан. Это выявляется в ходе полного обсуждения вопроса в главе Деян. 21, по прибытии Павла в Иерусалим.

Итак, хотя нееврейские христиане тоже святые, так как им был предоставлен доступ к вере Авраама и народа Ветхого Завета, когда речь заходит об истории искупления, евреи называются «святыми» особо, в то время как неевреи считаются верующими,

которые были позже допущены в это «святое» еврейское ядро.

Джон Мак-Рей

См. также: ХРИСТИАНЕ; ОБОЗНАЧЕНИЕ; ЦЕРКОВЬ; СВЯТОСТЬ.

СВЯЩЕННАЯ ВОЙНА см. ВОЙНА

СВЯЩЕННИК, СВЯЩЕНСТВО

(PRIEST, PRIESTHOOD)

Ветхозаветное священство. Основным словом, обозначающим в Ветхом Завете «священника», является еврейское существительное мужского рода *kōhēn*, этимология которого достоверно не известна. Оно встречается приблизительно семьсот пятьдесят раз и может указывать на священников единого истинного Бога или на священников других предполагаемых богов, которым поклонялись языческие народы, а иногда и сами древние израильтяне (об этом см., например, Быт. 41:45, 50; 4 Цар. 10:11, 19). Родственными словами являются глагол *kāhan*, «быть (или стать) священником» (двадцать три случая), абстрактное существительное женского рода *kēhunnā*, «священство, священническая должность» (14 случаев, см. Исх. 29:9; 40:15; Чис. 3:10; 18:1, 7; 1 Цар. 2:36; Езд. 2:62; Неем. 7:64; 13:29, со ссылками на исключительность, вечность и ответственность Ааронова священства; ср. в Чис. 16:10 восстание Корея против исключительности Аарона и в Нав. 18:7 — о священстве колена Левиина в целом), а также арамейское существительное мужского рода *kāhēn*, «священник» (восемь случаев, все в Езд. 6 — 7). Еще одно еврейское слово, *kōmer*, «жрец», встречается в Ветхом Завете только три раза (4 Цар. 23:5; Ос. 10:5; Соф. 1:4), обозначая исключительно жрецов иноземных богов.

Первый случай употребления слова *священник* в Ветхом Завете — это упоминание доизраильского Мелхиседека, царя Салимского и священника Бога Всевышнего (Быт. 14:18). Иофор, тесть Моисея и священник Мадиамский, также был признан в качестве неизраильского священника истинного Бога, говорившего с ними на Синае, самим Моисеем, Аароном и старейшинами Израилевыми (Исх. 2:16; 3:1; 18:1, 10-12).

Священники и жрецы чужих богов в чужих землях, упоминаемые в Ветхом Завете, — это Потифер, тесть Иосифа, бывший жрецом Илиопольским (Быт. 41:45, 50;

46:20), целая жреческая организация в Египте (Быт. 47:22, 26), «жрецы Дагоновы» в области Филистимской (1 Цар. 5:5; 6:2), священники Хамоса в Моаве (Иер. 48:7) и священники Малхома в Аммоне (Иер. 49:3). К сожалению, существовали также жрецы чужих богов, которые отправляли свои культы в пределах Израиля, иногда даже под покровительством некоторых неверных израильских правителей (см. например, 4 Цар. 10:11, 19, 23; 23:5).

В 4 Цар. 23:4-20 упоминается пять видов священников и жрецов в древнем Израиле до реформы Иосии, они перечислены в порядке их близости к Иерусалимскому храму: 1) первосвященник (4 Цар. 23:4); 2) вторые священники (4 Цар. 23:4); 3) языческие жрецы в городах Иудейских и окрестностях Иерусалима (4 Цар. 23:5); 4) жрецы высот в городах Иудейских от Гевы до Вирсавии (4 Цар. 23:8-9); 5) жрецы высот в Самарии (то есть остаток жрецов бывшего Северного царства, 4 Цар. 23:20). Согласно этому тексту, важной чертой религиозной реформы Иосии было искоренение им всех жрецов (вместе с их культовыми объектами), за исключением священников, которые на законных основаниях совершали служение в Иерусалимском храме. Таким образом, только первые два вида священников из перечня 4 Цар. 23:4-20 остались при своей должности: первосвященник (4 Цар. 23:4, здесь это Хелкия) и «вторые священники» (4 Цар. 23:4, то есть потомки Аарона).

Царство священников. Одним из основополагающих принципов Синайского завета израильтян с Богом было то, что весь народ как целое должен был сделаться «царством священников» (Исх. 19:6). Предлагались самые разные толкования данного выражения. Некоторые ученые считают, что оно обозначает Израиль — как царство, управляемое священниками, как народ, цари которого являются в то же время священниками. Однако непосредственный контекст, как и все ветхозаветное богословие в целом, свидетельствует, что данное выражение связано, по-видимому, с двумя главными идеями, соответствующими соседним утверждениям о том, что Израиль в завете должен стать особым «уделом» Господа и «народом святым» (Исх. 19:5, 6).

Во-первых, ближайшей ветхозаветной параллелью является Ис. 61:6 (ср. Ис.

66:21), где народ Израиля назван священниками — посредниками для всех других народов земли, когда те в эсхатологическом будущем придут поклониться Господу на горе Сион. По всей видимости, отчасти этот же смысл вкладывался в Исх. 19:5-6, потому что Израиль должен был стать особым «уделом» Господа из всех народов. «Моя вся земля; а вы будете у Меня царством священников».

Во-вторых, церемонией утверждения завета в Исх. 24:3-8 озаменовано, по сути дела, превращение Израиля в «царство священников», то есть в такой народ, который имеет прямой доступ к Богу благодаря Его присутствию в скинии, куда следует приходить для поклонения. Сама процедура состояла в том, что кровью жертвы всесожжения и мирной жертвы (Исх. 24:5) окроплялись и жертвенник (Исх. 24:6), и народ (Исх. 24:8). Проследивается поразительное сходство между этим ритуалом в Исх. 24 и посвящением Ааронова священства, когда кровь жертвы посвящения была возложена на правое ухо, большой палец правой руки и большой палец правой ноги Аарона и его сыновей, а затем ею кропили вокруг жертвенника со всех сторон (Исх. 29:20; Лев. 8:23-24).

Различия ритуалов в Исх. 24:5-8 и Исх. 29:20 вызваны, в основном, одним или обоими обстоятельствами, упомянутыми ниже: 1) в Исх. 24 происходило освящение в качестве священников всех израильтян, поэтому смыслу обряда соответствовало общее кропление кровью всего народа; 2) в Исх. 24 специальные прикосновения Моисея к телам освящаемых были невозможны из-за большого количества участников. Более того, связь между Исх. 24 и Исх. 29 подтверждается тем, что в Лев. 14 описываются сходные манипуляции с кровью жертвы повинности в случае очищения от проказы (предположительно, одинаковые для всех прокаженных, независимо от того, священники они или нет). Ритуал здесь практически не отличается от ритуала освящения священников.

Значение данного обряда, как представляется, состоит в том, что прокаженный, поскольку он был отделен (из-за нечистоты) от «святого» сообщества (Лев. 13:46), должен быть освящен повторно (то есть снова сделан «святым») и тем самым вновь допущен в сообщество народа, святость которого изначально была установлена обрядом из

Исх. 24. Манипуляции с елеем в случае прокаженного (Лев. 14:15-18) тоже соответствуют обряду освящения священников (ср. Исх. 29:21 и Лев. 8:30), и это еще больше подкрепляет наше предположение, что с самого начала (с Исх. 24 и далее) Израиль был «царством священников» — то есть, «народом святым» (Исх. 19:6, сразу после «царства священников»).

И наконец, этот культ предоставлял всему народу привилегию регулярно разделять трапезу с Господом в соответствии с установлениями о мирной жертве в Лев. 3; 7:11-34. Таким образом, Израиль должен был представлять собой «царство священников» и в смысле его соборного участия в служении и поклонении Господу в святилище (Исх. 24:3-8), и в смысле его положения и служения по отношению к окружающим народам (Исх. 61:6).

Аароново священство. Моисей выступил в роли первого священника Израиля, изначально освятив 1) все царство священников (Исх. 24:3-8), 2) вечное священство Аарона и его преемников, которые в свою очередь должны были стать посредниками для этого царства священников (Исх. 29; Лев. 8), и 3) скинию (Чис. 7:1). Тем не менее некоторые тексты, по-видимому, свидетельствуют, что Аарон и его сыновья действовали в качестве священников Израиля еще до своего формального посвящения в Аароново священство (Исх. 19:24; 24:1; 32:3-6). Разумеется, будучи родными братьями и сыновьями Амрама с Иохавдой (Исх. 6:20), Моисей и Аарон оба происходили из колена Левиина через Каафа. Поэтому было вполне естественно, что Господь затем избрал для помощи семейству Аарона во всех священнических обязанностях остальных сынов Левия вместо первенцев Израилевых (Чис. 8:14-19).

Таким образом, хотя весь народ представлял собою «царство священников», Господь назначил потомкам Аарона вечно быть в Израиле священническим родом. Они несли совместную ответственность за поддержание правильных взаимоотношений народа с Господом в двух главных аспектах Моисеева завета: 1) управление святилищем и служение в нем; 2) хранение и отправление закона Моисеева.

Управление святилищем и служение в нем. Служение священства было сосредоточено главным образом на обязанностях управления и отправления культа в месте

«пребывания» Господа (см. в особенности Исх. 33:14-15; Лев. 10:2) в соответствии с основополагающими принципами противопоставления священного несвященному (Лев. 10:10), чистого нечистому (Лев. 10:10), и искупления (Лев. 10:17). Соблюдение этих правил и обрядов было вопросом жизни и смерти для народа в целом (Лев. 15:31, «чтобы они не умерли в нечистоте своей, оскверняя жилище Мое, которое среди их»; ср. Исх. 32:35; 33:2-3, 14-15), и для самих священников в частности (см. про смерть Надава и Авиуда в Лев. 10).

Не только сыны Аарона, но и все левиты несли совместную ответственность за поддержание должной святости и чистоты святилища, где пребывал Господь (Чис. 18:1, «ты [Аарон — Р.А.] и сыны твои и дом отца твоего [то есть левиты — Р.А.] с тобою понесете на себе грех за *небрежность во святилище*»; отметим разьяснение касательно левитов в Чис. 18:2-6; ср. Вт. 18:5-8).

Первоначально обязанности левитов помогать священникам сводились к таким задачам, как переноска скинии (см. например, Чис. 3 — 4; 1 Пар. 15:2) и охрана входа в скинию (см. например, 1 Пар. 9:19, 22-27). Давид добавил им другие задачи касательно помощи священникам внутри святилища (например, соблюдение чистоты святилища, наблюдение за хлебами предложения и другими хлебными приношениями, распоряжение при славословиях Господа и пение под музыку, особые обязанности при праздничных всесожжениях и так далее, 1 Пар. 23:27-32; 25:1-8). Значение левитов для богослужения в святилище наглядно иллюстрируется их участием в реформах Езекии (2 Пар. 29 — 31) и Иосии (2 Пар. 34:9; 35:10-15).

С другой стороны, хотя левиты и помогали священникам, но на одних только священников, на Аарона и на его потомков (не на других левитов), возлагалась ответственность за непосредственные действия у жертвенника всесожжений и за все, что происходило внутри святилища и в Святом-святах (Чис. 18:1).

Во-первых, им надлежало распоряжаться различными приношениями и жертвами в скинии, исполнять ряд специфических обязанностей, касающихся собственно манипуляций с кровью, мясом, туком и другими особыми частями жертвы, с той долей приношения, которая составляла плату священнику за исполнение требуемого ри-

туала. Обязанности и прерогативы священников для каждого из основных обрядов подробно описаны в Лев. 6:8 — 7:36.

Существовали также ежедневные, еженедельные и ежемесячные приношения и приношения в дни календарных праздников, которыми священники должны были распорядиться в рамках установленного порядка поклонения в скинии (Чис. 28 — 29). Регулярные обязанности на каждый день включали в себя слежение за светильником в скинии собрания, к которому нужно было подходить каждое утро и вечер, чтобы от вечера до утра он горел непрерывно (Лев. 24:3-4; ср. Исх. 27:20-21), поддержание неугасающего огня на жертвеннике всесожжений, что составляло часть ежедневного обряда утренней и вечерней жертвы всесожжения (Лев. 6:12-13; ср. Чис. 28:3-8). Отправляя еженедельные обязанности, надлежало каждую субботу заменять двенадцать «хлебов предложения» на столе в скинии собрания (Лев. 24:5-9; ср. Исх. 25:30) и приносить дополнительную субботнюю жертву всесожжения (Чис. 28:9-10).

В особые праздничные дни священники исполняли особые обязанности по вознесению предоставленных от народа жертв (Лев. 23:9-21, 25, 36-38). Помимо обычных установлений о приношениях и жертвах священники должны были производить оценку в случае искупления по обету и выкупа имущества, посвященного Господу (Лев. 27), распоряжаться при вознесении приношения ревнования (Чис. 5:11-31) и жертв повинности в случае обета назорейства (Чис. 6:1-21). Священники также трубили в трубы для созыва общества Израиля и князей и снятия станов при отправлении в путь (Чис. 10:2-6), для сбора собрания (Чис. 10:7-8), для возвещения тревоги на войне (Чис. 10:9), а также в дни праздников и при жертвоприношениях (Чис. 10:10).

Во-вторых, Аароново священство несло ответственность за сохранение святости и чистоты святилища (Лев. 10:10). Поскольку Господь физически присутствовал внутри физической структуры скинии среди израильтян, физическая чистота Израиля была важна для пребывания с ним Бога (отметим противопоставление очищения «плоти» с помощью ветхозаветных жертвоприношений и очищения «совести» благодаря жертве Христа в Евр. 9:8-10, 13-14).

Священники должны были обеспечить это, обучая народ законам о чистоте (Лев. 11:47; 12:7; 13:59; 14:56; 15:32) и выступая в роли регламентаторов в определенных аспектах общественной жизни, связанных с этими правилами.

Иногда это требовало от них отправления некоторых специфических ритуалов очищения, приуроченных к особым ситуациям: например, совершение жертвы всесожжения и жертвы за грех для женщины после родов (Лев. 12:6-8), сочетание жертвы двух птиц, жертвы повинности, жертвы за грех и жертвы всесожжения для очищения прокаженного (Лев. 14:4-20), жертвоприношение за грех и жертвоприношение всесожжения для мужчины или женщины, имеющих необычное истечение (Лев. 15:13-15, 25-30), приготовление пепла рыжей телицы для очищения прикоснувшихся к мертвому телу (Чис. 19:1-10). Кроме этого, священники должны были ставить диагноз и регулировать отлучение от сообщества и возвращение в него людей, имеющих инфекционные кожные заболевания (Лев. 13; ср. упомянутую выше процедуру очищения из Лев. 14), а также несли ответственность за то, чтобы смыть с народа кровь невинного в случае, когда на поле найден убитый и неизвестно, кто убил (Вт. 21:1-9; в особенности Вт. 21:5).

Хранение и отправление закона Моисеева. В Лев. 10:10 речь идет в первую очередь об отличии «священного от несвященного» и «нечистого от чистого». В следующем стихе говорится о руководстве в соблюдении закона Моисеева: «и научать сынов Израилевых всем уставам, которые изрек им Господь чрез Моисея» (Лев. 10:11). В Вт. 21:5 эта обязанность священников конкретизируется: «священники, сыны Левиины» назначены «благословлять именем Господа, и по слову их должно решить всякое спорное дело и всякий причиненный вред» [последняя часть цитаты — по изданию Российского Библейского общества]. Стандартная формула священнического благословения, приведенная в Чис. 6:24-26, была дана в качестве средства для того, чтобы призвать имя Господне на сынов Израилевых и чтобы Он мог благословить их во всех делах их (Чис. 6:27). Это могло быть особенно важно в тех случаях, когда требовалось очистить народ от вины, например, от вины за кровь, пролитую неизвестным убийцей (Вт. 21:1-9).

Последняя фраза во Вт. 21:5 высвечивает юридический аспект служения священников. Решение спорных дел не всегда достигалось в судах на местах. Поскольку священники из сынов Левииных были хранителями и учителями Моисеева закона (Вт. 17:18; 24:8; 31:9-13, 24-26; ср. 2 Пар. 15:3; 31:4; 35:3; Езд. 7:24-26), те, кто совершал служение в главном святилище, естественным образом составляли высший апелляционный суд Израиля (Вт. 17:8-18; 19:17).

Левиты разделяли с Аароновыми священниками не только обязанности в святилище (см. выше), но и их судейские обязанности (см. в особенности 2 Пар. 17:8-9; 35:3; Езд. 7:5-10; Неем. 8:1-2, 9-11; и так далее). Самуил выступает замечательным примером левита, который узаконенным образом совмещал и то, и другое (ср. 1 Цар. 1:1; 8:2 с 1 Пар. 6:28, 33-38). В свои молодые годы он был левитом, помогающим Ааронову священнику Илию в служении в скинии (1 Цар. 2 — 3). Позднее Самуил стал «судею» Израиля (1 Цар. 7:15-17).

Первосвященники. Особые обязанности. Существовали особые обязанности, которые возлагались исключительно на первосвященников. В любой обычный день любой священник мог совершить обряд купительного жертвоприношения, но только не в день искупления (Лев. 16). В этот день, и только в этот день, первосвященник должен был в одиночестве войти в Святое-святых, чтобы очистить его от нечистоты священников (Лев. 16:11-14) и народа (Лев. 16:15), покрыв кровью жертвы за грех на крышку ковчега. После этого он очищал кровью другие части святилища (Лев. 16:16-19), совершал обряд отпущения козла (Лев. 16:20-22), приносил жертву всесожжения за себя, жертву всесожжения за народ и возлагал тук жертвы за грех на жертвенник всесожжения (Лев. 16:23-27). Таким образом, первосвященник ежегодно очищал (или «освящал») самого себя, других священников и весь народ общества (Лев. 16:30, 33), совершая их «искупление» (то есть «очищая» Святое-святых, все находящееся в скинии и жертвенник всесожжений [Лев. 16:33]).

Кроме того, на всех священников распространялся строгий запрет, повелевавший избегать осквернения из-за прикосновения к мертвому телу (за исключением ближайших родственников) или из-за женитбы на разведенной женщине или бывшей блудни-

це (Лев. 21:1-4, 7). Первосвященник, однако, не мог осквернять себя даже прикосновением к умершему отцу или матери, а жениться мог только на девице (то есть ему была запрещена женитьба на вдове, не говоря уже о разведенной женщине и бывшей блуднице; Лев. 21:10-14). Более того, первосвященник нес ответственность за руководство всем священством во время праздников и отвечал за все происходящее в скинии (см. например, о руководстве Илия в 1 Цар. 1:9, 12-17), в том числе за действия других священников (см. например, о проблеме со священством негодных сыновей Илия в 1 Цар. 2:29). И наконец, еще одна широко известная и исключительная функция первосвященника заключалась в том, чтобы носить и применять урим и туммим, возложенные на «наперсник судный», который прикреплялся к ефоду первосвященника (Исх. 28:28-30). Первосвященник использовал урим и туммим, чтобы получать предсказания от Господа в случае особых обстоятельств для Израиля.

История. История ветхозаветных первосвященников сложна. После смерти Надава и Авиуды старшим из сыновей остался, по-видимому, Елеазар, он и стал следующим первосвященником (Чис. 20:22-29; 26:1-4; 27:21; Нав. 19:51), а его брат Ифамар был после него вторым. Некоторые тексты свидетельствуют, что Финеес сменил своего отца Елеазара (Чис. 31:6; Нав. 22:13, 30-32; Суд. 20:28). Линия наследования первосвященников, очевидно, сместилась от потомков Елеазара к потомкам Ифамара в период судей. Илий, первосвященник и судья Израилев в Силоме (1 Цар. 1:9), принадлежал к линии Ифамара. Некоторое время первосвященство передавалось по линии Илия (см. 1 Цар. 14:3, 18; 21:1; 22:19-20). Тем не менее суд Господень, произнесенный над Илием в 1 Цар. 2:22-36, в конце концов вернул этот сан потомкам Елеазара, когда Соломон сместил Авиафара (3 Цар. 2:27) и поставил первосвященником Садока (3 Цар. 2:35). Таким образом, Господень «завет священства вечного» с Финеесом был исполнен (Чис. 25:13).

Новозаветные первосвященники. Главным греческим словом в Новом Завете для обозначения «священника» является слово *hierēus* (тридцать два случая). Еще шесть слов происходят от него: глагол *hierateuō*, обозначающий служение Захарии «пред Богом» (Лк. 1:8), глагол *hierourgeō*, обознача-

чающий миссию Павла «быть служителем у язычников», совершая священнодействие, дабы сие приношение язычников было благоприятно Богу (Рим. 15:16), и существительные — *hierateia* со значениями должность «священников», братьев Захарии (Лк. 1:9), и «священство» сынов Левиных (Евр. 7:5), *hierateuma*, соответствующее «священству» Церкви (1 Пет. 2:5, 9), *archieratikos*, указывающее на тех, кто принадлежит к «роду первосвященническому» (Деян. 4:6), и в особенности *archiereus* («первосвященник», сто двадцать три случая). За единственным исключением (Деян. 14:13, жрец Зевса) все новозаветные упоминания священников и священства в некотором роде преемственны с Ветхим Заветом.

Первосвященники, старшие священники и священники. Ветхозаветная линия первосвященников — потомков Аарона и, в особенности, Садока — продолжалась в период между заветами приблизительно до 172 г. до Р.Х., когда сирийский (из династии Селевкидов) правитель Палестины Антиох IV (Епифан) начал ставить первосвященниками тех, кто в каждый данный момент был угоден ему по политическим или финансовым соображениям (2 Мак. 4). Не принадлежа к роду Садока, Маккавеи (Хасмонеи) по происхождению были священниками; они возглавили успешное восстание против сирийского господства и в конце концов стали не только политическими руководителями иудеев, но и выступали в роли первосвященников (начиная с Ионафана, около 152 г. до Р.Х., 1 Мак. 10:18-21). В этот период Кумранская община обособилась как анклав законного первосвященства по линии Садока в противовес первосвященству Хасмонеев в Иерусалиме.

В 37 г. до Р.Х. правлению Хасмонеев пришел конец, и династия Ирода Великого ввела в обычай назначение первосвященников из различных священнических семейств (опять же, не обязательно из рода Садока) на короткие сроки, иногда даже ежегодно (отметим в Ин. 18:13, «Каиафе, который был на тот год (Р.А.) первосвященником»). Это привело к возникновению олигархии нескольких привилегированных священнических семейств, которые добивались постов за взятки. В Новом Завете нередко упоминаются «старшие священники» {синод. «первосвященники»}, под которыми подразумевается, очевидно, группа священников, распоряжающихся

отправлением культа и в большинстве своем принадлежащих к этим привилегированным семействам. Как представляется, в эту группу входил действующий первосвященник (Ин. 18:13), все ныне живущие бывшие первосвященники (Лк. 3:2; Ин. 18:19, 24) и те, кто принадлежал к роду первосвященническому (см. в особенности Деян. 4:6, 23). Три новозаветных первосвященника названы по именам: Анна (Лк. 3:2; Ин. 18:13, 24), Каиафа (Лк. 3:2; Ин. 18:13, 24) и Анания (Деян. 23:2; 24:1).

Разумеется, священники (то есть первосвященники, старшие священники и просто священники) были источником значительной оппозиции Иисусу и апостольскому распространению Евангелия. Тем не менее Павел подтверждает свое уважение к сану Анании после того, как по неведению оскорбил его (Деян. 23:2-5). Иисус отказывает в этом Анне (Ин. 18:19-24), однако во время Своего служения Он иногда подтверждал авторитет священства (см. например, в Мф. 8:4 об очищении прокаженного). Захария, отец Иоанна Крестителя, был священником (Лк. 1:5). Небезынтересно, что первосвященник Каиафа невольно предсказывает, что Иисус умрет за народ Израиля и за всех уверовавших, даже из язычников (Ин. 11:47-53; 18:14). Более того, спустя самый краткий срок «из священников очень многие покорились вере» (Деян. 6:7).

Иисус как священник и первосвященник. Хотя первосвященство Иисуса зачастую бывает обозначено исключительно в рамках своего соответствия чину Мелхиседека, в Евр. 2 — 4 значительное внимание уделено вопросу первосвященства Иисуса до упоминания Мелхиседека в Евр. 5:6. В Евр. 2:17 священнописатель Послания к евреям говорит, что Иисус — Тот, Кто пришел к нам на помощь в качестве нашего Первосвященника «для умиловления за грехи народа». Подчеркивается, что Иисус, поскольку Он Сам испытал те же самые искушения, которым подвергаемся мы, смог стать нашим «милостивым и верным Первосвященником» (Евр. 2:17) и что в таком Его качестве мы видим в Нем «Посланика и Первосвященника исповедания нашего» (Евр. 3:1). После продолжительного отступления, касающегося верности Иисуса и значения ответной верности Ему с нашей стороны (Евр. 3:7 — 4:13), священнописатель возвращается к прежней теме и призывает нас «твердо держаться» испове-

дания сострадающего нам Первосвященника (Евр. 4:14-16), потому что именно в Нем мы можем «получить милость и обрести благодать для благовременной помощи» (Евр. 4:16).

Этот довод о снисходительности и сострадательности нашего Первосвященника и Посредника углублен в Евр. 5:1-10. Ветхозаветные первосвященники могли сострадать народу, для которого являлись посредниками, потому что должны были и сами за себя приносить жертвы о грехах, прежде чем приносить жертвы за народ (Евр. 5:2-3; 7:27; и ср. Лев. 16:11-14 с Лев. 16:15-19). Иисус как наш новозаветный Первосвященник страдает нам потому, что, хотя Он и Сын Божий, Сам испытал страдания перед лицом смерти (Евр. 5:7-8). И здесь впервые появляется Мелхиседек.

В первом случае употребления термина *священник* в Ветхом Завете упоминается доизраильский «Мелхиседек, царь Салимский... священник Бога всевышнего» (Быт. 14:18), которому Авраам отдал десятину. Мелхиседек вновь фигурирует в Пс. 109:4, где упомянут царственный священник из дома Давидова, «священник вовек по чину Мелхиседека». Этот текст, в свою очередь, становится образцом для раскрытия темы первосвященства Иисуса Христа по чину Мелхиседека в Евр. 5 — 7, поскольку, не будучи потомком Аарона, Он не мог быть первосвященником по чину Аарона (Евр. 7:11-14). Тем не менее как Аарон был призван к своему служению Богом, точно так же было и с Иисусом (Евр. 5:4-5), однако первосвященство Иисуса — «по чину Мелхиседека» (Евр. 5:6, 9-10).

Поэтому первосвященство Иисуса отличается от первосвященства Аарона с его преемниками и превосходит его в нескольких аспектах. Во-первых, Иисус сделался «Первосвященником навек» (Евр. 6:20). Аароновы священники умирали, и поэтому их священство было лишь временным (Евр. 7:23). Но Иисус пребывает вечным Первосвященником по чину Мелхиседека и поэтому имеет священство непреходящее, благодаря которому может спасти нас полностью и окончательно (Евр. 7:24-25).

Во-вторых, поскольку ветхозаветное левитское священство дало десятину Мелхиседеку, еще будучи «в чреслах» Авраама, этот чин священства уступает чину Мелхиседека (Евр. 7:4-10). В-третьих, если бы совершенство достигалось посредством Ааро-

нова священства, не было бы нужды, чтобы восстал иной священник, по иному чину (то есть по чину Мелхиседека, Евр. 7:11). Более того, в связи с этим возникла необходимость в соответствующем переходе от прежнего обетшавшего завета, посредником в котором было прежнее священство (то есть от Моисеева завета с его сравнительно немощным и бесполезным законом, Евр. 7:11, 18-19; 8:13) к новому и лучшему завету, поручителем которого является лучший Священник (то есть к новому завету с его лучшими обетованиями, Евр. 7:22; 8:1-13).

Прямые упоминания Мелхиседека и Иисуса как Священника по чину Мелхиседека в противовес священству по чину Аарона ограничены текстом глав Евр. 5 — 7. Поэтому обсуждение первосвященства Иисуса в Послании к евреям и начинается (см. выше), и оканчивается без прямых упоминаний Мелхиседека. По сути дела, ссылки на (перво)священство Иисуса в Евр. 9:7-11; 9:24 — 10:25 сосредоточены больше на принесении Им Своей крови в жертву, нежели на Его священническом служении.

Однако в Евр. 10:13 священнописатель вновь косвенно упоминает стих Пс. 109:1, когда говорит о Христе как Священнике, Который принес Себя в жертву за нас и теперь ожидает, «доколе враги Его будут положены в подножие ног Его». Это, разумеется, мотив Царства. Здесь предполагается, что Иисус, подобно Мелхиседеку, является царем и одновременно священником. По сути дела, Давид, о котором, по-видимому, изначально и идет речь в Пс. 109, в каком-то смысле выступал в ряде случаев законным обладателем священнических прерогатив (см. в особенности 2 Цар. 6). Согласно мнению некоторых ученых, даже если псалом 109 написал Давид (о чем, по-видимому, свидетельствует его название), выражение «Господу моему» в стихе Пс. 109:1 может, тем не менее, быть формальным оборотом, означающим «мне» (что подразумевает перевод: «Господь сказал мне»; однако см. Мф. 22:41-46).

Священство верующих. Это (царственное) первосвященство Иисуса Христа связано с «царственным священством» верующих: «вы... царственное священство, народ святой» (1 Пет. 2:9). Самоочевидная ссылка на Исх. 19:6 подразумевает, что в нынешнем веке Церковь выступает в роли новозаветного Божиего царства священников, во многом подобной роли народа Изра-

иля в Ветхом Завете. В таковом качестве мы обязаны в своем служении для мира «возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2:9).

Близкородственная идея (но без «царственных» ассоциаций) — это предшествующее описание Петром Церкви как сообщества верующих, из которых устраивается (перевод NIV) или которые должны дать устроить из себя (перевод NRSV) «дом духовный [в котором Иисус есть камень живой, избранный, сделавшийся главою угла (1 Пет. 2:4, 6-8 — Р.А.), священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Пет. 2:5 {синод. «устраивайте из себя»}). Таким образом, как священники совместно с Иисусом, мы приносим Богу нашу жертву хвалы (Евр. 13:15), жертвы нашего благотворения и общительности (Евр. 13:16), а в конечном итоге — наши нынешние физические тела, чтобы преобразоваться в соответствии с Его волей (Рим. 12:1-2). Важно отметить, что здесь соборное священство Церкви переходит в священство отдельных верующих. Более того, наше служение благоговения может быть названо пожертвованием самой нашей жизни в священническом служении для Церкви, посредством которого мы сможем представить наше приношение из освященных людей в жертву, благоугодную Богу.

И наконец, общество израильское в Ветхом Завете исполняло свою роль царства священников как за счет того, что служило посредником между Богом и другими народами, так и за счет того, что отправляло богослужение Господу в святилище (Исх. 19:5-6). Сходным образом, священство Церкви имеет как черты посредничества, так и черты, соответствующие поклонению Богу в ветхозаветном святилище, черты, рассматриваемые иногда по отдельности, а иногда — совместно во всех тех разнообразных текстах Нового Завета, в которых речь идет о священстве верующих.

Ричард Э. Авербек

См. также: АЛТАРЬ; ПОМАЗАТЬ; ИСКУПЛЕНИЕ; ВОССОЕДИНЕНИЕ С БОГОМ; ЛЕВИТ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; МЕЛХИСЕДЕК; ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ; ЕЛЕЙ; ХРИСТОС КАК СВЯЩЕННИК; СКИНИЯ; ХРАМ.

Литература: J. Baehr, *NIDNTT*, 3:32-44; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*; D. Guthrie, *New Testament Theology*, pp. 483-86; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*; R. A. Henshaw, *Female and Male, The Cultic Personnel: The Bible and the Rest of the Ancient Near East*; K. Koch, *Sh'arei Talmon': Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, pp. 105-10; J. Gordon McConville,

Law and Theology in Deuteronomy; W.O.McCready, *ISBE*, 3:960-63; E.Merrill, *Bib Sac* 150 (1993): 50-61; W.J.Moulder, *ISBE*, 3:963-65; *ABD*, 4:297-310; J.R.Spencer, *ABD*, 1:1-6; R.de Vaux, *Ancient Israel*, 2:345-405.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

(SEXUALITY, HUMAN)

Основы. Данная статья основывается на следующих предпосылках:

1) Характеристики, присущие установленному до грехопадения миропорядку, который Бог оценил как хороший (Быт. 1:31), могут считаться нормативными для этических вопросов богословия.

2) Грех появился в результате грехопадения, вызвав искажение сотворенного миропорядка и породив враждебность и отчуждение там, где их раньше не было.

3) Это искажение принесло с собой не только отчуждение от Бога, но и отчуждение человека от других людей (Быт. 4:10-14) и от самого себя (Рим. 7:15-24).

4) Грех также внес искажение во все общественные взаимоотношения, в том числе в отношения между мужчиной и женщиной (Быт. 3:16).

5) Искупление — это стремление уничтожить, снять отчуждение, порожденное грехопадением, восстановить общение человека с Богом (Рим. 5:12-21; Еф. 2:1-22) и примирить людей между собой (Ис. 2:1-5; Мих. 4:1-7).

6) На сообщество искупленных возложена обязанность возвращать в своей жизни плоды искупления и трудиться над тем, чтобы принести искупление миру.

Соответственно, поскольку описания Едема до грехопадения изображают неиспорченное мироустройство, изначально сотворенное Богом, они имеют нормативный, предписывающий характер; поэтому отношения мужчины и женщины до грехопадения должны стать практическим образцом для взаимоотношений между полами в обществе искупленных. Повествования о падшем человечестве (например, о половой распущенности Самсона или о многоженстве Соломона) имеют характер описательный и сообщают о том, что *было*, но далеко не всегда о том, что *должно бы* было быть. Иисус, Которого грехопадение не затронуло (Евр. 4:15), единственный жил безгрешной жизнью со времени изгнания человечества из Едема. Его жизнь, следовательно, как и повествования о Едеме, имеет нормативный характер и поэтому становится образцовой и назидательной в вопросах нрав-

ственности. То, как Иисус, «последний Адам», относился к женщинам, должно, вместе с примером Адама до грехопадения, стать эталоном для взаимоотношений полов. Как можно показать с помощью явных параллелей между Едемом и новым Иерусалимом из глав Отк. 21 — 22, в грядущем мире (в эсхатоне) установленный новый, «постгреховный» миропорядок, при котором все последствия грехопадения будут полностью нейтрализованы. Эсхатон и его свойства, таким образом, имеют прямое отношение к той конечной цели, к которой стремится нынешнее сообщество искупленных. Следовательно, характеристики эсхатона имеют директивный характер. Заповеди, наставления, законы и институты, предназначенные для того, чтобы перевести человека или сообщество из греховного в постгреховное (искупленное) состояние, имеют искупительный и тем самым директивный характер, хотя следует проявлять осторожность, чтобы при их применении отличать *дух* от *буквы* (Мк. 9:47).

Образ Божий: мужчина и женщина. Хотя слова *пол* и *род* в современном словоупотреблении постоянно подвергаются переопределению, в данной статье мы будем использовать термин *пол* для указания на сумму структурных и функциональных различий, позволяющих отличить мужчин от женщин, а также на те феномены и те особенности поведения, которые вызваны такими различиями (это адаптированное определение из 2-го издания *The Random House Unabridged Dictionary*). Термин *род* будет использоваться для описания интерпретации половых различий и связанных с ними социальных ролей в конкретных общественных условиях. Соответственно, слово *пол* будет относиться к тем особенностям, которые определяются биологически и генетически, а слово *род* — к тем, которые определяются социальным окружением и средой обитания.

С богословской точки зрения, все полые характеристики человека предопределены тем положением Писания, что род человеческий создан по образу и подобию Божью (Быт. 1:26-28). Долгие и слишком долгие споры велись относительно конкретного значения выражения «по образу Божью». В принципе, образ Божий — это основа и квинтэссенция человека с богословской точки зрения. Данное выражение подразумевает те его свойства, которые в бого-

словском смысле отличают человека от низших животных и обеспечивают некоторое его подобие с Богом, позволяющее человеку общаться с Богом и вступать с Ним во взаимоотношения. Далее, поскольку Адам передал тот же образ своим потомкам (Быт. 5:1-3), достаточно очевидно, что образ Божий (*imago Dei*) не был утрачен при грехопадении. После потопа подобие Богу легло в основу универсального принципа для наказания за деяния против общества (Быт. 9:6; ср. Иак. 3:9). Соответственно, социальная этика человечества не основана исключительно на органическом родстве человеческого существа с другими людьми благодаря происхождению от общего предка или соучастию в сообществах завета наподобие Израиля или Церкви. Скорее, эта этика обусловлена богословски первичным аспектом, в котором преступление против любого человеческого существа, неважно, принадлежащего или не принадлежащего к обществу, является оскорблением Бога, по образу Которого создан человек. Сочетание этих двух принципов, органического родства и *imago Dei*, обусловило малую социальную дифференцированность еврейского Закона по сравнению с другими законами на древнем Ближнем Востоке. В Библии жизнь человека имеет величайшую ценность, даже если по своему социальному положению он просто раб (Исх. 21:20-21, 26-27).

Приложения принципа *imago Dei* в вопросах половых характеристик человека становятся яснее при анализе Быт. 1:27:

И сотворил Бог человека по образу Своему,
По образу Божию сотворил его;
Мужчину и женщину сотворил их.

Поэтический параллелизм, проявляющийся во 2-й и 3-й строке, определенно предполагает, что слово *его* (строка 2) почти синонимично слову *их* (строка 3). Он подразумевает также тесную, хотя и не уточненную, связь между выражением «образ Божий» (строка 2) и словами *мужчина и женщина* (строка 3).

Если слово *человек* (*'ādām*), употребляемое в Быт. 1:26-28, обозначает только мужчину, то правильной окажется традиционная экзегеза с ее идеей мужского доминирования, предполагающая, что только мужчина носит образ Божий и, следовательно, является полноценным человеком. Поэтому решающее значение имеет признание того, что «человек» (*'ādām*), упоми-

наемый в Быт. 1:26-28 («его»), представляет все человеческие существа («их»), разделяющиеся на мужской и женский пол, и что они *совместно*, а не по отдельности, выступают носителями образа Божьего. Такой подход соответствует двуполой (биполярной) структуре единого человеческого общества и не может ограничиваться лишь мужской его компонентой. Поэтому вытекающие из подобия Богу следствия должны в равной мере относиться к обоим полам в части тех обязанностей и прав, которые установлены для них Богом: 1) совместное владычество над творением (Быт. 1:26); 2) совместное исполнение функций размножения рода человеческого (Быт. 1:28); 3) общий и беспрепятственный доступ к имеющимся пищевым ресурсам (Быт. 1:29). Эти возможности, задачи и обязанности относятся в равной степени к обоим полам и складываются в картину единого человечества, представляющего Бога на земле и служащего как бы посредником между Ним и низшими животными. Именно вместе мужчина и женщина отражают образ Божий, по которому они созданы, и нет никаких указаний, что одна из составляющих единого целого в большей степени отражает этот образ, чем другая.

Те, кто считает женщину существом, по самой своей природе низшим по сравнению с мужчиной, зачастую апеллируют к конкретному рассказу о сотворении женщины (Быт. 2:18, 20-22), проливающему больше света на взаимоотношения полов в их состоянии до грехопадения: женщина, утверждают они, творение вторичное, просто «помощник» мужчины. Однако непредвзятый анализ этого повествования показывает, что в нем невозможно усмотреть никакой прирожденной неполноценности женщины. Женщина создана из той же самой материи и субстанции, что и мужчина, и поэтому вряд ли может считаться неполноценной. Кое-кто даже утверждает, что поскольку мужчина был сотворен из праха земного, а женщина — из мужчины, то она прошла двойное очищение и, если уж на то пошло, по происхождению выше мужчины.

Положение женщины по отношению к мужчине описывается двумя словами: она — *'ēzer* и *kēnegdô* (Быт. 2:20). Первый термин, *'ēzer*, означает помощника. То, что псалмопевец употребляет это слово применительно к Богу (Пс. 45:2; 53:6), свидетель-

ствуется, что оно само по себе не указывает на неполноценность. В самом деле, в упомянутых нами псалмах подразумевается, что Бог достаточно могуществен, чтобы поделиться Своею силою с людьми и помочь им. Второй термин, *kēnegdô* — это необычное составное слово из трех частей, где *kē* означает «подобный, сходный», *neged* — «напротив, противоположный», и *ô* — «ему». Женщина была создана, потому что одиночество мужчины оказалось единственным, о чем в повествовании о творении сказано «не хорошо» (Быт. 2:18). И «помощник» для Адама означает, следовательно, «то, чего не хватает, не хватает для комплекта», то, что «поможет» ему стать не просто представителем рода человеческого, а его полноправным микрокосмом. В последней части библейской фразы подразумевается равенство, которое приблизительно может быть выражено как «соответственная ему противоположность». Женщина, следовательно, становится взаимным дополнением мужчины, а не просто приложением к нему. Вместе они составляют то, что может быть названо богословским человечеством.

С другой стороны, отрицание мужского превосходства не означает, что полы неразличимы и что слово *'ādām* указывает на некоего гермафродита или абстрактную «душу живую», из которой были сформированы и мужчина (*'îš*) и женщина (*'îššâ*). Подобное толкование экзегетически не согласуется с библейским рассказом, так как одиночество, отмеченное в Быт. 2:18-20, невозможно себе представить в случае существа без половой дифференциации, не подозревающего, что ему/ей не хватает сексуального партнера. Более того, как указал Чайлдс, точно так же как слова *'îš* и *'îššâ* параллельны в стихе Быт. 2:23, слова *'ādām* и *'îššâ* параллельны в стихе Быт. 2:25. Повествование не дает оснований считать, что *'ādām* был разделен на *'îš* и *'îššâ*, скорее *'îššâ* сформирована из *'ādām*.

Хотя мужчина был создан первым, отношения между полами — горизонтальные, а не вертикальные. И все же равенство не означает тождественности. Как отметил Чайлдс, идентичность субстанции и сущности еще не предполагает идентичности функций. Такая идентичность привела бы к дублированию вместо взаимодополнительности. Анатомические различия между полами и обилие современных данных, указывающих на существенные психологи-

ческие различия между ними, свидетельствуют, что мужчины и женщины предназначены для выполнения неодинаковых социальных ролей. Мужчина, например, физически неспособен рожать детей. Итак, эти различия не относятся к результатам грехопадения, подлежащим искуплению, а составляют часть миропорядка, установленного при творении и подлежащего сохранению.

Взаимоотношения между мужчиной и женщиной до грехопадения описаны в Быт. 2:25: хотя оба были наги, они не стыдились. Но когда произошло грехопадение, приведшее к изгнанию из Едема (Быт. 3:24), вместе с грехом пришел стыд; уже не могла существовать та наивная невинность взаимоотношений, которая характеризовала их прежде. Возникла необходимость в одежде для прикрытия наготы мужчины и женщины (Быт. 3:7), хотя они были мужем и женой. Лишь после грехопадения Бог сказал женщине: «к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3:16). Сходным образом, лишь после грехопадения Адам назвал свою жену Евою, используя ту же самую формулу наречения (Быт. 3:20), как и при наречении животных, что подразумевает ту же власть высшего над низшим.

Подводя итоги: повествование о творении показывает, что любые примеры абсолютного мужского доминирования и неполноценности женщины, встречающиеся в Библии, следует относить к последствиям грехопадения, а не к богословию миропорядка, установленного при творении. Библия ясно учит, в чем заключается искупление: оно направлено к тому, чтобы избавить человечество, а с ним и все творение (Рим. 8:19-22), от последствий греха. Следовательно, коль скоро доминирование мужчины над женщиной есть следствие грехопадения (Быт. 3:16), одним из итогов благовестия должно стать уничтожение таких институтов, как наложничество, низводящих женщину до положения вещи. Оно должно быть направлено на то, чтобы возвысить ее от любого зависимого положения, в каком бы она ни находилась, до положения полного равенства женщины и мужчины в качестве Божьих наместников, имеющих полноправный и беспрепятственный доступ к наличным пищевым ресурсам (к экономическим благам). Однако, если не настаивать, будто бы равенство означает тождест-

венность, то, каким бы ни было после искупления положение женщины, оно не будет одинаково с положением мужчины. Напротив, половые роли являются взаимодополнительными, и каждая вносит свой уникальный вклад в совершенствование сообщества искупленных.

Взаимоотношения полов. Коль скоро цель сотворения женщины заключалась в создании единого и полноценного микрокосма рода человеческого, отсюда следует, что в сообществе искупленных взаимоотношения между мужчиной и женщиной будут в богословском смысле очеловечены. Любые попытки манипулирования со стороны членов сообщества искупленных, стремящиеся свести других до положения безвольной вещи, являются поэтому неправомерными. В межличностных взаимоотношениях, в том числе во взаимоотношениях полов, у партнеров должно сохраняться ощущение, что их высоко ценят, несмотря на возможные трения.

В служении Иисуса ни один человек, какого бы он ни был пола, никогда не становился объектом манипулирования, и всегда сохранял право быть личностью. На протяжении всего Евангелия очевидно, что кем бы ни были женщины — настойчивой хананейкой (Мф. 15:22-28), покающейся грешницей (Лк. 7:36-50) или скорченной больной, которую предстояло исцелить в субботу (Лк. 13:10-17) — Иисус прежде всего расценивал их как человеческие существа. Иисус в первую очередь апеллировал к их личности, а не к их полу; у Него не было к ним того снисходительного отношения, которым отличались многие современники Иисуса. Хотя некоторые иудейские авторитеты того времени специально запрещали обучать женщин, среди учеников Иисуса женщин оказалось немало.

Примеры подобных взаимоотношений можно обнаружить на протяжении всей жизни Иисуса, хотя недостаток места позволяет нам упомянуть лишь некоторые. Возможно, наиболее примечательна Его беседа с Самарянкой (Ин. 4:5-29), которая не только принадлежала к презираемой евреями этнической группе, но и имела греховное прошлое. Многие люди прогнали бы ее или постарались бы от нее уклониться, но не Иисус. Почувствовав в ней живую душу, которую надлежит искупить, Иисус втянул женщину в разговор. В ходе беседы Иисус дал ей понять, что способен искупить ее от

прошлых грехов. После этой встречи женщина ушла не обескураженной и пристыженной из-за резкого спора или суровых обличений, но обрадованной, так как увидела для себя надежду на спасение.

Иисус упрекнул Марфу, так как она больше заботилась о домашнем хозяйстве, чем о том, чтобы услышать Его учение (Лк. 10:38-42). Однако Его слова прозвучали не громогласным нагоняем, а кротким увещанием, предназначенным для наставления, а не унижения, и вызваны они были не сознанием собственной значительности, а любовью к Марфе и желанием помочь ей. Всегда, даже в укорах, в служении Иисуса проявлялось уважение к личности.

Брак. Христианский брак можно определить как основанные на любви, обязывающие, моногамные взаимоотношения, об установлении которых между мужчиной и женщиной публично объявлено тем способом, который признается в данном обществе законным и пристойным. Основы такого брака заложены в Быт. 2:23-24, где мужчина, увидев женщину, говорит: «вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей». Она будет называться «женою» ('*iššā*'), так как «взята от мужа» ('*iš*'). Теперь, получив, наконец, соответственного себе партнера, мужчина оставит «отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть». Повествование книги Бытия, считая союз мужчины с одним из низших животных немислимым, усматривает возможность союза только с женщиной, созданной, как и мужчина, по образу Божью и ставшей тем дополнением, которое делает не только род человеческий, но и самого мужчину, полноценным. Точно так же, как устойчивость присуща поляризованному человечеству, состоящему из двух полов, устойчив и брачный союз. В самом деле, можно утверждать, что общая устойчивость проистекает из устойчивости семейной ячейки, которая представляет собой микрокосм всего человеческого общества. При выявлении свойств такого союза повествование о Едеме позволяет установить следующее:

1) Это *моногамный* союз. Внебрачная половая активность не соответствует идеалу Едема, идет ли речь о добром или плохом союзе или прелюбодеянии в браке.

2) Это союз между мужчиной и женщиной; это *гетеросексуальные*, а не *гомосексуальные* отношения.

3) В союзе участвует один мужчина и одна женщина. Поскольку женщин рождается больше, чем мужчин и поскольку равноправие при доступе к пищевым ресурсам, существовавшее в саду Едема, было нарушено в экономической системе, где доминируют мужчины, в большинстве древних культур полигамия признавалась допустимой в качестве средства для экономического выживания женщин. Однако библейский образец брака — это взаимоотношения «одной плоти», фраза, ставшая синонимом теснейшего генеалогического родства (Быт. 20:14; 37:27; 2 Цар. 5:1; 16:11 {синод. «вышел из чресл моих»}; 19:12-13; 3 Цар. 8:19 {синод. «исшедший из чресл твоих»}; 4 Цар. 20:18 {то же}; 1 Пар. 11:1; 2 Пар. 6:9 {то же}; Ис. 39:7 {то же}; 49:26; 58:7 {синод. «единокровного»}). Поскольку степень близости и сплоченности уменьшается при возрастании размера любой группы, очевидно, что моногамия подразумевается не только примером Адама и Евы, как первой брачной пары, но и метафорой «одной плоти» и самой сущностью описываемых ею отношений.

4) Эти взаимоотношения основаны на любви. Та реальность, на которой основана метафора «одной плоти», предполагает, что один партнер относится к другому так, как если бы тот был продолжением его собственного тела. Павел говорит в Еф. 5:28: «любящий свою жену любит самого себя».

5) Этот союз устойчив и практически нерасторжим. В Евангелии Иисус апеллирует к рассказу о Едеме и к богословию миропорядка, установленного при творении, чтобы показать неправильность своевольного расторжения брака (Мф. 19:4-5; Мк. 10:6-8).

Половая близость. Всякое обсуждение половых отношений, за исключением запретов вступать в них до брака или вне него, считалось в христианских кругах недозволенным. В результате у многих людей сложилось впечатление, что Библия трактует этот предмет совершенно негативно, и подобные вопросы обсуждению не подлежат. Такое отношение не может быть оправдано с библейской точки зрения. Библия весьма откровенна — иногда даже шокирующе откровенна — в вопросах секса.

Кроме выражения «одна плоть», в Быт. 2:24 употреблено еще одно слово, обозначающее брачную близость: это глагол *dābaq*, означающий «прилепиться». Например,

Сихем прилепился (*dābaq*) душой к Дине, то есть полюбил ее (Быт. 34:3). Еще один пример использования этого термина встречаем в Быт. 19:19, где Лот умоляет позволить ему спастись в городе, чтобы беда Содомская не вцепилась (в NIV — *overtake*, «догнала» {синод. «застигла»}) в него на горе. Во Вт. 13:17 Израилью сказано «да не прилипнет к руке твоей» ничего из заклятого, то есть обреченного на уничтожение. В Чис. 36:7, 9 запрещен переход земельной собственности из одного колена Израилева в другое; каждый из сынов Израилевых должен прилепиться (в NIV — *keep*, «держаться» {синод. «быть привязанным»}) к своему унаследованному уделу. В книгах Второзакония и Иисуса Навина этот термин встречается в качестве стандартного способа описания той преданной любви, которую Израиль должен иметь к Яхве: Израиль должен не просто бояться и подчиняться, но любить Яхве и прилепиться (в NIV — *hold fast*, «крепко держаться») к Нему (Вт. 4:4; 10:20; 11:22; 13:4; 30:20; Нав. 22:5; 23:8). В книгах Царств это слово употребляется сходным образом для указания на верность израильтян Давиду (2 Цар. 20:2) и приверженность Соломона к своим чужестранным женам (3 Цар. 11:2). При описании брачных отношений это слово не образно выражает физическую близость, а указывает на глубину и прочность духовных связей, которые лежат в основе любого здорового брака и одухотворяют половые отношения между супругами.

После канонизации Песни песней Соломона некоторые древние рабби не находили себе места из-за ее откровенно эротических диалогов между мужчиной и женщиной, предположительно, его женой. Но лишь с помощью самых натянутых и казуистических толкований можно задрапировать метафоры этой книги о сексуальной близости. Например, женщина сравнивает возлюбленного с мировым пучком, который «у груди моих пребывает» (Песн. 1:12), и его левая рука покоится у нее под голову, а правая обнимает возлюбленную (Песн. 2:6). Во многих местах говорится о явно эротических ласках (Песн. 7:8-9; ср. Песн. 2:16; 4:6). Женщина называет своего возлюбленного прекрасным и уверена, что ее супружеское ложе будет плодородным, зеленеющим {синод. «зелень»}; Песн. 1:16). Когда она ищет его на ложе и не может найти (Песн. 3:1), она обходит весь город, пока не

обнаруживает возлюбленного; она обнимает его и приводит в спальню своей матери, где была зачата (Песн. 3:4). Мужчина, в свою очередь, называет возлюбленную прекрасной (Песн. 4:1) и сравнивает ее груди с двойней молодой серны (Песн. 4:5; 7:4). Она называет себя стеной, а свои сосцы — башнями (Песн. 8:10); он сравнивает ее груди с плодами пальмы, за которые хотел бы ухватиться руками (Песн. 7:8-9 {синод. кисти винограда и ветви пальмы}). Нельзя не поразиться Едемским мотивам в описании этих ласк, в которых партнеры так откровенны, но не стыдятся.

Три еврейских глагола с производными от них существительными чаще всего используются для обозначения полового сношения: 1) глагол *šākab*, «лежать, возлечь с кем-либо», связанный с позицией, принимаемой во время сношения; 2) глагол *boʾ*, «войти», указывающий на физическое сближение, а возможно, и на соитие мужчины с женщиной; 3) глагол *yādaʾ*, «познать». Последний термин обозначает знание эмпирическое, а не чисто когнитивное. В отличие от глагола *šākab* и производных от него существительных, которые используются для обозначения запретных половых отношений (Лев. 20:11-13, 18, 20; Вт. 27:20-23), слово *yādaʾ* никогда не употребляется применительно к половым сношениям человека с кровными родственниками или с животными. Подобно любому другому слову, слово *yādaʾ* иногда выходит за рамки своего специфического значения, приближаясь к своим дальним синонимам; так, один раз оно встречается в качестве указания на гетеросексуальное изнасилование, хотя не исключено, что в этом случае оно имеет саркастический смысл (Суд. 19:25). В общем случае, однако, оно описывает половую близость как нечто большее, нежели простое соитие, вызванное похотью. Этот термин, скорее, подчеркивает интимную, безмолвную, внерациональную коммуникацию, имеющую место при половом акте в надлежащем брачном контексте. Половая близость, таким образом, указывается в качестве жизненно важного элемента общения супругов, которое составляет основу любого прочного брака. Нежность, взаимная любовь и забота, выражаемые во время полового акта в надлежащем брачном контексте, не только дозвольтельны, но и весьма желанны.

В Новом Завете Павел, осознавая значение здоровой половой жизни для прочного брака, предостерегает супружеские пары, что партнеры не должны использовать сексуальное влечение в качестве оружия друг против друга. Жена должна помнить, что она «не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена» (1 Кор. 7:3-4).

Половые отклонения. Гомосексуализм. Наилучшим свидетельством существования гомосексуальной храмовой проституции среди хананеев является не ханаанская литература, а текст Библии с его явным осуждением этого явления. Представляется, однако, что и в Иудее мужская проституция наряду с женской была распространена до очищения при царе Асе. Такая проституция, очевидно, отражала языческие, местные влияния на религию Иудеи (Вт. 23:17; 3 Цар. 14:24; 15:12; 22:46; 4 Цар. 23:7). Слово *лес*, по-видимому, используется в Писании в связи с гомосексуальной культовой проституцией (Вт. 23:18). Книга Левит сурово называет гомосексуализм «мерзостью» (Лев. 18:22; 20:13). Такое же осуждение можно встретить в Рим. 1:27 и в 1 Кор. 6:9.

При этом принципиальное библейское опровержение гомосексуализма содержится не только в разрозненных текстах, осуждающих подобную практику, и эпизодах, где гомосексуализм выставлен в отрицательном свете, но в самом описании миропорядка, установленного при творении. Ответственный Адаму помощник был найден не в еще одном мужчине (что было бы дублированием, а не взаимодополнительностью), но в женщине, его дополняющей противоположности. По аналогии, хотя и не сформулированной явно, можно полагать, что то же самое относится и к Еве.

Скотоложство. Скотоложство, в какой-то мере распространенное во всех древних скотоводческих культурах и отмеченное в египетских, хеттских и ханаанских источниках, осуждается в Писании (Исх. 22:19; Лев. 20:15-16; Вт. 27:21) практически по той же самой причине, что и гомосексуализм: в повествовании о Едеме возможность сексуально окрашенного партнерства человека с животным полностью исключена (Быт. 2:20). Скотоложство означает отказ от сексуального партнера, предназначенного для человека Богом, в пользу животных, которых повествование о Едеме яв-

ным образом отвергает. Установленный Богом в Едеме образец — это мужчина и женщина, а не человек и животное.

Соблазнение и изнасилование. Коль скоро первая брачная ночь является закреплением брачных уз, когда двое становятся «одной плотью», естественно предположить, что это подразумевает введение всякой половой активности «в рамки», ограничение ее такими проявлениями, которые укрепляют единство супругов. Тогда общее настороженное отношение Ветхого Завета к половой распущенности можно объяснить тем взглядом, что добрый брак сексуально ослабляет брачный союз, нарушая его исключительность; другими словами, чем беспорядочней добрые связи, тем меньше значения имеет первая брачная ночь с партнером.

Случаи изнасилования или соблазнения в Писании встречаются нечасто. Первой упомянута история Дины и Сихема (Быт. 34:1-31). Насильно овладев Диной, Сихем обнаружил, что полюбил ее. Тогда он попытался заплатить Иакову вено и взять Дину в жены. Но Симеон и Левий, разгневанные тем, что их сестра обесчещена, хитростью принудили всех жителей города сделать обрезание и, пока те еще были из-за этого в болезни, убили их. Изнасилование наложницы левита в Гиве (Суд. 19:1-30) привело к гражданской войне, в ходе которой все колено Вениаминово, за исключением шестисот человек, было истреблено. Изнасилование Амном своей единокровной сестры Фамари (2 Цар. 13:11-14) вызвало кровную вражду между Амном и Авессаломом, родным братом Фамари. В итоге Амн был убит людьми Авессалома (2 Цар. 13:28-29).

Законы о случаях соблазнения и изнасилования в первую очередь направлены, по видимому, на материальное обеспечение обесчещенной женщины. Классическим установлением о соблазненной девственнице является Исх. 22:16-17. Виновный должен на ней жениться и выплатить вено как за девственницу. Если отец не согласится отдать ее, виновный все равно должен уплатить вено. Женщина, лишенная девственности, считалась «подпорченной» и поэтому менее подходящей для брака, в связи с чем, предположительно, снижался и размер выкупа за нее (Исх. 22:17). Если женщина выдавала себя за девственницу, чтобы заполучить лучшего мужа или большее вено, она могла быть подвергнута испыта-

нию и в случае вины подвергалась смертной казни (Вт. 22:13-21). Поскольку шансов на хорошую партию у обесчещенной девственницы было существенно меньше, выкуп, по-видимому, предназначался на ее содержание в доме ее отца.

Среди комментаторов нет согласия, говорится ли во Вт. 22:28-29 о соблазнении (тогда это дополняется к случаю, рассмотренному в Исх. 22:16-17) или об изнасиловании. Если в *New International Version* этот текст правильно понят как ссылка на случай изнасилования, то денежный выкуп (установленный в размере пятидесяти сиклей) можно считать наказанием, налагаемым на виновного за то, что он обесчестил девицу (Вт. 22:29). В то время как в предыдущем случае (Исх. 22:16-17) могла применяться общепринятая процедура развода (Вт. 24:1-4), здесь введены дополнительные гарантии материальной обеспеченности женщины: мужчина навсегда лишается права развестись с нею, что бы она ни сделала (Вт. 22:29). Забота о женщине отражена также в различении двух случаев изнасилования во Вт. 22:23-27: если обрученная девица была изнасилована в городе, считается, что ее крики о помощи должны были бы быть слышны; если же она была изнасилована в поле, считается, что она звала на помощь, независимо от того, как это было на самом деле. В последнем случае смерти предается только мужчина.

Проституция. Словом *блудница* чаще всего переводится еврейское слово *zônâ* или греческое слово *pornê*. Однако еврейский термин по своему смыслу много шире английского перевода и обозначает просто женщину, занимающуюся блудом. Сходным образом, греческое слово *porneia*, употребленное в так называемом исключительном обороте в запрете Иисуса на развод (Мф. 5:31-32; 19:8-9), понимается как более широкий по смыслу термин, описывающий все виды недозволенной сексуальной активности. Хотя в древнем Израиле культовая проституция наказывалась, и зачастую весьма сурово (Вт. 23:17-18; ср. Быт. 38:21-24), в случае бытовой проституции нет явно предусматривающих ее заповедей, законов или наказаний, за исключением запрета заниматься ею дочерям первосвященника (Лев. 21:9). И все же, общее осуждающее отношение к проституции в Ветхом Завете свидетельствует, что она не была общественно терпимым занятием (сравни метафо-

ры о блуде у Осии, Иеремии и Иезекииля). В гораздо более строгом этосе Нового Завета те, кто совершает любодеяния, должны понести за это наказание (Иуд. 1:7).

Прелюбодеяние, блуд с нарушением супружеской верности. Хотя в Новом Завете прелюбодеяние понимается как нарушение супружеской верности любым из супругов, в Ветхом Завете речь идет только о нарушениях со стороны женщины: если она замужем или «обручена», то совершается прелюбодеяние, независимо от статуса ее соучастника {а если она свободна, то независимо от статуса мужчины совершается «любодеяние», а не «прелюбодеяние»}. Как в месопотамских, так и в хеттских законах муж может по своему выбору обратиться к суду или отказаться от обвинений. В еврейском Законе мужу такой выбор в явном виде не предоставляется, и точно так же суд не имеет явно предусматриваемого права отменить наказание. Отсутствие в Законе явных установлений по этим вопросам заставляет предположить, что в Месопотамии, поскольку здесь сам гражданин решал, выдвигать или не выдвигать обвинение, причиненный вред расценивался в первую очередь как нарушение его имущественных прав. Но в Израиле, где обвинение становилось прерогативой государства, прелюбодеяние считалось в первую очередь преступлением против общества, и только во вторую очередь — против гражданина (против мужа). Две эти особенности — роль государства в обвинении и смертная казнь, предусмотренная для виновных, — показывают, что речь идет об уголовном, а не гражданском праве. Еще больше ясности вносит это обстоятельство, что месопотамские и хеттские законы разрешают мужу убить прелюбодеев, застигнутых на месте преступления, в то время как в Израиле смертную казнь всегда осуществляло только сообщество или государство, либо его представители. Таким образом, прелюбодеяние следует рассматривать как преступление, угрожающее обществу, а не просто нарушение прав мужа.

Этика израильского сообщества представляла собой обобщение этики, предназначенной сохранять целостность семьи. Семья — это микрокосм, Израиль — соответственный макрокосм. При такой органической взаимосвязи семьи и общества в целом, с учетом того, какое значение придавалось благоденствию народа, охрана семьи

от сил, угрожающих ее существованию, не представляет особых трудностей для понимания. Неспособность обуздать супружеский разврат привела бы солидарное общество к раздробленности, нарастанию отчуждения и, в конечном счете, к распаду. С учетом того, что благополучие семьи, как ячейки общества, рассматривается в качестве фундаментальной общественной ценности, понятен становится акцент на поведении женщины: она — тот член семьи, от которого в наибольшей степени зависит сохранение в ней гармонии и мира.

Кровосмешение. Кровосмешение, как и прелюбодеяние, наказывалось смертью (Лев. 20:11-12, 14, 17, 19-21). Жена отца, теща, сестра (родная, единокровная или единоутробная) объявлены родственниками, с которыми мужчине запрещены половые отношения, в книге Второзакония (Вт. 22:30; 27:20, 22-23); к их числу книга Левит добавляет мать, внучку, тетку (а также жену дяди), невестку (сноху и жену брата), падчерицу и внучку жены, свояченицу (Лев. 18:6-18). То, что речь не идет о генетической полноценности потомства, явствует из запрета на половые отношения со многими свойственниками, не имеющими генетической общности с совершающим беззаконие.

И опять же, в основе запретов на кровосмешение лежит стремление оградить семейную солидарность от внутренних конфликтов, порождаемых половыми отношениями. Половая активность внутри дома, за исключением той, что проявляется между супругами, вносит элемент соперничества с сопутствующим ему отчуждением. Подобные факторы губительны для той солидарности семьи, которая так высоко ценится в Библии и так важна для здоровья общества. Подтверждения такому толкованию можно усмотреть в законах, запрещающих одновременную женитьбу на двух сестрах (Лев. 18:18) или на матери и дочери (Лев. 18:17). Кровосмешение, таким образом, является преступлением по той же самой причине, что и прелюбодеяние: оно разрушает семью, а следовательно, и общество.

Родовые роли. К сожалению, восприятие библейских примеров при выявлении богословия половых отношений зачастую зависит не от вескости этих примеров или обоснованности приводимых библейских подтверждений, а от того, как это богословие

фактически воплощено в жизни общества. На одном полюсе находятся мужские шовинисты, которые примутся доказывать, что женщина, поскольку была создана как бы вдогонку, от природы неполноценна, и во всех аспектах ее родной роли должна проявляться ее подчиненность мужчине. В другую крайность впадают те, кто утверждает, будто бы не существует равенства без тождественности, и роль женщины в сообществе искупленных должна быть во всех своих аспектах идентична роли мужчины.

Повествование о Едеме указывает, что женщина — дополнение мужчины, его ответственная противоположность, материально и субстанциально равная ему. В данной статье уже отмечалось, что идентичность функций оказалась бы дублированием, а не взаимодополнительностью, и такая трактовка подтверждается анатомическими и психологическими различиями между полами. Соответственно, в то время как оба пола должны считаться равными между собой, роли, отводимые им в сообществе искупленных, определенно должны быть различными. Именно поэтому Павел говорит: «Ибо как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога» (1 Кор. 11:12). Муж и жена должны жить во взаимной любви и уважении (Еф. 5:28-33).

К сожалению, поучение Павла о главенстве мужчины в семье и сопутствующее поучение о подчиненности жены (1 Кор. 11:3; Еф. 5:22-24; Кол. 3:18) используется некоторыми мужчинами как оружие, с помощью которого они добиваются уважения от своих жен. Однако же, если текст из Послания к ефесянам читать вместе с предшествующим ему стихом (Еф. 5:21: «повинуясь друг другу в страхе Божиим»), то контекст, в котором должно иметь место подчинение жены, становится яснее. Жена должна не хвалиться собой перед мужем, а помнить главное правило христианского поведения и применять его в своем браке: ставить ближнего выше себя! Контекст последующих стихов (Еф. 5:25-27) показывает, чем должен отвечать ей муж: он не должен помыкать женой и запугивать ее, не требовать от нее подобоострастия, но любить ее так, как Христос возлюбил Церковь, и быть готовым пожертвовать своими эгоистичными амбициями ради ее блага.

Мужские шовинисты нередко пытаются истолковать употребляемое Павлом слово

глава (греч. *kephalē*) как соответствие еврейскому слову *rō'sh*, и поэтому понимают «главенство» как власть. Однако главы колен Израилевых не были царями; они были руководителями родов, к которым принадлежали и сами (Чис. 1:4; 17:3; Нав. 22:14). Еврейское слово *rō'sh* несет в себе смысл первенства, а не высшей власти. Главенство в Ветхом Завете выражается в лидерстве, а не в господстве. Подлинный лидер призывает других последовать за собой, а не принуждает их к подчинению. Он знает, когда употребить свою власть, и когда забыть о ней. Лидерство возможно только тогда, когда другие люди хотят, чтобы их вели. Возможно, именно о том, чтобы быть «покорными» в этом смысле, говорится в Тит. 2:5.

Радикальные феминистки, с другой стороны, иногда стремятся уйти от традиционного понимания родовых ролей, настаивая, что в употреблении Павла слово *kephale* означает не «власть», а «источник» (как в 1 Кор. 11:3). Тогда получается, что по словам Павла, поскольку женщина взята от мужчины, он — ее «источник», точно так же, как Христос «источник» Церкви, и Бог — «источник» Христа. Однако библейские данные соответствуют такому толкованию слов Павла ничуть не лучше, чем в случае другой крайности. Точкой отсчета для Павла является Христос как глава Церкви; этим подразумевается, что «глава» — не основатель, а представитель и руководитель (Кол. 1:18).

Очевидно, что истина должна находиться где-то посередине между двумя крайностями, описанными выше. Библейский эталон, по-видимому, основан на предположении, что в любом партнерстве, даже состоящем всего из двух людей, неизбежно возникнут разногласия; наготове должен быть какой-то план действий, чтобы предотвратить эту неизбежность. В таких случаях выбор у партнеров невелик: у них может быть *одна* глава, *две* главы или *ни одной*. Когда случаются разногласия, пара с двумя главами движется в двух разных направлениях; пара без главы вообще не способна двигаться. Павел говорит, что главой должен быть один из партнеров, и предписывает мужу быть «главой жены», как Бог — глава Христа. Павел обосновывает это тем, что мужчина был сотворен первым, и поэтому ему принадлежат прерогативы первенца. На мужа, соответственно, возлагаются обязанности в случае возникновения

в браке подобных тупиковых ситуаций искать выход не с помощью грубой силы и волюнтаризма, а с помощью любви и заботы, подражая примеру Христа в Его руководстве Церковью. Утверждается, что в брачном союзе, объединяющем два пола, из которых состоит род человеческий, возникает микрокосм человечества из двух элементов, в своем сочетании выступающих единым носителем образа Божьего, благодаря чему человечество очеловечивается в богословском смысле. Брак, следовательно, должен быть очеловечиванием, как в социологическом, так и в богословском плане. Если ситуация становится бесчеловечной, значит, один из партнеров нарушает свои функции.

Следуя нормам, установленным примером Едема, сообщество искупленных стремится исправить возникшее после грехопадения состояние общества, в котором женщине отводится второстепенная роль. Равенство *не означает*, что теперь в браке будут две *главы*, хотя кое-кто пытается представить это именно так. Что оно означает, так это то, что теперь руководство основывается на принципе «одной плоти». Если мужчина — «глава», то женщина — «тело», благодаря которому и существует глава; женщина не принуждается к подчинению, а подчиняется благодаря своему добровольному согласию с таким распределением ролей. Попросту говоря, единичная семья *тянется* за своим главой, а не *марширует*. «Глава» без «тела» превратилась бы в чудовище.

Представления Петра о подчинении иллюстрируются примером Сарры, которая «повиновалась Аврааму, называя его господином» (1 Пет. 3:6). Вряд ли можно сказать, что Сарра пресмыкалась перед мужем, просто она уважала его. В следующем стихе Петр добавляет, что мужья, которые обычно физически сильнее своих жен, должны обращаться с женами не грубо, а «оказывая им честь» (1 Пет. 3:7), как ближним во Христе.

Трудная проблема возникает в связи с 1 Тим. 2:11-14, где Павел говорит Тимофею, епископу в Ефесе, что «учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии». Среди специалистов нет единства по поводу этого текста, и любые попытки окончательно решить эту проблему довольно рискованны. Можно утверждать, однако, что весьма маловероятно,

чтобы речь шла о безоговорочном и всеобъемлющем запрете со стороны апостола, поскольку в Тит. 2:3-5 он недвусмысленно указывает, что старицы должны вразумлять молодых женщин делать доброе. Более того, в 1 Тим. 5:1-2 сказано, что старицы должны почитать как матерей; а ведь и сыновья, и дочери учатся у своих матерей. Представляется неслучайным, что именно в своем Послании к ефесянам Павел уделяет наибольшее внимание вопросу подчинения жены мужу и любви мужа к жене. Возможно, это свидетельствует об особой ситуации в Ефесе, где женщины пропагандировали взгляды, ставящие под сомнение главенство их мужей, на что мужья реагировали отнюдь не добродушно. Так не должно быть, говорит апостол. Поучения апостола относятся не к вопросу о том, оказываются ли суждения женщин лучше или хуже мужских, более рациональными или более интуитивными, а к вопросу о правах и обязанностях первенца («ибо прежде создан Адам», 1 Тим. 2:13), к вопросу руководства. Точно так же, как старший сын принимает на себя руководство семьей в отсутствие отца, Павел возлагает руководство семьей на мужа, так как он был «прежде создан».

Резюме и выводы. Хотя родовые роли в несовершенном обществе падшего мира могут быть различны, мужчина и женщина сущностно и качественно равны. Они совместно созданы по образу Божью и в сочетании составляют человечество в богословском смысле. Взаимоотношения между полами предназначены для очеловечивания, а не для дегуманизации, и особенно это относится к брачным отношениям. Родовые роли хотя могут и различаться, всегда должны учитывать, что оба партнера являются полноценными людьми. Распределение ролей должно соответствовать отнюдь не вертикальной оси, оси превосходства-неполноценности, а горизонтальной, подразумевающей равенство.

Уильям Уильямс

См. также: ГОМОСЕКСУАЛИЗМ; ПОЛОВАЯ РАСПУЩЕННОСТЬ; ПОХОТЬ; БРАК; ВЛУД.

Литература: G. Ch. Aalders, *Genesis*; G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*; G. Belezikian, *Beyond Sex Roles: What the Bible Says about a Woman's Place in Church and Family*; A. Bloom, *Int 8* (1954): 422-32; G. J. Botterweck, *TDOT*, 5:448-81; John R. Chamberlayne, *Numen 10* (1963): 153-64; B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*; W. G. Cole, *Sex and Love in the Bible*; L. M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*; A. Gelin, *The Concept of Man in the Bible*; J. B. Hurley,

Man and Woman in Biblical Perspective: A Study in Role Relationships and Authority; D. Jacobson, *Word and World* 10/2 (1990): 156-60; D. Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary*; G. Larue, *Sex and the Bible*; A. Mickelsen, ed., *Women, Authority and the Bible*; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*; J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*; P. Tribble, *JAAR* 41 (1973): 30-48; G. Wallis, *TDOT*, 3:81; C. J. H. Wright, *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*; R. Yaron, *JJS* 17 (1966): 1-11.

СЕМЬЯ: ЖИЗНЬ И ОТНОШЕНИЯ

(FAMILY LIFE AND RELATIONS)

Ветхий Завет. В западном обществе индивидуумы нередко считаются единицами социума или социальных групп, объединяющимися в силу какой-либо общей потребности (торговля, промышленность, самооборона и так далее). Однако в древнем Израиле социальная структура была родоплеменной и, вследствие этого, корпоративной (высоко солидаризированной) по своим внутренним взаимосвязям, что порождало сплоченные организованные сообщества. Эти сообщества, независимо от их размера воспринимали себя как одно целое, ибо были скреплены внутренними связями, наличие которых ощущал каждый их отдельный член. Индивидуум не был в них затерян, но и не считался самостоятельной единицей, из которых складывается общество. Главной такой единицей была семья, и человек обретал свое место в обществе через свою семью в узком или в расширенном смысле. Род, в сущности, был такой чрезвычайно расширенной семьей; несколько близких родов образовывали племя, а из объединения племен складывался народ.

В еврейском обществе единство нигде не проявлялось сильнее, чем в самой фундаментальной из его первичных групп, каковой были *bayit* (дом) или *bêt' āb* (отчий дом); эти термины обозначают семью в расширенном смысле и по-разному переводятся как «семья» или «дом». Это были не только «жизненные центры» для их членов, но и ячейки, из которых состоял род. Завет между Яхве и Его народом, таким образом, представлял собой Его завет с каждой из семей; в случае угрозы благополучию любой из семей должен был проявиться божественный гнев (ср. Иер. 2:3-4). В состав «дома» входили мать и дети, даже после того, как последние достигали зрелости (Суд. 6:15; 9:1; 1 Цар. 16:5). В самом широком своем смысле «дом» также включал в себя слуг или рабов: у Авраама было триста восемнадцать человек, «рожденных в доме его» (Быт. 14:14).

Хотя для сохранения прочности семьи предпринимались всяческие усилия, возникали и трения, и Библия не старается это скрыть (размолвка Авраама с его племянником Лотом, Быт. 13:5-8; ненависть Исаака к Иакову, Быт. 27:41; пристрастность Ревекки по отношению к Иакову, Быт. 25:28; 27:15-17). В условиях многоженства единственным, что связывало между собой братьев и сестер от разных матерей, то есть единокровных, был отец, нередко далекий от них. По временам между женщинами вспыхивали раздоры, например, между Анной и Фенной, женами Елкана {1 Цар. 1:1-8}. В истории о продаже Иосифа в египетское рабство (Быт. 37:13-36) яркими красками живописуется, как соперничество жен, рождающих мужу наследников (Быт. 30:1-7), может перейти к детям. Еще более жестокий пример можно обнаружить в рассказе об изнасиловании Амномом своей единокровной сестры Фамари и последующем убийстве его Авессаломом (2 Цар. 13:1-29). Привязанность между Иосифом и его единственным родным братом Вениамином (Быт. 43:15-16) находит аналогию в чувствах Авессаломо по поводу бесчестия его сестры и контрастирует с холодной ненавистью Авессалома к его единокровному брату, Амнону.

В древнем Израиле большой размер семьи считался необходимым для ведения семейного хозяйства, для того, чтобы поддерживать родителей в старости и охранять доброе имя семьи. В результате многочисленное потомство расценивалось как благословение Божье (Исх. 1:21; Пс. 127:3). Особенно ценились сыновья (Пс. 126:3-5), способные поддержать доброе имя семьи, однако именно против непокорных сыновей, а не дочерей, устанавливаются законы {Вт. 21:18-21}, и о них складываются пословицы (Пр. 20:20; ср. Пр. 30:11, 17).

Юридически дети считаются собственностью отца и предметом его ответственности. Поэтому именно отец получает компенсацию за смерть плода (Исх. 21:22), за бесчестие незамужней дочери (Исх. 22:16) и необоснованные обвинения против его дочери, выдвинутые зятем (Вт. 22:13-19). Отец может продать дочь в рабыни или наложницы (Исх. 21:7-11), может даже отдать сына в залог возврата долга, хотя к этому вынуждала скорее экономическая необходимость, а не установившийся обычай (ср. 4 Цар. 4:1; Неем. 5:1-5). Отчуждение меж-

ду отцом и детьми в полигамной семье можно усмотреть в попытках Авессалома низложить своего отца Давида и убить его (2 Цар. 15:14; 17:2-4).

Управление семьей осуществлялось главой семьи, обычно это был старейший мужчина. Отцу и другим взрослым мужчинам оказывались уважение и почтение. Задачей отца было устраивать браки (Исх. 22:17) и воспитывать сыновей (1 Цар. 3:13). Возрастом детей определялся их ранг в семейной иерархии, причем старший занимал привилегированное положение и соответственно принимал на себя ответственность заменять отца в его отсутствие. Братья Иосифа, например, рассаживались в порядке старшинства, и старший занимал самое почетное место (Быт. 43:33). У старшей дочери существовала негласная договоренность с семьей, что она выйдет замуж раньше своих младших сестер (Быт. 29:26).

У жен было гораздо больше власти, чем это зачастую полагают. Сарра, например, убедив Авраама вступить в половые отношения с Агарью ради зачатия ребенка, затем изгнала мать вместе с ее сыном, несмотря на протесты Авраама (Быт. 21:9-13). Многочисленные истории о женщинах, которые вели себя героически (Девора, Иаиль и так далее) или недостойно (Иезавель, Гофолия) показывают, что свободная женщина обладала немалой самостоятельностью, о чем иногда умалчивают современные писатели. Сходным образом, истории преуспевания Иосифа и Давида, а также невзгод Рувима (Быт. 49:3-4) и Исава свидетельствуют, что старшие не обязательно имели бесспорное преимущество перед младшими.

В функции расширенной, большой семьи входило поддержание собственного существования и создание для взращиваемых детей эмоциональной атмосферы тепла и надежности. Внутрисемейная гармония была необходима для обеспечения стабильных условий жизни семьи. Соответственно, в законе Моисея множество установлений предназначались для того, чтобы обеспечить эту гармонию и умерить соперничество, угрожающее разрушить ее и вызвать распад семьи. Подобную цель можно увидеть в заповеди почитать отца своего и мать свою (Исх. 20:12), при том что смертная казнь предусматривалась для любого, кто ударит своих родителей или оскорбит их (Исх. 21:15; ср. Вт. 21:18-21).

Еще одним средством обеспечить семейную гармонию было установление, запрещавшее брак сестер с одним и тем же мужчиной (Лев. 18:18), — очевидно, что это была попытка избежать неприятностей того типа, которые возникли в семье Иакова. Законы о кровосмешении, однако, были не столь очевидны. Жена отца, теща и сестра (в том числе неродная) относились во Второзаконии к запрещенным для половых отношений партнерам (Вт. 22:30; 27:20, 22-23), к ним в Левите добавлялись мать, внучка, тетка (в том числе жена дяди), невестка (жена сына или брата), дочь или внучка жены, а также свояченица, которая уже упоминалась (Лев. 18:6-18). То, что речь идет не о генетических проблемах, ясно ввиду запрета на многие разновидности отношений, где нет кровной близости между женщиной и мужчиной (мачеха, теща, жена дяди, невестка, падчерица, внучка жены, свояченица). Истинной целью было обеспечение семейной гармонии. Устранялась причина раздоров, роковых для внутренней сплоченности семьи; любые два мужчины, соперничающие из-за одной и той же женщины, создавали взрывоопасную ситуацию (например, интрижка Рувима с Валлою в Быт. 35:22). То же относится к прелюбодеянию, попирающему устои семьи: оно запрещено из-за его разрушительного влияния на семейную жизнь, приносимых им раздоров и последующего отчуждения. Поскольку общественная структура определялась семьей и родом, любые покушения на целостность семьи могли восприниматься как угроза для целостности всего сообщества.

Социальные основы присущей израильтянам озабоченности вопросами ответственности и мотивации можно усмотреть в осознании ими того факта, что человек не способен действовать так, чтобы не оказать влияния на других, — причем неважно, заметно это влияние в данный момент или нет. Нарушения рассматриваются не как изолированные инциденты — напротив, нарушитель угрожает всему сообществу, навлекая на него вину, идет ли речь обо всем народе (как в случае жертвенника в земле Галаад, Нав. 22:19-20) или о следующих поколениях (как в случае греха идолопоклонства, Исх. 20:5; 34:7; Чис. 14:18; Вт. 5:9). Женщина, совершившая прелюбодеяние, становится проклятою в народе своем (Чис. 5:27). Часто упоминаемым примером

выступает грех Ахана, который навлек вину на свою семью, а через нее — и на весь народ Израиля (Нав. 7:24). Семьи Дафана, Авирона и Корея и все домохозяйство последнего были уничтожены из-за восстания их старейшин (Чис. 16:32-35).

На обетовании, данном Аврааму, а через него и его семени (Быт. 12:1-3, 7), была основана незыблемость той богоизбранности, которая всегда присутствовала и акцентировалась в завете. Охватывая весь народ Израиля (Быт. 15:5-21; 17:1-22), она была дана в предвосхищение не по причине праведности самого народа, а по причине праведности Авраама. Благодаря ему все, кто состоял в родстве с ним, должны были получить благословения и стать участниками завета (Быт. 26:3; 28:4; 35:12; Исх. 2:24; 6:8; Лев. 26:42; Чис. 32:11; Вт. 1:8; 6:10; 9:5; 29:13; 30:20; 34:4; 4 Цар. 13:23). В более ранние времена Ной сумел спасти от уничтожения все свое семейство (Быт. 7:1) благодаря своей праведности. Вся семья Лота была пощажена ради него (Быт. 19:1-28). Доброжелательное отношение Раав к израильским соглядатаям принесло ее семье спасение от меча воинов (Нав. 2:12-14, 17-20; 6:22-25), а дом Аведдара получил благословение, потому что его хозяин предоставил укрытие для ковчега (2 Цар. 6:11). В то время как стих Исх. 20:5 часто цитируют в свидетельство о возмездии Божьем до четвертого поколения, в следующем стихе добавляется, что любящим Его Бог творит милость до тысячи родов.

Новый Завет. Слова, используемые в Новом Завете для обозначения семьи, — это *patria*, описывающее группу потомков, имеющих общего предка, сходную с ветхозаветным родом, а также *oikos*, относящееся к дому. Иосиф принадлежит к *oikos* и *patria* Давида (Лк. 1:27; 2:4). В Деян. 3:25 слово *patria* употребляется для перевода слова *племени* из Быт. 12:3. Слово *oikos* гораздо более распространено и обозначает в греко-римском мире семью как отдельное хозяйство. Иерусалимская церковь была сформирована в виде групп верующих, поклоняющихся Богу в частных домах (Деян. 2:46; 5:42; 12:12). Павел в своих посланиях нередко перечисляет такие дома по именам хозяев (Рим. 16:10-11; 1 Кор. 1:11, 16; 16:15; 2 Тим. 1:16; 4:19) и с большой любовью упоминает Прискиллу с Акилой и церковь, которая собиралась у них в доме (Рим. 16:5; 1 Кор. 16:19).

По той ли причине, что в Новом Завете предполагается знание Ветхого, или оттого, что он менее сосредоточен на общественной структуре одного, избранного народа, но в Новом Завете гораздо меньше говорится о семье как социальной ячейке. Хотя и не отрицая ценность сильных внутренних взаимосвязей в традиционной еврейской семье (см. Лк. 1:17), Иисус не допускает, чтобы эти привязанности стали препятствием для решения человека следовать за Ним (Мф. 10:35-36). Быт. 2:24 дважды с одобрением цитируется в евангелиях (Мф. 19:5; Мк. 10:8) и дважды в корпусе трудов Павла (1 Кор. 6:16; Еф. 5:31), потому что подразумевает прочность связи между мужем и женой, а отсюда — и прочность семьи.

Павел и Сила, по-видимому, считают положение главы филиппийских стражников не слишком отличающимся от положения главы ветхозаветной семьи (Деян. 16:31): вера этого темничного стража спасет и его, и весь его дом. Хотя некоторые женщины могли быть главами семей (например, Лидия {Деян. 16:14}, Присцилла всегда упоминается *прежде* своего мужа), в том, как понимает семью Павел, главой ее в общем случае должен, по-видимому, считаться муж (1 Кор. 11:3; Еф. 5:23), который при этом проявляет любовь (Еф. 5:25-33; Кол. 3:19) и заботу по отношению к жене и детям (Еф. 6:4; Кол. 3:21).

Возможно, по причине того разобщающего влияния, которое оказывало на языческие семьи обращение в веру, новозаветные священнописатели предпринимают значительные усилия для того, чтобы выявить семейно-родственную природу Царства Божьего. Павел подчеркивает, что Бог — Отец верующих (Рим. 1:7; 8:15; 1 Кор. 1:3; 2 Кор. 1:2; Гал. 1:3-4; 4:6; Еф. 1:2; Флп. 1:2; 4:20; Кол. 1:2), в то время как Иоанн называет верующих чадами Божиими (Ин. 1:12; 11:52; 1 Ин. 3:1-2, 10; 5:2, 19 {1,2,18}). Верующие, даже из язычников — больше не те, кто «были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире» (Еф. 2:12), они стали теперь членами Божьей семьи, дома Божьего (1 Пет. 4:17; Гал. 6:10; Еф. 2:19; Евр. 3:2-6) благодаря делам Святого Духа, Духа усыновления (Рим. 8:15).

Бог — их Отец, а Христос — их старший брат (Рим. 8:29).

Уильям Уильямс

См. также: РАЗВОД; БРАК; ЖЕНЩИНА; ВДОВА.

Литература: T. D. Alexander, *EQ* 61/1 (1989): 5-19; F. I. Andersen, *The Bible Translator* 20 (1969): 29-39; M. Burrows, *JBL* 59 (1940): 23-33; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*; I. Ellis, *SJT* 38 (1985): 173-88; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*; J. Hempel, *IDB*, 2:155; D. Jacobson, *The Social Background of the Old Testament*; H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*; C. S. Rodd, *The Bible Translator* 18 (1967): 19-26; J. Rogerson and P. Davies, *The Old Testament World*; M. J. Selman, *Tyn Bul* 27 (1976): 114-36; R. P. Sheed, *Man in Community*; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*; F. Tönnies, *Community and Society*; R. de Vaux, *Israel: Its Life and Institutions*; W. C. Williams, *An Examination of the Relationship Between Solidarity and Adultery in Ancient Israel*; C. J. H. Wright, *ABD*, 2:761-69.

СЕРДЦЕ

(HEART)

Слово *сердце* (евр. *lēbāb/lēb*; греч. *kardia*) встречается в Библии свыше тысячи раз, благодаря чему является наиболее употребительным антропологическим термином Писания. Оно обозначает центр как физической, так и эмоциональной, умственной и нравственной активности; иногда оно употребляется в переносном смысле, подразумевая нечто недостижимое.

Сердце как центр физической активности. Как для древних людей, так и для наших современников, «сердце» — пульсирующий внутренний орган, защищенный грудной клеткой. Однако древние понимали физические функции сердца не так, как наши современники. С их точки зрения, сердце является центральным органом, который приводит в движение все остальное тело. Древние ели, чтобы укрепить сердце и дать жизнь телу. Авраам предлагает своим усталым гостям еду со словами «подкрепите сердца ваши», чтобы они могли продолжить свой путь (Быт. 18:5). Поскольку наши современники понимают анатомию не так, как древние, в английских переводах еврейские выражения даются не буквально, в соответствии с более научной точкой зрения.

Символ недостижимости. Укрытость и недоступность сердца в анатомическом смысле породила переносное значение, подразумевающее нечто далекое и недоступное. «Сердце моря» (Иона 2:4) — это морская бездна, недоступная глубина его, а «сердце небес» — недостижимая высота.

Сердце как центр скрытой эмоциональной, умственной, нравственной ак-

тивности. «Человек смотрит на лице, — говорит Бог Самуилу, — а Господь смотрит на сердце» (1 Цар. 16:7). Сердце царей «неисследимо» для человека (Пр. 25:3), но Господь проникает в сердце, чтобы воздать каждому по делам его (Иер. 17:10). В день суда Бог обнаружит сердечные намерения каждого (1 Кор. 4:5).

Иисус учит, что от избытка сердца говорят уста, точно так же, как плод дерева раскрывает его природу (Мф. 12:33-34). «Сердце мудрого делает язык его мудрым», — говорит Соломон (Пр. 16:23). Уста, и это важнее всего, исповедуют то, во что верует сердце (Рим. 10:9; ср. Вт. 30:14).

Наши современники приписывают некоторые из эмоциональных, умственных и нравственных функций сердца деятельности мозга и желез, но эти функции не вполне эквивалентны — по трем причинам.

Во-первых, наши современники обычно не ассоциируют мозг/рассудок одновременно с рациональной и иррациональной активностью, а ведь древние не проводили между ними различия (Пс. 19:5).

Во-вторых, суждения сердца, как и его чувства, зависят от его нравственного состояния. Иисус говорил, что «изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы» (Мк. 7:21). Поскольку сердце человеческое лукаво более всего (Иер. 17:9) и глупость привязалась к сердцу юноши (Пр. 22:15), Святой Дух должен дать людям новое сердце (Иер. 31:33; Иез. 36:26), верою очистив сердца их (Деян. 15:9; ср. Еф. 3:17).

В-третьих, наши современники различают помыслы рассудка и действия человека, но такое разграничение мыслей и действий сердцу неизвестно. «Весьма близко к тебе слово сие, — говорит Моисей возрожденному Израилю, — оно в устах твоих и в сердце твоём» (Вт. 30:14).

Эмоциональные функции сердца. Господь, знающий наши сердца (Лк. 16:15), знаком со всеми сердечными чувствами: например, с радостью (Вт. 28:47; 1 Цар. 2:1; Пр. 15:15), печалью (1 Цар. 1:8), тревогой (4 Цар. 6:11) и миром (Кол. 3:15); со смущением (Ин. 14:1) и веселием (1 Цар. 2:1; Пс. 103:15); любовью (1 Пет. 1:22; Рим. 5:5) и эгоистичными амбициями (Иак. 3:14); со склонностью сомневаться (Мк. 11:23), бояться и трепетать от страха (Быт. 42:28), надеяться (Пр. 3:5); с тем, как сердце надмевается (Вт. 8:14), или же, в

случае Иисуса, с тем, как сердце бывает кротко и смиренно (Мф. 11:29); с тем, как изнемогают и слабеют, лишаясь сердца (Евр. 12:3), и с тем, как его обретают, мукаясь (Ин. 16:33).

Эмоциональный строй сердца влияет на всю личность человека: «веселое сердце делает лице веселым, а при сердечной скорби дух унывает» (Пр. 15:13); «веселое сердце благоволит, как врачество, а унылый дух сушит кости» (Пр. 17:22).

Сердцу свойственны также стремления и желания. Отец предостерегает сына против увлечения прелюбодейной красотой (Пр. 6:25) и против зависти в сердце по отношению к грешникам (Пр. 23:17). Святые всем сердцем своим ищут Бога (Пс. 118:2, 10). Верующие ищут горнего (Кол. 3:1). Чтобы достичь этого, учит Иисус, собирайте себе сокровища на небе, ведь «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6:21). Если мы будем искать Бога всем сердцем нашим, то, как обещал Моисей, мы найдем Его (Вт. 4:28-29).

Интеллектуальные и духовные функции сердца. В сердце своем человек мыслит (Мф. 9:4; Мк. 2:8), сохраняет слова, припоминает, размышляет (Пс. 76:5-6; Лк. 2:19). Исчерпывающее знание Соломоном флоры и фауны названо обширностью его сердца (3 Цар. 4:29 {синаод. «обширный ум»}).

Если же говорить конкретнее, то как глаза предназначены для того, чтобы видеть, и уши — чтобы слышать, так и сердце предназначено для того, чтобы понимать, различать, проникать в суть. Иудейские книжники в Александрии около 200 г. до Р. Х. перевели на греческий язык еврейский текст из Пр. 2:10 «мудрость войдет в сердце твое» как «мудрость войдет в твой рассудок (*dianoian*)», потому что для них это означало одно и то же. Когда человеку недостает проницательности, на иврите говорят о «нехватке сердца».

Рассудок не может быть отделен от нравственности. Исаии было сказано: «Огрубело сердце народа сего... и не уразумеют сердцем» (Ис. 6:10). Фараон ожесточил свое сердце, чтобы не слышать Моисея и не узнать о Господе (Исх. 8:15); и тогда Бог ожесточил его сердце окончательно (Исх. 7:13; 9:12). Павел говорит об обратившихся к нечестию, что их бессмысленное сердце омрачилось (Рим. 1:21); они не способны увидеть свет нравственных истин. А вот у

святых сердца озарены (2 Кор. 4:6; Еф. 1:18).

Наши современники о том, что помнят наизусть, говорят *learn it by heart* (англ.) — буквально: «узнать сердцем». Однако в Библии память сердца отличается от заучивания таблицы умножения; она должна быть отмечена духовными переживаниями. Господь упрекает Израиля в том, что его благоговение «есть изучение заповедей человеческих», — «сердце же его далеко отстоит от Меня» (Ис. 29:13).

Как уста раскрывают то, что есть в сердце, так уши определяют, что войдет в него. Отец говорит сыну: «Сохранишь при себе заповеди мои», а затем добавляет: «Ухо твое сделаешь внимательным к мудрости, и наклонишь сердце твое к размышлению» (Пр. 2:1, 2). Когда Моисей говорит: «Да будут слова сии... в сердце твоем» (Вт. 6:6), он призывает своих слушателей запечатлеть в себе смысл слов Божьих. Эта же мысль передается метафорическим выражением «начертать на скрижалях сердца» (Пр. 3:3; Иер. 17:1). Если сказать кратко, сердце нуждается в просвещении и в наполнении словом Божиим (Пр. 22:17-18). Благодаря этому человек обретает милость и благоволение (Пр. 3:3-4) и укрепляется против греха (Пс. 118:11).

Сердце действует как совесть. После того как Давид проявил неуважение к помазанному царю, отрезав край от его верхней одежды, у него болит сердце (1 Цар. 24:6), а после проповеди Петра слушатели «умилились сердцем» (Деян. 2:37). Наше сердце может осуждать нас, но Бог больше сердца нашего (1 Ин. 3:20). Давид молится, чтобы Бог сотворил в нем чистое сердце и обновил его неправую совесть (Пс. 50:12).

И наконец, в сердце составляются замыслы, определяются цели и принимаются решения. Это — внутреннее совещание, где решение вырабатывается путем обсуждения; человек ведет внутренний разговор с самим собой. «Сердце человека обдумывает свой путь, но Господь управляет шествием его» (Пр. 16:9). Ввиду такого важного значения сердца отец наставляет сына: «Больше всего хранимого храни сердце твое; потому что из него источники жизни» (Пр. 4:23). Для Господа мерзко «сердце, кующее злые замыслы» (Пр. 6:18).

Наибольшая заповедь, по словам Иисуса, — это «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим» (Мф. 22:37). Здесь лю-

бовь — нечто большее, чем просто чувство; это сознательная преданность Господу.

Человек говорит к сердцу другого человека, чтобы склонить его к решению (Ис. 40:2; Ос. 2:14). Отец просит сына отдать ему свое сердце (Пр. 23:26), имея в виду, чтобы сын принял сознательное решение следовать его наставлениям. У нераскаившихся, однако, сердца ожесточенные, окаменевшие (Мк. 3:5; 6:52), жестокие (Мф. 19:8); их невозможно наставить на новый путь.

Брюс К. Уолтке

См. также: ЖЕСТОКОСЕРДИЕ; УМ.

Литература: F. Baumgärtel et al., *TDNT*, 3:605-14; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1:220-22; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; T. Song, *NIDNTT*, 2:80-84; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, pp. 40-58.

СИЛА И НЕМОЩЬ

(STRONG AND WEAK)

Слова *сила* и *немощь* зачастую встречаются в писаниях Павла вместе. Параллелизм этих двух терминов используется для того, чтобы выразить две основные идеи. Во-первых, немощь человеческая позволяет проявиться силе Божьей во всей ее полноте. Как говорит Павел, «ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор. 12:10). Во-вторых, эти два слова употребляются в метафорическом смысле для указания на степень духовного развития верующего (Рим. 14:1-23; 15:1-8; 1 Кор. 8:7-13; 10:23, 32).

Слова *сила* и *немощь* служат рабочими терминами, которые употребляются в связи с такими концепциями, как Царство Божье, познание, любовь, совесть, свобода и суд. Особенности словоупотребления у Павла создают богословский контекст, который определяет и проясняет значение этих терминов. Те, кто наделен правильным пониманием Бога и Его царства и способен пользоваться своей христианской свободой, не вступая в конфликт с совестью, являются «сильными». Те, кому недостает такой ясности, кто не уверен в том, как им лучше распорядиться своей свободой во Христе, являются «немощными». Благодаря одному только знанию невозможно определить, как нам распорядиться своей христианской свободой; руководить нами должна любовь к Богу во Христе, и она подскажет нам, как строить царство Божье на земле.

Павел, когда ведет речь о силе и немощи, особо отмечает две области, в которых эти понятия проявляются: это питание и со-

блюдение святых дней. Сильные уверены, что можно есть мясо; другие же, «немощные в вере» (Рим. 14:1), считают, что им позволительно есть только овощи (Рим. 14:2). Сходным образом, немощные озабочены тем, чтобы соблюдать особые святые дни, в то время как сильные судят о всяком дне равно (Рим. 14:5). Немощные расценивают подобные вопросы как чрезвычайно важные для царства Божьего, а сильные так не думают.

Взгляды и обычаи немощных влияют на их понимание христианской свободы. В своей чрезмерной щепетильности они взваливают на свою совесть непосильные для нее задачи. Когда они видят, что сильные ведут себя совершенно по-иному, это является для них нравственным мучением (Рим. 14:14-15). Некоторые немощные люди начинают подражать поведению сильных, однако делают это со страхом и сомнениями (Рим. 14:23). Недоумение и сомнения немощных имеют для них серьезные последствия. Из-за того, что делают сильные, немощные преткнутся, это может даже погубить их (Рим. 14:20-12).

Сходную ситуацию можно обнаружить в вопросе относительно пищи, приносимой в жертву идолам (1 Кор. 8:1-13; 10:23-33). Сильные знают, что идол в мире ничто (1 Кор. 8:4-6). Они придерживаются своих взглядов на свободу совести и уверены, что все «позволительно» (1 Кор. 10:23). Однако немощные не имеют такого знания и, глядя на поступки сильных, переживают острый нравственный конфликт (1 Кор. 8:7-13).

Немощные понимают свободу сильных как отсутствие у них благочестия. Сильные посмеиваются над убеждениями немощных. Такие трения между верующими способны подорвать единство всей Церкви.

Павел говорит по этому поводу следующее. Поскольку Бог есть Творец всего сущего, нет ничего нечистого в себе самом (Рим. 14:14, 20; 1 Кор. 8:8; 10:26): пища и соблюдение святых дней просто не имеют ничего общего со спасением, это — *adiaphora*, нечто, лишенное духовного значения. Едим мы какую-то пищу, или нет, мы ничего не приобретаем и ничего не теряем, поскольку для Царства Божьего все это неважно. Именно по этой причине Павел в споре поддерживает сильных (Рим. 14:14; 1 Кор. 8:4-6; 10:25-27, 29-31).

Павел знает, что в конечном счете важны лишь те духовные побуждения, на которых

основано поведение верующих. Как сильные, так и немощные в этом отношении не правы. В поступках сильных не видно любви, из-за них немощные претыкаются и могут духовно погибнуть. Немощные сомневаются, что Бог способен возставить сильных. Однако и те, и другие присваивают себе prerogative Бога, осуждая друг друга (Рим. 14:1, 4, 10-13).

Павел обращается к этому конфликту между сильными и немощными как в личном аспекте, так и в аспекте сообщества. Верующие не должны спорить о вопросах личного благочестия (Рим. 14:1). Но они должны поступать по удостоверению своего ума и не делать ничего такого, что было бы противно их совести (Рим. 14:5, 14). Их личные убеждения о том, что позволительно, должны проистекать из искренней веры, которую каждый верующий имеет сам в себе, и не должны навязываться в качестве нормы для всего сообщества (Рим. 14:22-23).

На уровне сообщества должны проявляться согласие и взаимная терпимость, поскольку поступки и сильных, и немощных совершаются благодаря подлинной преданности Богу (Рим. 14:6-8). Иисус Христос — вот образец для осуществления свободы верующих внутри Церкви (Рим. 14:9, 15, 18). Нам запрещено делать все то, что могло бы повредить другим верующим или стать для них соблазном (Рим. 14:13, 15, 20-21; 1 Кор. 8:9-13). Все, что мы делаем, должно делаться в любви, ради взаимного назидания и мира (Рим. 14:19).

Уильям А. Симмонс

См. также: КОРИНФИЯМ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ; ЭТИКА; СВОБОДА.

Литература: С. Е. В. Cranfield, *Romans: A Shorter Commentary*; V. Furnish, *The Love Command in the New Testament*; P. W. Gooch, *NTS* 33/2 (1987): 244-54; idem, *Cruix* 33/2 (1976): 10-20; V. Jack, *Christian Brethren Review* 38 (1987): 35-47; R. J. Karris, *CBQ* 35/2 (1973): 155-78; P. S. Minear, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle of Romans*; R. L. Omanson, *BT* 33/1 (1983): 106-14.

СИЛА, МОГУЩЕСТВО, ВЛАДЫЧЕСТВО, ВЛАСТЬ (POWER)

Понятие *power*, «власть», «сила», в английском языке — это абстракция, связанная с широким диапазоном представлений о способности, возможности, власти и силе/могуществе. В случае взаимоотношений между людьми *power* — это власть одного человека над другим. Такие термины, как «начальник», «президент», «шериф» и «сексу-

альные домогательства с использованием служебного положения», помогают составить впечатление о значении этого слова. Представление, которое складывается у христиан о понятии *power*, нередко зависит от того, какой из английских переводов Библии для них привычен. В самой Библии употребляется множество еврейских и греческих слов, охватывающих семантику этого понятия, однако они могут переводиться по-разному. Например, в Библии короля Иакова, 1611 г., перевод *power* дан для большого количества еврейских и греческих терминов. Греческое слово *exousia* в *King James Version* чаще всего переводится как *power*, однако в современных версиях его почти всегда переводят как *authority*, «власть», «полномочия». При переводе как еврейских, так и греческих слов в каждом случае следует учитывать контекстуальные нюансы.

Сила (*dunamis*) в древнегреческом мире рассматривалась в качестве главной космической первопричины. Некоторые философы считали ее второй сразу после разума (*nous*). Понятия Бога и космической первопричины были для них эквивалентны. Они редко говорят о «силе Божией (Бога)», потому что для них это почти одно и то же. В Библии, однако, Бог выступает в качестве существа, а не просто силы. Поэтому такое выражение, как «сила Божия», приобретает новый смысл, поскольку Существо, обладающее характеристикой силы, является также первопричиной вселенной. Более того, библейское божественное Существо — это также Бог истории, а не только Бог природы. Далее, этот Бог дал миру существование (Иер. 27:5; 32:17) и дает могущество людям во исполнение Своего замысла об истории мира (ср. Исх. 15:6, 13; Вт. 3:24; Пс. 45:2; 85:16).

Библейские представления о силе связаны непосредственно с Богом и людьми. Сила является неотъемлемой характеристикой Бога (Рим. 1:20). Это свойство вытекает из Его природы. Сила Божья видна в Его творении (Пс. 18; 150:1; Иер. 10:12). Его неизъяснимая сила является единственным объяснением непорочного зачатия Иисуса (Лк. 1:35). Могущество всегда является приобретенной характеристикой для людей, которые получают его от Бога (Вт. 8:18; Ис. 40:29; Мих. 3:8; Мф. 22:29; 1 Кор. 2:4; Еф. 3:7) благодаря своей политической роли (Есф. 1:3; Лк. 20:20), военным силам

(1 Пар. 20:1) и другим институтам, которые дают им преимущества над окружающими. Когда люди думают, что могущество присуще им самим по себе, они самообольщаются (Лев. 26:19; Вт. 8:17-18; Ос. 2:7-9; Ин. 19:10-11).

В Иисусе как Богочеловеке сила проявляется одновременно в качестве внутренне присущей и приобретенной характеристики. Он провозглашает, что Его сила и власть происходят от Отца (Ин. 5:27; 17:2; ср. Ин. 5:16-23). Иисус также указывает, что Его сила проистекает из Его власти в качестве Сына Человеческого, и что та и другая служат неразделимым свидетельством о Его божественной природе (Мф. 9:6-7; Лк. 4:36; 9:1).

Понятие силы в Новом Завете используется при описании невидимого мира. С миром ангелов связываются «начала», «силы», а также «власти» (Рим. 8:38; Еф. 3:10; 6:12; Кол. 1:16; 2:10, 16). Иисус проявляет власть над невидимым миром, изгоняя бесов (Мк. 6:7; Лк. 9:1).

Павел особо выделяет, что христианская жизнь связана с укреплением от Бога. Единение верующих с Христом освобождает их от власти греха (ср. Рим. 6 — 8) и приобщает их к силе «воскресения Его» (Флп. 3:10). Спасение и святая жизнь дают христианам «духа... силы» для свидетельства (2 Тим. 1:7-8). Павел расценивает само благовестие как силу Божию (Рим. 1:16). Словом *сила* в Рим. 1:16 переведено греческое слово *dynamis*. Иногда говорят, что Евангелие есть «динамит Божий», потому что слово *динамит* происходит от греческого *dunamis*. Однако с точки зрения этимологии данное высказывание нельзя назвать правильным. Во времена Павла динамита еще не существовало. У апостола не могло бы возникнуть такого образа. Для Павла *dunamis* благовестия — это динамичность Божьей силы, передаваемой через Слово Божие. Раскрытое миру, благовестие производит динамику спасения в тех, кто уверовал. Павел развивает этот мотив божественной силы, служащей ключом к христианской жизни, указывая, что пока верующий не укрепится такой силой, он не сможет жить угодно Богу (Рим. 6 — 8; 1 Кор. 15:56-57).

Петр тоже обращается к понятию силы, связывая христианскую жизнь с укреплением от Бога. В 2 Пет. 1:3 говорится, что «от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия».

Согласно контексту, эта сила направляется через познание и добродетель. Петр не считает эту силу пассивной, но рассматривает ее в качестве первопричины и побуждения для движения по кругу добродетелей (2 Пет. 1:5-9), составляющих плодотворную христианскую жизнь и свидетельствующих о ней.

Гэри Т. Медорз

См. также: ЕВАНГЕЛИЕ; СИЛЫ.

СИЛЫ (POWERS)

Словоупотребление данного библейского термина подразделяется на две основные категории: в качестве обозначения «чудесной силы» и в качестве ссылки на ангельских существ, принадлежащих небесной иерархии. Словом *силы* переводится несколько библейских слов. Предпосылки для употребления ключевого греческого слова (*dynamis*) обнаруживаются в Ветхом Завете. Таким образом переводится еврейское слово *hayil* (свыше ста пятидесяти раз), часто употребляемое в смысле «сонм», «воинства», «сила воинств». Слово *dynamis* впервые появляется в иудейских писаниях об ангелах и указывает на силы ангелов и бесов. Часты ссылки в литературе периода между заветами, из них наиболее примечательны 1 Еноха 61:10; 82:8 и Юбил. 2:2.

В Новом Завете упоминания чудесных сил связаны с чудесами, совершенными Христом, и чудесами, происходившими в жизни ранней церкви. В *New International Version* греческое слово *dynamis* переведено как *miraculous powers* («силы», «чудесные силы», «чудеса») в Евангелии (Мф. 13:54; 14:2; Мк. 6:14) и в писаниях Павла (1 Кор. 12:10), где оно указывает на духовные дары. В Евр. 6:5 выражение «силы будущего века» может указывать на сходные явления (ср. Деян. 8:13). Не имея ничего общего с распространенной в древнем мире магией и магическими заклинаниями, могущественное Слово Иисуса одолевает злые силы и, указывая на приближение Царства Божиего, изгоняет сатану и бесов.

Встречаются также более частые ссылки на ангелов и бесов, входящих в небесную иерархию и обозначаемых такими названиями, как власти, господства, силы, начала и престолы. Эти сверхъестественные существа — те *dynameis* («силы»), которые связаны с ангелами и бесами (Рим. 8:38) и властями (1 Пет. 3:22). Эти силы не в состоя-

нии ни одолеть верующих, ни отделить их от любви Христа, потому что Христос подчинил эти силы посредством креста и Своего воскресения.

Павел упоминает также начальства (*archas*), власти (*exousias*), мироправителей (*kosmokratoras*) тьмы века сего и духов (*pneumatika*) злых по небесной (Еф. 6:12). Термин *kosmokratoras* не встречается в греческом переводе Ветхого Завета (LXX), зато он используется в еврейском труде *T. Solomon*, где сочетается с выражением «небесные тела» (*stoicheia*) (8:2; 18:2). Некогда эти «мирорправители тьмы века сего» состояли из семи духов, затем — из тридцати шести. Первый из них отвечал на вопрос царя Соломона: «наши звезды в небе малы, но прозванием мы равны богам» (8:4). Однако каждому из семи противостоит и препятствует один из главных Божиих ангелов. Все эти существа приносят в человеческую жизнь бедствия определенного рода, но в конечном счете все они подвергнутся Божию суду. Греческое слово *archas* переводится по-разному: как «силы» (Кол. 2:15) или «начальства» (Еф. 3:10; Кол. 1:16). Оно обозначает первенство, иногда по времени, а иногда по иерархии, однако эти существа подчинены Христу как своему главе (Кол. 2:10) и были созданы Им (Кол. 1:16). В Своей смерти Христос восторжествовал над ними и подверг их позору. Они уподоблены веренице пленников, следующих за победоносным военачальником (Кол. 2:15). И наконец, английским словом *powers* («силы») переводится слово *kyriotētes* (Кол. 1:16 {синод. «господства»}), которое иногда переводится также как «господство» (в единственном числе, Еф. 1:21). Это слово подразумевает могущество или власть господина. Эти ангельские существа, в свою очередь, подчинены власти Христа, потому что Он есть высший *kyrios* или Господь, благодаря Своей роли Создателя и воскресшего Господа (ср. 1 Кор. 15:23-24; Еф. 1:21; Флп. 2:10).

Родственное английское слово *authorities*, «власти», «начальники», также употребляется в Новом Завете в двух основных значениях: по отношению к земным правителям (Лк. 12:11; Ин. 7:26; Деян. 16:19; Рим. 13:1; Титу 3:1) и по отношению к сверхъестественным или неземным существам (1 Пет. 3:22; Еф. 3:10; 6:12; Кол. 1:16; 2:15). В единственном числе, как «власть», это слово встречается в 1 Кор. 15:24; Еф. 1:21; Кол. 2:10. В то время как

в Евангелии от Иоанна и в Книге Деяний используется греческое слово *archōn*, во всех остальных текстах стоит слово *exousia*.

В писаниях Павла контекст нередко имеет апологетическую природу; Павел противопоставляет разнообразным лжеучениям. За исключением, возможно, Еф. 3:10, «власти» предстают существами злой природы, будущи противниками власти Бога, первенства Господа нашего Христа и существования Церкви.

И наконец, слово *thrones* («престолы») обозначает царский трон как символ власти, в первую очередь земных правителей, а затем и небесных. Оно появляется в Ветхом Завете десять раз (в переводе NIV), чаще всего соответствуя еврейскому *kissē*. Необычное его употребление (и это единственный случай в Новом Завете) встречается в перечне «престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли» (Кол. 1:16). Хотя между этими терминами, возможно, не существует каких-либо глубоких отличий, в целом они вполне могут указывать на высшую ступень в иерархии ангелов и бесов. Все они, будучи созданы Христом и для Него, подвластны Ему.

Уолтер М. Даннетт

Литература: W. Foerster, TDNT, 2:562-73; W. Grundman, TDNT, 2:284-317; R.C. Trench, Synonyms of the New Testament.

СИНАГОГА

(SYNAGOGUE)

Синагога была тем местом, где евреи в новозаветный период собирались для наставления и для поклонения Богу. Греческое слово *synagōgē* означает «собрание» и может относиться как к самому собранию людей (Иак. 2:2), так и к зданию, где они собираются (Лк. 7:5). Происхождение синагог неясно, но они, вероятно, появились еще в период Ездры. Во времена Нового Завета синагоги существовали по всей Римской империи в качестве местных центров для изучения Закона и для поклонения Богу. В таковом своем качестве они играли в жизни еврейского народа роль, отличную от роли Иерусалимского храма с его сосредоточенностью на обрядах жертвоприношений.

В синагогальную службу входят молитвы, чтение Писания и, как правило, проповедь, разъясняющая Писание. Главным должностным лицом был начальник синагоги (Мк. 5:22; Лк. 13:14; Деян. 13:15;

18:8, 17), которому помогал служитель, занимавшийся второстепенными деталями синагогальной службы (Лк. 4:20). Миряне допускались к отправлению службы, особенно к чтению молитв и Писания (Лк. 4:16-20). Гостящим в городе мудрецам могли предложить прочитать проповедь (Лк. 4:21; Деян. 13:15). Синагоги посещали как мужчины, так и женщины, а также имеющие страх Божий язычники, стремящиеся побольше узнать о Боге иудеев (Деян. 17:4, 12).

В Новом Завете синагоги иногда упоминаются просто в своей роли иудейских религиозных учреждений. Жители Капернаума, например, просили Иисуса за некоего сотника, говоря, что «он любит народ наш и построил нам синагогу» (Лк. 7:5). На совещании в Иерусалиме Иаков упоминает, что «закон Моисеев от древних родов по всем городам имеет проповедующих его и читается в синагогах каждую субботу» (Деян. 15:21). Павел на разборе своего дела у Феликса указывает, что его обвинители «ни в святилище, ни в синагогах, ни по городу... не находили меня с кем-либо спорящим или производящим народное возмущение» (Деян. 24:12). Кстати, в одном из ранних посланий к еврейским христианам Иаков даже называет их собрание «синагогой» (Иак. 2:2 [синод. «собрание»]).

Тем не менее в Новом Завете синагоги, как правило, фигурируют в более важном аспекте. В частности, синагоги нередко становятся местом, где осуществляются божественные откровения. В нескольких местах в Евангелии священнописатели, описывая служение Иисуса, говорят, что Он проповедовал или учил «в синагогах их» (Мф. 4:23; 9:35; Мк. 1:39; Лк. 4:15; ср. Лк. 4:44). Например, Иисус учил в синагогах в Назарете (Мф. 13:53-58; Мк. 6:1-6; Лк. 4:16-30) и в Капернауме (Мк. 1:21-22; Ин. 6:59), изгнал из одержимого человека нечистого духа в синагоге Капернаума (Мк. 1:23-27), исцелил человека с иссохшей рукой в неназванной Галилейской синагоге (Мф. 12:9-14; Мк. 3:1-6; Лк. 6:6-11), а еще в одной — исцелил женщину, которая восемнадцать лет была скорчена (Лк. 13:10-17). Более того, в рассказе Луки об эпизоде в Назарете содержится откровение Иисуса о самой сущности Его служения (Лк. 4:16-21).

Сходная ситуация имеет место в книге Деяний. Стефан побеждает в споре в «синагоге Либертинцев» в Иерусалиме (Деян.

6:9-10); Павел вскоре после своего обращения в веру проповедует в синагогах Дамаска (Деян. 9:20-22); а Аполлос смело и правильно говорит в синагоге в Ефесе (Деян. 18:26). В самом деле, Павел, с тех пор как начинает свои миссионерские путешествия, постоянно использует синагоги в качестве первоначальной трибуны для проповеди евангелия при своих перемещениях из одного города в другой. Как это было и в случае появления Иисуса в синагоге, описанном в главе Лк. 4, в рассказе Луки о благовествовании Павла в синагоге в Антиохии Писидийской содержится не только типологическая проповедь (Деян. 13:16-46), но и программное заявление Павла о его служении в качестве миссионера для язычников (Деян. 13:46-47). Итак, синагоги были местами, где евреи и язычники слышали Слово Божье, провозглашаемое избранными служителями Божиими.

И все же, несмотря на эти проявления божественной силы и на благовествование в синагогах, те, кто встречал в них Иисуса и Его апостолов, вели себя по-разному. В самом деле, люди в синагоге в Капернауме дивились учению Иисуса, признали Его необыкновенную власть и распространили весть о Нем (Мк. 1:22, 27-28). Но в синагоге Назарета первоначальное изумление обернулось сомнениями и удивлением уже Иисуса по поводу их неверия (Мф. 13:54-58; Мк. 6:2-6; Лк. 4:22-23). В повествовании Луки люди приходят в такую ярость, что хотят сбросить Иисуса с горы (Лк. 4:28-29). Рассказ Иоанна о синагогальной речи Иисуса в Капернауме о хлебе жизни тоже кончается тем, что многие обратились против Иисуса, хотя и не стремились при этом к насилию (Ин. 6:41-42, 52, 60-61). Два исцеления в синагогах были совершены в субботу, и это вызвало сомнения из-за того, как Иисус понимает заповедь о соблюдении субботы; после одного из исцелений начальник синагоги негодовал на Иисуса (Лк. 13:14), а в результате другого фарисеи немедленно стали совещаться, как бы им погубить Иисуса (Мф. 12:14; Мк. 3:6).

И снова в книге Деяний имеет место сходная ситуация. Благовествование Павла в синагогах часто приводит к тому, что евреи и язычники обращаются в веру (Деян. 13:42-44, 48 [Антиохия Писидийская]; Деян. 14:1 [Икония]; Деян. 17:1-4 [Фессалоника]; Деян. 17:10-12 [Верия]; ср. Деян. 18:4-8 [Коринф]; Деян. 18:20 [Ефес]). Одна-

ко «некоторые из так называемой синагоги Либертинцев» начали препирательство со Стефаном, кончившееся его мученической смертью (Деян. 6:9-14); за первоначальным удивлением иудеев в Дамаске последовал заговор с целью убить Павла (Деян. 9:21-24); иудеи также противились синагогальным проповедям Павла в Антиохии Писидийской (Деян. 13:45), в Коринфе (Деян. 18:6) и в Ефесе (Деян. 19:9). Соппротивление иудеев было так велико, что в Коринфе и Ефесе Павел вынужден был продолжать свое благовествование вне синагог (Деян. 18:7; 19:9), а в Антиохии Писидийской он был даже изгнан из города (Деян. 13:50). Кроме того, как в Антиохии Писидийской, так и в Коринфе Павел в ответ на противодействие решает обратиться со своей проповедью к язычникам (Деян. 13:46; 18:6). Итак, синагоги были теми местами, где иудеи и язычники с верою откликнулись на проповедь Слова Божьего, но также такими местами, где иудеи противостояли ей. Синагоги, таким образом, сыграли некую временную роль, по мере того как благовествование, обращенное сначала к иудеям и чтящим Бога язычникам (в синагогах), изменило свою направленность на обращение в первую очередь к язычникам (вне синагог).

Соппротивление, с которым Павел столкнулся в некоторых синагогах, соответствует предупреждению Иисуса о том, что синагоги станут местом гонений. Иисус говорил Своим ученикам, что их будут приводить в синагоги к начальствам и властям (Лк. 12:11; 21:12), в синагогах их будут бить (Мф. 10:17; 23:34; Мк. 13:9), а то и изгонять из синагог (Ин. 16:2). До своего обращения в христианство сам Павел переходил из синагоги в синагогу в своем неустанном рвении заключать в темницы, бить и всячески преследовать христиан (Деян. 9:2; 22:19; 26:11).

Несмотря на эти предостережения и случаи гонений, некоторые начальники синагог в Новом Завете изображаются положительно. Иисус откликнулся на мольбу Иаира о воскресении его двенадцатилетней дочери из мертвых (Мф. 9:18-19, 23-25; Мк. 5:21-24, 35-43; Лк. 8:40-42, 49-56); начальники синагоги в Антиохии Писидийской пригласили Павла и Варнаву для проповеди (Деян. 13:15); а Крисп и его домашние принадлежали к малому числу тех иудеев в Коринфе, которые уверовали в Господа (Деян. 18:8). Однако один начальник синагоги

пришел в негодование, когда Иисус исцелил скорченную женщину в субботу (Лк. 13:14), а еще один, Сосфен (который, возможно, позднее стал христианином; ср. 1 Кор. 1:1), был побит в Коринфе своими иудейскими соотечественниками {синод. «еллины»}, когда не удалась их попытка предать Павла властям (Деян. 18:17).

Некоторые завсегдашние синагог были хуже их начальников. Иисус обличал тех, кто творит напоказ свою милостыню и молитвы, стремясь прославиться в синагогах своей религиозностью (Мф. 6:2, 5), и претендует в синагогах на почетные места (Мф. 23:6; Мк. 12:39; Лк. 11:43; 20:46). Такие люди в разных местах названы книжниками (Мк. 12:38; Лк. 20:46), фарисеями (Лк. 11:43), книжниками и фарисеями (Мф. 23:2), а также лицемерами (Мф. 6:2, 5). Эти обвинения не относятся ни к самим синагогам, ни к большей части посещающих их иудеев, однако они показывают, что синагоги могут использоваться не по назначению теми, кто озабочен лишь удовлетворением своего честолюбия.

Самые суровые слова о синагогах можно встретить в книге Откровения. В посланиях к семи церквям Иисус дважды говорит о синагоге сатаны {синод. «сборище сатанинское»} (Отк. 2:9; 3:9). Он указывает, что эти люди называют себя иудеями, но они не таковы; они лгут и злословят. Из-за подобных людей Смирнская церковь подвергнется гонениям (Отк. 2:10); они поклонятся пред ногами Филадельфийской церкви и познают, что Иисус возлюбил ее (Отк. 3:9). Такие высказывания, по-видимому, свидетельствуют об углубляющейся пропасти между иудаизмом и христианством в конце первого столетия и о тенденции все шире применять по отношению к Церкви терминологию, ранее употреблявшуюся лишь применительно к иудеям (ср. Отк. 1:5-6; 7:3-17; 14:1-5; 21:9 — 22:5).

Джозеф Л. Трафтон

См. также: ЦЕРКОВЬ; ИЗРАИЛЬ; ИУДЕИ; ФАРИСЕИ.

Литература: J. Gutman, ed., *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology, and Architecture*; L. I. Levine, ed., *Ancient Synagogues Revealed*; idem, *The Synagogue in Late Antiquity*; E. M. Meyers and R. Hachili, *ABD*, 6:251-63; S. Safrai, *The Jewish People in the First Century*, 2:908-44.

СИРОТЫ

(ORPHAN)

Люди, которые лишились родителей. Значение слова наглядно поясняет Пл. И. 5:3: «Мы сделали сиротами, без отца; матери

наши — как вдовы». Поскольку материальное благополучие семьи на древнем Ближнем Востоке зависело в основном от отца, отсутствие главы семьи ставило его вдову и детей в особенно уязвимое положение (4 Цар. 4:1-7). Соответственно, в Библии, как и на всем древнем Ближнем Востоке, сироты и вдовы обычно упоминаются вместе, как олицетворение нищеты и отверженной части общества *personae miserales*.

Ветхий Завет. Первое упоминание сирот в Библии встречаем в самом раннем кодексе законов древнего Израиля, в законах завета (Исх. 21 — 24). В этих установлениях, данных недавно освобожденным рабам, Господь страстно призывает не обижать сирот: «Ни вдовы, ни сироты не притесняйте; если же ты притеснишь их, то, когда они возопиют ко Мне, Я услышу вопль их, и воспламенится гнев Мой, и убью вас мечем, и будут жены ваши вдовами, и дети ваши сиротами» (Исх. 22:22-24). Иметь сострадание к беззащитным, которых олицетворяют сироты, означает иметь те же самые устремления, что и Бог, известный, в частности, как «помощник» беспомощному сироте (Пс. 9:35, Иов 29:12 {синод. «спасал... сироту беспомощного»}).

Соответственно, мера, которою меряют израильское общество обличающие его пророки, — это его стремление защитить и обеспечить тех, кто совсем беззащитен, главным примером таких людей выступают сироты (Ис. 1:23; 10:2; Иер. 5:28; Иез. 22:7; Мал. 3:5). Подлинное покаяние предполагает справедливость по отношению к сиротам (Ис. 1:17; Иер. 7:6; 22:3; Зах. 7:10).

Израильтяне использовали слово *сироты*, метафорически обозначая свое происхождение. Не имеющий отца Израиль был усыновлен Яхве и стал Его первенцем (Исх. 4:22). Иезекииль изображает Израиль в виде младенца, брошенного его родителями умирать; однако Яхве сжалился над «дщерью Иерусалима» и принял ее в Свою семью (Иез. 16). Когда Яхве судит людей, они уподобляются сиротам без отца (Пл.И. 5:3). Но в то же самое время они могут надеяться на спасение, ведь у Яхве «милосердие для сирот» (Ос. 14:4).

Новый Завет. Сироты прямо и недвусмысленно упомянуты здесь только дважды. В Иак. 1:27 подтверждается ветхозаветное учение. Суть подлинной религии состоит в том, чтобы «призирать сирот и вдов

в их скорбях». Помощь беспомощным лежит в основе всего, что означает «быть религиозным», как это было и в Ветхом Завете.

Встречается также метафорическое словоупотребление. Христос говорит ученикам на последней вечере, что не оставит их сиротами, но придет к ним через Своего Духа (Ин. 14:18). Именно этот Дух позволяет христианам взывать «Авва, Отче» (Рим. 8:15). Они больше не духовные сироты и могут начинать молитву словами «Отче наш» (Мф. 6:9).

Стивен Дж. Демпстер

Литература: F. C. Fensham, *JNES* 21 (1962): 129-39; D. E. Gowan, *Int* 41 (1987): 341-53; R. Patterson, *BSac* 130 (1973): 223-34; H. Ringgren, *TDOT*, 6:477-81; H. E. von Waldow, *CBQ* 32 (1970): 182-204.

СКИНИЯ, КУЩА

(TABERNACLE)

Сооружение, именуемое в Писании скинией, было центром для поклонения сынов Израилевых Яхве, начиная со времени сразу после Исхода и до тех пор, когда скиния была заменена храмом Соломона в 960 г. до Р. Х. Термин *скиния* иногда используется для указания на одну из составных частей комплекса: на шатрообразное сооружение, стоявшее посередине двора, отгороженного льняными {синод. «из крученого виссона», Исх. 27:9, 16} завесами. В иных случаях этот термин относится ко всему комплексу. Внутреннее сооружение состояло из обложенных золотом брусев, соединенных вместе и поставленных стоймя. Они образовывали три стороны прямоугольника, а четвертую закрывала тяжелая завеса. Все вместе было укрыто несколькими слоями ткани и кожи. Здесь предполагалось особое присутствие Бога со Своим народом. Что более важно, скиния и связанная с ней система жертвоприношений понимаются в Библии как многозначительные символы истин, свидетельствующих о Боге и о возможности для человека вступить в общение с Ним.

Первое упоминание скинии встречается в главе Исх. 25, где Моисей начинает получать указания по устройству этого сооружения. Эти указания продолжают до главы Исх. 35. Затем, после отступления в три главы, описывающего историю с золотым тельцом и ее последствия, в главе Исх. 35 возобновляется повествование о скинии и сообщается, как она была построена. В этом рассказе приведенные в указаниях подроб-

ности повторяются почти слово в слово. Рассказ продолжается до конца главы Исх. 40, в которой книга приходит к своему кульминационному завершению, когда слава Божья наполняет скинию.

Значение скинии частично выявляется благодаря тому, какое место занимает эта группа материалов в книге Исхода. Книга состоит из трех разделов: это главы Исх. 1 — 15, повествование об освобождении из Египта, имеющее кульминацией пересечение Черного моря; главы Исх. 16 — 24, повествование о странствии до Синая, имеющее своей кульминацией утверждение завета; и главы Исх. 25 — 40, рассказ об устройении скинии, имеющий кульминацией наполнение ее славою Божьей. Такая литературная композиция показывает, что основополагающей потребностью народа было прекращение не физического угнетения и не богословской непросвещенности, а отчуждения от Бога. Избавление от порабощения и от духовной тьмы было не самоцелью, а средством для достижения цели — общения с Богом. Таково значение выражения «скиния (или 'куща', евр. *ōhel*) собрания». Впервые употребленное, очевидно, по отношению к временной куще, где Моисей встречался с Богом, когда еще не была построена скиния (Исх. 33:7), это название удачно определяет назначение скинии. Это сооружение не только символизирует присутствие Бога среди Своего народа; оно также показывает, что этот грешный народ может войти туда и пребывать там, где присутствует святой Бог.

История с золотым тельцом, о которой повествуется в промежутке между указаниями о скинии и рассказом о ее создании, подчеркивает как значение, так и назначение скинии. Люди осознали, что нуждаются в Божьей защите и руководстве, особенно в связи с тем, что Моисей необъяснимо долго не возвращался с горы (Исх. 32:1). И они полагали, что их нужды не будут удовлетворены, если Бог не будет ощутимо присутствовать с ними. Вся трагедия этой истории заключается в том, что в тот самый момент, когда они требовали, чтобы Аарон пошел навстречу их нуждам, Бог давал Моисею указания, благодаря которым их нужды были бы удовлетворены гораздо более полно, чем можно было бы ожидать от каких бы то ни было усилий немощного Аарона.

Когда потребности человека удовлетворяются Богом, результат далеко превосходит все, что только доступно нашему человеческому воображению. Золотой телец никак не мог бы сравниться со скинией. Скиния блистала красотой замысла, цвета, материалов и формы. Она отличалась совершенством в организации пространственной и предметной среды. Она порождала ощущение постепенного перехода от несвященного к священному. Ей была присуща глубокая, но наглядная символика, пригодная для передачи многогранных истин самым различным людям.

Более того, у людей возникает совсем другое отношение, когда их потребности удовлетворяются Богом. В этом случае, вместо скудных приношений людей без их непосредственного соучастия (Исх. 32:3-4), каждый стремился внести свой вклад, будь то в виде материалов или искусной работы (Исх. 35:4-10). Люди делали это охотно и добровольно, без принуждения (Исх. 35:21 против Исх. 32:2). В этом случае работы выполняли те люди, которые были исполнены духом Божьим и обладали соответствующими дарами и искусствами, а не те, которые имели положение или производили нужное впечатление (Исх. 35:30 — 36:2). И в этом случае вместо дальнейшего отчуждения от Бога (Исх. 32:9) произошло раскрытие славы Божьей, Его присутствия среди людей (Исх. 40:35).

Итак, главы Исх. 32 — 34 являются неотъемлемой составной частью завершающего раздела книги, иллюстрируя через отрицание те истины, на которые главы Исх. 25 — 31 и Исх. 35 — 40 указывают в позитивной форме.

Кроме ошутимого свидетельства присутствия Бога, назначением скинии было также наглядное обучение тем богословским принципам, благодаря которым это присутствие стало возможным. Здесь необходимо проявлять осторожность, поскольку в Библии эта наглядная символика не получает полного разъяснения, и можно потратить слишком много сил на домыслы и спекуляции. Тем не менее основные моменты достаточно ясны. Белый цвет, особенно выделяющийся в виссоновых завесах двора, указывает на чистоту Бога и на необходимую чистоту жизни тех, среди кого Он будет пребывать. Голубой цвет говорит о трансцендентности Бога, пурпуровый — о Его царственности; червлёный — о крови,

которая должна быть пролита, чтобы святой Бог мог общаться с греховным человеком. Близки золота и серебра, которыми усыпано все сооружение, свидетельствуют о богатстве Божьего царства и его благословениях. Многочисленные покрывала над святилищем и над Святым-святых символизируют, вероятно, безопасность, окутывающую тех, кто живет с Богом.

Наиболее важная символика, бесспорно, связана с организацией пространственной и предметной среды. Уже само наличие двора указывает на обособленность Бога от грешников. Нам недоступно войти в местобитание Бога в нашем обычном состоянии. Эта обособленность подчеркнута и завесой при входе в святилище, и завесой, закрывающей Святое-святых. Наши благие намерения и добросовестные усилия никогда не смогут привести нас к Богу. Мы приходим тем путем, который указан Им, или не приходим вовсе.

Так как же возможно нам войти в это Присутствие, которое есть сама жизнь? Скиния указывает нам на путь к этому. Первое, с чем мы встречаемся — это жертвенник. Он самым наглядным образом демонстрирует нам ту истину, что «без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9:22). Но и сам жертвенник порождает новые вопросы: может ли телец или агнец или козел умереть вместо человека, который был создан лишь немного уступающим Самому Богу (Мих. 6:6-8)? Для ветхозаветных верующих ответ на эту загадку оставался во многих отношениях неясным. Тем не менее в Святое-святых нет иного пути, кроме жертвенника.

За алтарем находится умывальник. Он напоминает нам о чистоте Бога. «Чистота» подразумевает существенное свойство Бога, Который верен, справедлив, милосерд и истинен. Нечистота не дает приобщиться к этой сущности Бога, а тот, кто не приобщился к сущности Бога, не может обитать в Его ослепительном присутствии (Ис. 6:5). Итак, тем, кто входит в Его присутствие, необходимо омыться и сделаться чистыми (Пс. 50:9), и умывальник указывает как на необходимость, так и на возможность этого.

Внутри святилища внимание привлекают три предмета. Справа находится стол с двенадцатью хлебами предложения на нем. В языческих храмах считалось, что именно на этом месте восседает и ест бог. Но в из-

раильской скинии предполагалось, что здесь Бог питает Свой народ (Пс. 22:5). Бог не нуждается в пище (Пс. 49:12-13), но Израиль голодает без Него (Пс. 106:9; Ис. 65:13). Слева стоит светильник, огонь на котором никогда не должен гаснуть. Он символизирует тот свет, которым Бог стал для Своего народа в темном мире греха (Пс. 26:1). Прямо перед вошедшим в дальнем конце помещения располагается жертвенник для курений. Здесь день и ночь возносятся курения, символизируя как святость места, так и молитвы верующих, которые подобно фимиаму могут возвестись к Богу в любое время (Пс. 140:2; Отк. 8:3-4). Итак, обстановка святилища свидетельствовала о благословениях, предназначенных для тех, кто живет в присутствии Бога: это свет, питание и приобщение.

Во всех языческих храмах самое сокровенное внутреннее помещение предназначалось для идола, зримого выражения языческой убежденности в том, что божество облачено в этот мир, и этот мир — плоть божества. В отличие от всех древних народов, евреи считали, что это неверно. Бог не есть часть этого мира, и Его не может представлять никакой природный объект. Так что же находилось во внутреннем помещении скинии? Там был ящик! Обычно мы называем этот предмет словом *ковчег* (*ark* в переводе короля Иакова 1611 г.), однако это просто архаическое название «ящика». Как ящик может выражать присутствие Бога? Разумеется, это был богато украшенный ящик, с крылатыми фигурами, возвышающимися над золотой крышкой. Но при всем при том это был всего лишь ящик.

Почему евреи использовали такую обыкновенную вещь, как ящик, для указания на присутствие всемогущего Бога? В аспекте ответа через отрицание, ящику просто невозможно было поклоняться как Богу. Это не человеческая фигура и не природный объект. Разумеется, в некоторых переводах Бог восседает «на» херувимах, но в еврейском тексте предлог «на» не использован. Фраза сформулирована вообще без предлога или с абстрактным оборотом «относительно» {ср. синод. в Исх. 25:22 «посреди», но в 1 Цар. 4:4 «на»} — очевидное стремление исключить даже возможность перепутать данный объект с реальностью. Если нужно выбрать предмет, который напоминал бы людям о реальном присутствии Бога и в то же время подчеркивал запрет на по-

клонение идолам, ящик является идеальным вариантом.

Но ковчег дает и ответ через утверждение. Он указывает на подлинную основу для взаимоотношений человека с Богом. Эти взаимоотношения отнюдь не основаны на ритуальных действиях — на магии — как то полагают идолопоклонники. Нет, основой здесь выступает завет, отношения взаимной преданности, при которых ответом на благодать является послушание, особенно послушание в сфере этики. Смирение, вера и послушание — это действующие принципы, а не магическая имитация. Вполне уместно, что все эти истины символизируются ковчегом, стоящим в Святом-святых. Жезл Аарона символизировал спасительную благодать Бога, как в отношении событий Исхода, так и в отношении избрания Богом священства в качестве Своих посредников; мантия символизировала провиденциальную благодать Бога; а в скрижалях десяти заповедей были выражены требования для взаимоотношений завета. Ковчег указывает нам, что мы не можем манипулировать сущностью Бога; мы можем только помнить, что Он сделал для нас, и относиться к Нему и друг к другу соответственно.

Горькая истина заключается в том, что дух человеческий не способен соответствовать требованиям завета, как бы ни были чисты первоначальные намерения. Как евреи впервые нарушили свой завет с Богом, когда не прошло и шести недель, так каждый, кто только жил на свете, знает, что жизнь для Бога — это не вопрос благих намерений. Каждый, кто когда-либо стремился жить для Бога, обнаружил, что, сделав для этого все возможное, он остается все так же далек от нравственного совершенства Бога. Так что же делать? Завет был утвержден на самых серьезных клятвах. И вот осколки его попрыгивают в присутствии Бога и вопиют о справедливости. Как Бог может быть и Правдой, и Любовью? Указанием на ответ служит крышка ковчега завета. Еврейское слово, обозначающее уничтожение последствий греха — *kāpar*, «покрывать». Неслучайно, надо полагать, крышка ковчега обозначается родственным словом. Ведь эта крышка покрывает не только то, что находится в ящике; она также служит местом, где грехи, особенно ненамеренные, раз в год покрывались с помощью крови жертвенного животного, которою перво-

священник кропил на крышку ковчега (Лев. 16:11-17). Попранный завет, взывающий к смерти тех, кто именем Бога клялся быть послушным или умереть, удовлетворяется путем смерти заместительной жертвы.

Но это возвращает нас к вопросу, порожденному великим жертвенником во внешнем дворе. Коль скоро основополагающий принцип еврейской веры, трансцендентность Бога, справедлив, коль скоро Бог недоступен для магических манипуляций через сотворенные сущности, то каков, в конечном счете, смысл жертвоприношения этого тельца или, если уж на то пошло, десяти тысяч тельцов? Эта дилемма выглядит неразрешимой. Праведность Бога не может быть удовлетворена магическими способами, но удовлетворена она должна быть. Бог не может просто оставить все, как есть. Это означало бы крах всех основ мира причин и следствий.

Такова эта дилемма, которая столь драматически разрешилась для людей первого столетия, внезапно осознавших, что означает сочетание Божественности Иисуса Христа, Его несправедливой смерти и воскресения в славе. Вот совершенное жертвоприношение! Вот на Кого указывала система жертвоприношений и скиния. Эта система и это сооружение сами по себе не имеют магической действенности. Они действенны в избавлении от греха, лишь постольку, поскольку указывают на Того, Кто сможет действительно умереть за всех. Если бы Бог смог умереть, а затем вернуться к жизни, эта смерть действительно оказалась бы заместительной жертвой за всех, кто когда-либо жил и грешил.

Именно этой идеей увлечен священнописатель Послания к евреям, и ее он описывает в главе Евр. 9. Он осознает, что система жертвоприношений и скиния были просто символами некоей вечной реальности. Его манера выражаться может навести на мысль, что священнописатель считает земную скинию лишь подобием вечной небесной скинии. Однако принять подобную точку зрения — означает не уловить смысл текста. Священнописатель говорит, что земная скиния и приносимые в ней жертвы были образами вечной духовной истины: вседостаточности жертвы Христа для вечности. Скиния является символом этой истины, а не некоего иного материального объекта. Священнописатель, возможно, ис-

пользует терминологию платоновской философии, однако библейская философия трансцендентности диаметрально противоположна утверждению Платона о нереальности этого мира. То, что священнописатель Послания к евреям знает это, с очевидностью проявляется в Евр. 9:25-26, где он указывает, что Христос не многократно приносится в жертву в некоей небесной реальности, а умер однажды за всех здесь, на земле, и в *этом* исполнилось то, для чего предназначалась скиния.

Джон Н. Осуолт

См. также: ААРОН; АЛТАРЬ; КОВЧЕГ ЗАВЕТА; ИСХОД; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ЕВРЕЯМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ; ИЗРАИЛЬ; МОИСЕЙ; ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ; СВЯЩЕННИК; ХРАМ.

Литература: P. F. Kiene, *The Tabernacle of God in the Wilderness of Sinai*; M. Levine, *The Tabernacle: Its Structure and Utensils*; S. F. Olford, *The Tabernacle: Camping with God*; S. Ridout, *Lectures on the Tabernacle*; A. B. Simpson, *Christ in the Tabernacle*.

СКОРБЬ см. ГОРЕ

СЛАВА

(GLORY)

Природные объекты. По отношению к природным объектам «слава» может означать сияние небесных светил (Деян. 22:11; 1 Кор. 15:41), плодородие лесов (Ис. 35:2; 60:13), грозный конский храп (Иов. 39:20) или красоту роскошных одеяний (Ик. 7:25).

Люди. О славе применительно к людям говорится по отношению к множеству внешних проявлений и состояний, по отношению к аспектам, имеющим внутренний характер, и по отношению к сущностным чертам природы человека. Когда речь идет о внешних проявлениях и состояниях людей, «слава» может свидетельствовать о положении, богатстве, о силе и о продолжительности жизни.

Славой Иосифа (Быт. 45:13) является занимаемое им в Египте положение, а Давида (Пс. 20:6) и Иоакима (Иер. 22:18) — их царское величие в Иудее; у Иисуса Навина — его авторитет среди народа Божьего.

В смысле богатства, у Иакова его слава (Быт. 31:1) заключается во множестве рабов, рабынь и скота (Быт. 30:43). Славой может быть богатство неправедных людей (Пс. 48:17), точно так же, как и недостаток в доме трудолюбивой добродетельной жены (Пр. 31:24-25). А «богатство народов» составляет славу возрожденного Иерусалима (Ис. 66:11-12).

«Слава юношей — сила их» (Пр. 20:29), и слава, понимаемая как сила или крепость, иллюстрируется примерами праведного Иова (Иов 29:20), надменного царя Ассирийского (Ис. 8:7) и долгой жизни праведников (Пр. 16:31).

На несколько более глубоком уровне слава может быть усмотрена в различных чертах человеческого характера, например, в готовности снисходительно прощать чужие проступки (Пр. 19:11) или в стремлении избегать ссор (Пр. 20:3).

И далее, возможно, что Евр. 2:7 («Ты... славой и честью увенчал его») указывает на славу людей, сущностную в еще более глубоком смысле, их прирожденную славу, связанную с тем, что человек был создан по образу Божьему (ср. 1 Кор. 11:7). Хотя люди, возможно, еще не совсем утратили вследствие своего грехопадения эту дарованную Богом славу, их приверженность безрассудству показывает, что они не соответствуют своему почетному призванию (Пр. 26:1). Более того, эта честь человеческая, которую зачастую можно считать качеством положительным или по крайней мере нейтральным, может также перешагнуть все пределы и сделаться выражением независимости от Бога (Ис. 10:12) и гордости (Пр. 25:27).

Бог. Наиболее значительное приложение понятий славы и величия — это использование их применительно к Богу. В этой связи иногда можно встретить формулу: Божья слава есть внешнее проявление Его сущности. Божья слава — то, что является (Исх. 16:10), что может быть раскрыто (Ис. 40:5) или увидено (Чис. 14:22). Существует также более фундаментальное значение, и в этом смысле Бог обладает славой прежде всякого ее внешнего проявления. В этом отношении важным является место Исх. 33:18-23, свидетельствующее, что хоть и существуют такие аспекты природы Бога, которые были открыты Моисею (Его имя, вид «сзади»), есть и другие ее аспекты, которые открыты не были (Его слава, вид «лица»). Таким образом, Божья слава существует прежде любых своих проявлений и отдельно от них.

Это же положение подразумевается в Ин. 17:5, где Христос упоминает о славе, которую имел у Отца прежде бытия мира. В Пр. 25:2 слава Божья усматривается в облечении тайной, а не в исследовании и раскрытии. Более того, такие именованья Бога,

как «слава моя» (Пс. 3:4) и «величие на небесах» (Евр. 1:3; 8:1), подсказывают тот же вывод — что слава Божья в своей сути не зависит от своих внешних проявлений.

В соответствии с этим положением, о славе говорится применительно к царствованию Бога (Пс. 144:11-12) и Его присутствию (Пс. 95:6), Он облечен ею (Иов 40:5; Пс. 92:1 — «величием»; 103:1), и она превышает небес (Пс. 8:2; 112:4; 148:13).

Однако верно и то, что у славы Божьей свои проявления. Ее видят в буре (Иов 37:22; Пс. 28:3), а еще чаще — в событиях и установлениях, связанных с исходом из Египта. Так, слава Божья усматривается в казнях египетских и других чудесах (Чис. 14:22), в облачном столпе (Исх. 16:10), в богоявлении на горе Синай (Исх. 24:17; Вт. 5:24), в скинии (Исх. 29:43; 40:34-35; Чис. 14:10; 16:19, 42; 20:6), в огне, ознаменовавшем установление обряда жертвоприношений (Лев. 9:23), а также в ковчеге завета (1 Цар. 4:21-22) и в Соломоновом храме (3 Цар. 8:11; 2 Пар. 7:1-3). Ее присутствие предсказывается в возрожденном Сионе (Пс. 101:16-17; Ис. 60:19; Зах. 2:5), она воссияла при рождении Христа (Лк. 2:9) и окончательно утвердится в небесном Иерусалиме (Отк. 21:11, 23).

Вдобавок к упоминаниям собственно славы Божьей этим же словом иногда обозначается признание Его славы. Это само собой разумеется, когда мы читаем о воздаянии славы Богу или о Его прославлении. Ничего добавить к Его славе мы не можем; мы просто признаем и подтверждаем ее. Во многих местах трудно решить, означает ли «слава Божия» собственно Его славу или признание ее людьми. Так обстоит дело, например, когда в Писании сказано, что земля полна славы Божьей (Ис. 6:3).

Дэвид К. Хуттар

См. также: БОГ; ПРОСЛАВЛЕНИЕ; ЧЕСТЬ.

Литература: S. Aalen, *NIDNTT*, 2:44-52; R. B. Dillard, *BEB*, 2:869-70; M. R. Gordon, *ZPEB*, 2:730-35; E. F. Harrison, *EDT*, pp. 443-44; idem, *ISBE*, 2:477-83; B. L. Ramm, *BEB*, 1:869-70.

СЛАВОСЛОВИЕ, ХВАЛА

(PRAISE)

Хвала — как правило, хвала Богу — является распространенным мотивом в Псалтири, еврейское название которой означает «Славословия». Однако мотив хвалы часто встречается во всем Писании. Быт. 1 — это неявное прославление Бога; прямое прославление находим в хвалебных песнях, распе-

янных в таких книгах, как Исход, 2 Царств, Исаии, Даниила, Послание к ефесянам и Откровение. Слова, которые часто употребляются как синонимы к слову *восхвалять* или в параллели с ним и тем самым помогают уяснить его значение, — это *благословлять*, *превозносить*, *возвеличивать*, *прославлять*, *воспевать*, *благодарить* и *исповедовать*. Воздавать хвалу Господу означает провозгласить Его славу.

Призвание к восхвалению. Восхваление Бога — это предначертанное Богом призвание человека. В самом деле, Бог образовал для Себя народ, который «будет возвещать славу» Божью (Ис. 43:21; ср. Иер. 13:11). Такие деяния Божии, как возвращение Израиля из плена, привели в итоге к тому, что «правда и слава» Божии проявились «пред всеми народами» (Ис. 61:11). Бог также подготовил Церковь «в похвалу славы благодати Своей» (Еф. 1:6; ср. Мф. 5:16; 1 Пет. 2:9; Еф. 1:14; Флп. 1:11). Грядущее призвание искупленных во славу — петь хвалу Богу и Агнцу (Отк. 4:11; 5:12-14; 7:12). Доксологии (славословия) подобают праведным, потому что в них выражается то, что Господь уготовал для Своего народа (Пс. 32:1; 146:1).

Если учитывать это призвание восхвалять Бога, то часто повторяемое восклицание «буду славить Тебя, Господи» и призыв к другим людям славить Бога приобретают дополнительное значение. Передавая такому прославлению, верующие объявляют о своем полном единении с замыслом Божиим. В атмосфере своих собраний для поклонения Богу, следуя этим наставлениям о славословии, верующие возносят неустанную хвалу Господу. Поскольку Богу присущи абсолютная святость и добро, Его нельзя упрекать, как делают некоторые, за требование возносить Себе хвалу. Хвала вполне подобает Тому, Кто есть наивысшее добро, Самому Богу. Такая хвала — одновременно обязанность и радость (Пс. 62:3-8).

Основания для прославления Бога. В дополнение к тому, что такая хвала есть исполнение призвания, обоснованием ей служат и другие соображения, главным из которых является исключительность природы Бога (1 Пар. 29:10-13). Для одного из жанров псалмов, славословия, характерен начальный призыв, такой как «Славьте Бога», сопровождаемый провозглашением хвалы, начинающейся со слова *ибо*, после чего перечисляются основания для хвалы,

обычно с упоминанием Божиего величия и милосердия. В самом коротком из псалмов, в Пс. 116, указывается на два основания для хвалы: это великая милость (верная любовь) Бога, а также то, что Его истина пребывает вовек. В других славословиях говорится, что Бог благ (Езд. 3:10-11; Пс. 99:5; 134:3), что Его установления или суды правдивы (Пс. 118:164), что Он вечно помнит завет Свой (Пс. 104:7-8), что Его милость пребывает вовек (Пс. 135) и что Ему нет равных (Пс. 70:19). Основной темой всех славословий, если не всех псалмов вообще, является «владычество Бога». Царственность Бога прославляется как через Его величественное могущество, проявившееся при сотворении мира (Пс. 28; 103), так и через Его правление, зачастую в роли избавителя, над Своим народом (Пс. 46; 67; 97; 113). Как Царь Бог является также Судией, Воителем и Пастырем. Нередко прославляется и имя Божие (Пс. 137:2; 144:2; Ис. 25:1). В этом имени, Яхве, переданы представления о присутствии Бога, действующего во спасение (Исх. 6:1-8).

В библейских примерах восхваления Бога, кроме описания Его качеств и Его роли, говорится о благоволении Божиим, обычно о Его щедром благоволении к Израилю. В одном из славословий у Исаии звучит призыв: «Пойте Господу, ибо Он соделал великое» (Ис. 12:5). Призывы возносить хвалу иногда сопровождаются перечислением деяний Бога, совершенных во благо Израиля (Неем. 9:5-37; Пс. 67:4-14). В число наиболее примечательных деяний Бога входит воплощение Христа, событие, о котором возведено было пением ангелов в небесах и славословием возвращающихся на свое поле пастухов: «Слава в вышних Богу» (Лк. 2:14, 20). Хвала есть узаконенный отклик на самораскрытие Бога. Лично испытанные человеком Божиим избавление и милосердие тоже становятся основанием для вознесения им хвалы (Пс. 33; 101:19; 106; ср. Дан. 2:20-23; Рим. 7:25; исцеленный расслабленный в Лк. 5:25; Захария в Лк. 1:68; отклик народа в Наине, Лк. 7:16; и Сам Иисус в Мф. 11:25).

Близкие взаимоотношения человека и народа с Богом являются достаточным основанием для славословия. Псалмопевец, увлеченный благодарностью к Богу, избравшему Себе Иакова, восклицает «хвалите Господа!» (Пс. 134; ср. Отк. 19:5).

Выражение хвалы. Сообщество верующих — это самый подобающий и часто упоминаемый контекст для вознесения хвалы. Священнописатель Послания к евреям цитирует псалом: «посреди церкви воспою Тебя» (Евр. 2:12). Аудитория расширяется за пределы этого сообщества поклоняющихся Богу, когда псалмопевец провозглашает «буду славить [в смысле вероисповедания — Э.М.] Тебя, Господи, между народами» (Пс. 56:10), а затем расширяется еще больше: «пред богами [в НАВ — «ангелами»] пою Тебе» (Пс. 137:1). Хотя возносимая в уединении хвала Богу вполне приемлема и правильна, само понятие прославления фактически подразумевает, что хвала должна возноситься публично. В самом деле, Давид назначил левитов, чтобы они в своем общественном служении славословили Бога Израилева (1 Пар. 16:4; 23:4, 30).

Писание предлагает образцы такого славословия и поэтому назидательно в отношении того, каким образом человеку выразить свою хвалу. Неемия руководит вознесением хвалы: «Да славословят достославное и превысшее всякого славословия и хвалы имя Твое! Ты, Господи, един» (Неем. 9:5-6). Главный певец Асаф следует указаниям Давида: «Пойте Ему, бряцайте Ему; поведайте о всех чудесах Его» (1 Пар. 16:9). Людям, которые намерены развивать в себе духовность, зачастую полезно бывает, по крайней мере вначале, проникновенно повторять про себя такие слова, выражающие хвалу Богу.

Славословия Богу в Израиле принимают особую поэтическую форму. Значительное количество псалмов имеет заголовок «Псалом», это специальный термин, обозначающий «хвалебная песнь». Вознесение хвалы Богу в Израиле может выражаться в восклицаниях (Пс. 97:4), в игре на музыкальных инструментах (1 Пар. 25:3; 2 Пар. 7:6; Пс. 143:9; ср. 150:1-5), в пении (Пс. 145:2) и танцах (Пс. 149:3). При входе Иисуса в Иерусалим народное поклонение выразилось в том, что люди кидали на дорогу пальмовые ветви (Мф. 21:1-11). Для Израиля славословие состояло, в частности, в произнесении речей: «отверзи уста мои, и уста мои возвестят хвалу Твою» (Пс. 50:17), которые подразумевали при этом полную преданность Богу со стороны произносящего их: «буду славить Тебя, Господи, всем сердцем моим» (Пс. 9:2). К такой хвале не может примешиваться затаенная обида, как

не может ограничивать ее и что-либо иное, она должна с благодарностью идти от чистого сердца.

В Библии говорится также о людях, прославляющих или хвалящих других людей (Быт. 12:15; 49:8; Пр. 31:28, 30; 2 Кор. 8:18). Однако Библия рекомендует — и даже предостерегает — чтобы верующие, восхваляя и принимая хвалы, опасались, что те будут неискренними или будут ложно истолкованы (Пс. 48:19; Пр. 12:8; 27:2, 21; Ин. 5:44).

Несомненно, Псалтирь занимает центральное место в любом обсуждении славословий. В ней приводятся замечательные образцы для вознесения хвалы согласно призванию верующих, так что даже плачи (составляющие около трети всех псалмов) содержат элементы восхваления. Как книга славословий Псалтирь приходит к величественному крещендо хвалы (Пс. 145 — 150), где все сущее призывается непрестанно петь славословие Богу, как то делают даже звезды в небесах, солнце и луна, и ангелы.

Итак, христианскому сообществу подобает постоянно обращаться в своем поклонении к молитве *Gloria Patri* и, собираясь большими и маленькими группами, петь: «Славьте Господа, ибо Он благ».

Элмер А. Мартенс

См. также: ПОКЛОНЕНИЕ.

Литература: W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology Against Idolatry*; L. J. Coppes, *TWOT*, 2:217-18; J. C. Lambert and B. L. Martin, *ISBE*, 3:929-31; C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*; P. Miller, Jr., *Interpreting the Psalms*; H. Schultz and H.-H. Esser, *NIDNTT*, 3:816-20; G. von Rad, *Old Testament Theology*; R. S. Wallace, *IBD*, 3:1256-57; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*.

СЛЕДОВАТЬ, ПОДРАЖАТЬ, ДЕРЖАТЬСЯ, УЧЕНИК, ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ (FOLLOW, FOLLOWER)

Существительное *follower* («последователь») редко употребляется в Писании по отношению к людям народа Божьего, возможно, из-за его частого употребления по отношению к идолопоклонникам (Вт. 18:9; 3 Цар. 18:18) или к тем, кто следует злым желаниям (Иуда 16-18; Еф. 2:2-3). Слова, означающие «следовать», «подражать», используются в обоих Заветах для описания ученичества в различных его аспектах.

Для израильтян, людей обетования и завета, следование Богу было вопросом одновременно доверия и послушания (Чис. 14:24; Нав. 14:8). Это означало соблюдение

заповедей (Вт. 33:3-4; 3 Цар. 14:8) и покорность слову пророков (Дан. 9:10).

Новозаветные верующие призывались следовать заповедям Господа (2 Ин. 1:6) и здравому учению (1 Тим. 4:6; 2 Тим. 1:13) — во многом подобно тому, как израильтяне увещевались соблюдать Закон. Основное развитие этой концепции происходит за счет буквального следования за воплощенным Сыном Божиим и того нового значения, которое оно придает ученичеству.

Ученичество началось с недвусмысленного повеления «идите за Мною» (Мф. 4:19). Все, кто хочет следовать за Христом, предстают перед тесными вратами Его верховной власти. Следовать — означает подчиниться Его личному владычеству.

Следование означает также безраздельное участие в жизни Иисуса. Отрешившись от своей семьи, родного дома и богатств (Лк. 5:11, 18:29), верующие должны приобщиться к жизни и служению Христа (Лк. 10:1-16). Под конец Иисус потребовал от них, чтобы каждый нес свой крест (Мк. 8:34-38).

В повествовании Иоанна описываются аспекты взаимоотношений при следовании верующих за Иисусом. Ученики окружены Его пастырской заботой (Ин. 10). Придав обратный смысл взаимоотношению «учитель-ученик», Иисус умыл ноги ученикам (Ин. 13:1-17), назвал их Своими друзьями (Ин. 15:13-15) и препоручил им Свои труды (Ин. 20:21-23). Следование означает не только подчинение и приобщение; оно также подразумевает близость.

Вознесение Христа могло бы привести к утрате этой близости, а также конкретности в следовании верующих за Ним. Однако ощущение близости сохраняется благодаря Святому Духу, Который для верующих есть все то, чем был для учеников Иисус (Ин. 14:15-26).

Конкретность ученичества выразилась в новых оттенках подражания. Верующие могут подражать Божьему милосердию, прощая друг друга (Еф. 4:31 — 5:1; ср. Мф. 18:23-35), или следовать примеру Христа, страдающего от зла, но не причиняющего его (1 Пет. 2:20-23).

Далее, Церковь обретает для себя помощь благодаря образцам совершенного и зрелого ученичества (Флп. 3:17). Христианские руководители зачастую служат примером для своей паствы (Евр. 13:17). Иногда ма-

лое сообщество верующих становится образцом для подражания остальной Церкви (1 Фес. 1:7; 2:14). Призыв Павла к его ученикам следовать за ним, как он сам следует за Христом (1 Кор. 11:1; 1 Фес. 1:6), является окончательным выражением сути христианского ученичества.

Словами *следовать* в евангелиях и *подражать* в посланиях описывается сущность ученичества в качестве подчинения владычеству Христа как Господа нашего, приобщения к Его крестному пути, близкого соучастия в делах Его Царства и причастности к его окончательному вознаграждению — жизни вечной (Лк. 18:30).

Люк Л. Кифер-мл.

См. также: УЧЕНИК.

Литература: G. Kittel, TDNT, 1:210-16; W. Michaelis, TDNT, 4:659-74.

СЛЕПОТА (BLINDNESS)

В Писании образ слепоты нередко употребляется для того, чтобы описать духовное состояние людей, которые либо не хотят, либо не способны получить божественное откровение. Божьи дары открываются не через наблюдение и исследование, а через откровение и просветление (Мф. 11:25-27; 2 Пет. 1:19-21; 1 Кор. 1:21). Именно Господь «отверзает очи слепым» (Пс. 145:8; Ис. 42:16).

Слепота — излюбленный символ пророка Исаии, который неоднократно повторяет непокорному Израилю, что Бог поразил слепотой сам народ и его неверных пророков, священников и правителей (Ис. 43:8; 56:10; 59:10). Софония объясняет, что в такое состояние они приведены Богом в наказание за непокорность (Соф. 1:17). И служение Мессии будет, соответственно, характеризоваться тем, что у духовно слепых откроются глаза (Ис. 42:7, 16, 18). Выходя на служение, Иисус объявил о Своем мессианском предназначении, обещая, что в Нем исполнится пророчество Исаии о прозрении слепых (Лк. 4:18).

Некоторые из сильнейших вспышек гнева Иисуса были обращены против фарисеев, которые выдавали свою внешнюю приверженность церемониальным законам евреев за искреннюю и безупречную праведность пред лицом Бога. Иисус, вспоминая слова Исаии, обвиняет фарисеев в том, что они «слепые вожди слепых» (Мф. 15:14; ср. Мф. 23:16-26; Ин. 9:39-41). Он объявляет, что пришел судить этих самоправедных за-

конников, «чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9:39).

Павел объясняет верующим коринфянам, что слово *слепота* точно передает духовное состояние необращенных язычников. Апостол указывает, что слепота эта у них из-за того, что «бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого» (2 Кор. 4:4). В Новом Завете раскрывается, что и верующие могут подвергнуться духовному ослеплению. Петр сравнивает тех, кто прилагает мало стараний к постоянному приобретению духовных добродетелей, со слепыми или близорукими (2 Пет. 1:9). А превознесенный Господь Церкви рассматривает равнодушную, но надменную лаодикийскую церковь как несчастную, жалкую, нищую, слепую и нагую (Отк. 3:17).

Таким образом, духовная слепота в ряде случаев характеризует неспособность неверующих узреть духовную истину, а особенно их неумение увидеть истинную природу вочеловечившегося Слова, Иисуса Христа. Поэтому жизненно важно осуществлять всякое христианское свидетельство в согласии со Святым Духом, Который действует вопреки насылаемым сатаной болезням зрения и раскрывает Божью истину. Но духовная слепота может поразить также и верующих, которые не смогли распознать свое истинное духовное состояние. Чтобы избежать этой болезни духовной слепоты и не подвергнуться осуждению, ожидающему и того, кто ведет других к духовному краху, верующий должен с готовностью внимать Слову Божью и следовать ему.

Ральф Э. Энлоу-мл.

СЛОВО, РЕЧЬ, ГЛАГОЛ (WORD)

Евр. *dābār*; греч. *logos* и *rhēma*

Богословское значение понятия *слово* в Писании охватывает широкий богословский спектр. С точки зрения божественного, здесь подразумевается то или иное откровение Бога о Себе, выраженное через Его Слово, Которое окончательно и совершенно воплощено в Его Сыне, Иисусе Христе. В более широком смысле речь идет о самом Писании. И напротив, в человеческих словах отражается состояние человечества: его ограниченность, греховность и зависимость от Божьего вмешательства для возрождения и самого существования.

Слово Божье. Ветхий Завет. Концепция Слова Божьего — одна из главных тем Ветхого Завета. Она подчеркивает совершенную уникальность религии Израиля, основанной на личном общении с Яхве — трансцендентным, суверенным, творющим Богом.

Это средство, с помощью которого Бог создал все сущее. В главе Быт. 1 неоспоримо установлено господство Бога над всем творением. Бог создал все сущее посредством сказанного Им слова. Псалмопевец провозглашает: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32:6); «ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось» (Пс. 32:9; ср. Пс. 103:7). Его слово по-прежнему безраздельно властно над всем творением (Пс. 147:4-7). Творение, в свою очередь, возносит слова хвалы своему Творцу (Пс. 18:2-5).

Оно раскрывает Бога Его творению. Бог, хотя и есть Божество полностью трансцендентное и ни с чем не сравнимое, обращая Свое слово к людям, раскрывает им истины о Себе. Валаам, например, говорит как «слышащий слова Божьи, имеющий ведение от Всевышнего» (Чис. 24:16; ср. Нав. 24:27; 3 Цар. 18:31; Иез. 3:10-11). Слово Божье — это важное средство божественного откровения; в Силоме Господь продолжал открывать Себя Самуилу через Свое слово (1 Цар. 3:21). Иногда Слово Божье упоминается почти как синоним Его существа (1 Цар. 15:23, 26; 28:15; Пс. 137:1-2).

Его свойства характеризуют Бога для Его творения. Тесная связь между Богом и Его словом означает, что свойства, присущие Божьему слову, описывают также личные свойства Бога. В Ветхом Завете слово Божье способно творить (Пс. 32:6), оно благотворно (Мих. 2:7), свято (Иер. 23:9), законченно (Иер. 26:2), чисто (2 Цар. 22:31; Пс. 11:7; 17:30; Пр. 30:5), насущно (Вт. 8:3; Ис. 50:4; Иер. 15:16), неизменно (Ис. 31:2; 45:23; Иер. 44:28), право и всегда исполняется (Суд. 13:12, 17; 1 Цар. 3:19; Пс. 32:4; Ис. 55:11), оно понятно (Вт. 4:10, 12, 36; Неем. 8:12), действительно (Ос. 6:5), всевластно (Пс. 67:12-15; 147:4-7), несокрушимо (Иер. 23:29), верховно (Пс. 16:4), вечно (Пс. 118:89; Ис. 40:8), оно дает жизнь (Вт. 32:46-47), мудро (Пс. 118:130) и непреложно (2 Цар. 7:28; 3 Цар. 17:16). Поэтому и Бог воспринимается сходным образом.

Оно раскрывает Божий замысел о творении. Бог раскрывает Свой замысел о творении

через Свое слово. Распространенное ветхозаветное выражение «и было слово Господа» указывает, что божественное пророчество было ниспослано и воспринято. Оно встречается один раз в Пятикнижии (Быт. 15:4), множество раз в исторических книгах и довольно часто в пророках. Эта передача Божьего слова осуществляется Духом (Зах. 7:12) и зачастую происходит в видениях (Чис. 24:15-16; 1 Цар. 3:1; 3 Цар. 22:19); она изображается так, что Бог простирает Свою руку и касается уст пророка (Иер. 1:9). Во времена суда Бог нередко воздерживается от того, чтобы посылать Свое слово Своему народу (1 Цар. 3:1; Ам. 8:11; также 1 Цар. 28:6; Мих. 3:4, 7). Слово Божье непреложно исполнится в соответствии с божественным замыслом (Пс. 104:19; Пл.И. 2:17; Иез. 12:28). Бог провозглашает: «Я бодрствую над словом Моим, чтоб оно скоро исполнилось» (Иер. 1:12). Слово Божье пребывает в совершенной гармонии с Его волей и с Его замыслом о творении (2 Цар. 7:21; Пс. 102:20-21; Пл.И. 2:17).

Оно известно творению. Люди узнают истины о трансцендентном Боге через Его слово. Валаам — муж, «слышащий слова Божьи, имеющий ведение от Всевышнего, который видит видения Всемогущего» (Чис. 24:16). Израиль, как народ, отличается тем, что к нему были обращены «слова живого Бога, Господа Саваофа» (Иер. 23:36). Для израильян слово Божье было равнозначно Закону (Ис. 1:10). Таким образом, Божье слово требует соответствующего отклика человека; его надлежит исполнять (Чис. 15:30-31; Вт. 11:18-21; Иез. 33:32), бояться (Исх. 9:20-21; Езд. 9:4; Пс. 118:161; Иер. 66:2, 5), восхвалять (Пс. 55:5, 11), верно сохранять (Иер. 23:36) и провозглашать другим людям (Вт. 5:5; 1 Цар. 3:21 — 4:1; Неем. 8:14-15; Иер. 11:6).

Оно дается на благо творению. Божье слово иногда приходит к творению как суд, однако так бывает лишь в результате Божьего ответа на непокорство. Изначально оно предназначалось и применялось для блага творения. Слово Божье равносильно Божьему избавлению. Оно приносит исцеление (Пс. 106:20; Иез. 37:4-14) и свежесть (Вт. 32:1-2). Для тех, кто отвергает его, оно становится неприятно (Иер. 6:10) и бессмысленно (Ис. 28:13), а в день суда придет на них подобно яростному огню и подобно молоту, разбивающему скалы (Иер. 23:29). Однако тем, кто принимает его, оно дает

жизнь и провиденциально поддерживает ее (Вт. 8:3). Слово Божье подобно живой воде, текущей на благо творения из Всевышнего Источника (Иер. 2:13).

Оно всевластно для всего творения. Так как Бог — высшее божество, Его слово — это слово высшей власти. Выражение «Господь изрек слово сие» (Ис. 24:3) подразумевает непрезойденное могущество. Слово Божье неоспоримо. Никакая сила не может опровергнуть его или воспрепятствовать ему. Оно всевластно для *всего* творения.

Новый Завет. В Новом Завете повторяются ветхозаветные описания слова Божьего как божественного средства для создания и провиденциального поддержания всего сущего (2 Пет. 3:5-7; Евр. 11:3), как божественного откровения (1 Пет. 4:11; Рим. 3:2) и глагола пророческого (Лк. 3:2; 2 Пет. 1:19). В Евр. 4:12-13 его высшая сила выразительно подытожена следующим образом: «слово Божье живо и действенно, и острее всякого меча обоюдоострого», оно способно открыть пред Богом даже самые потаенные помышления.

Однако Новый Завет значительно углубляет ветхозаветные представления благодаря идее Воплощения. Благодаря жизни и свершениям Иисуса слово Божье теперь особым образом связано с высшей Божьей вестью о спасении для всех людей, с благовестием Иисуса Христа.

Соответственно, в Новом Завете Благая Весть разнообразно названа: «слово» (Деян. 8:4; 16:6; 1 Кор. 15:2 {синод. «преподанное»}), «слово Божье» (Деян. 6:7; 12:24; 1 Пет. 1:23; Евр. 13:7), «слово Господне» (Деян. 8:25; 13:48-49), «слово благодати Его [Бога]» (Деян. 20:32), «слово Христово» (Рим. 10:17 {синод. «слово Божье»}); Кол. 3:16), «слово истины» (Иак. 1:18; Еф. 1:13; Кол. 1:5), «слово веры» (Рим. 10:8) и «слово жизни» (Флп. 2:16).

Как и в Ветхом Завете, слово Божье в виде благовестия должно сохраняться без искажений (2 Кор. 4:2) и должно быть проповедано во всей своей полноте (Кол. 1:25). В него надлежит уверовать (1 Пет. 3:1) и покориться ему (Деян. 6:7; 1 Ин. 2:25). Евангелие, как спасительная весть Иисуса Христа — это живое и пребывающее вовек слово Божье (1 Пет. 1:18-23). Оно непреложно и всевластно, так как неотделимо от личности и сущности пославшего его суверенного, любящего, творящего Бога.

Христос. Хотя Ветхий Завет никогда не обращается к понятию *слово* в связи с ожидаемым пришествием Мессии, в Новом Завете богословское содержание этого ветхозаветного понятия получает значительное развитие за счет отождествления «слова Божьего» с личностью и свершениями Иисуса Христа. Хотя внебиблейские представления могли до определенной степени повлиять на новозаветное понимание Иисуса как Слова, главным источником такого влияния является сам Ветхий Завет. Известно, когда в точности ранняя Церковь стала понимать Иисуса таким образом, однако нет необходимости считать, что это произошло сравнительно поздно (то есть ближе к концу первого столетия). Ведь все предпосылки для установления этой связи, как указывает Евангелие от Иоанна, присутствовали, собственно, в учении, деяниях и самопонимании Иисуса.

В этом отношении наиболее показательны первые два слова Евангелия от Иоанна. Фраза *en archē* («в начале») напоминает о первых словах Ветхого Завета в Быт. 1:1. Это сделано намеренно. С самого начала Евангелия священнописатель устанавливает, какое понимание личности и деяний Иисуса, о которых пойдет речь в книге, он хочет вызвать у читателя. Однако основания для этого заложены самой жизнью Иисуса.

Согласно главе Быт. 1, Бог создал все сущее, произнеся Свое слово. Формула «И сказал Бог: да будет [то и то]; и стало так» — это образец того, как Бог творит в каждый из дней творения. Слово Божье обладает высшим могуществом, оно способно творить *ex nihilo* («из ничего»).

Начальные стихи Евангелия от Иоанна явным образом связывают созидающее слово Божье с личностью и деяниями предвещенного Иисуса (Ин. 1:1-3). В пользу этого христологического тезиса свидетельствует само служение Иисуса. Четвертое Евангелие перечисляет семь знаменательных чудес Иисуса (Ин. 2:1-11; 4:46-54; 5:1-9; 6:5-14, 19-21; 9:1-7; 11:1-44). В качестве «знамений» эти чудеса подразумевают важность того, что совершает Иисус, а также понимание Его как предвещенного слова Божьего. Иисус творит эти чудеса с помощью *сказанного Им слова*. Его новое творение явно повторяет прежнее творение Отца. Слова Иисуса всемогущи и способны творить «из ничего».

Новый Завет видит в воплотившемся Иисусе именно олицетворение ветхозаветного слова Божьего (Ин. 1:14). Воплощение Слова было пришествием в смирении. Иисус пришел «во плоти» (*sarx*) и физически пребывал с человечеством, в «земной скинии». В Ветхом Завете можно найти близкое подобие этого акта Божьей любви и благодати. Яхве тоже приходит по Своему почину и пребывает среди Своего народа в «земной скинии», в брэнном жилище, не соответствующем Его божественной сути (ср. Исх. 25:8; Лев. 26:11-12). Кто видел Иисуса, тот видел Бога. Как «образ ипостаси Его», Иисус провиденциально держит все «словом силы Своей» (Евр. 1:3). Слова Иисуса дают жизнь (Ин. 6:63, 68), и в них надлежит уверовать (Ин. 2:22). Слова, которые Он говорит — от Отца (Ин. 12:49-50; 14:10-24; 17:8). Его слова никогда не пройдут (Мф. 24:35; Мк. 13:31; Лк. 21:33) и могут дать все (Мф. 7:24, 26; Лк. 6:46-49; Ин. 8:51-59; 12:47-48; 15:7), даже вечную жизнь (Ин. 5:24). Через воплощение осуществляется ниспослание Богом Его спасающего и создающего Слова: в Своем Сыне Бог «из ничего» сотворил то, что имеет непреходящую ценность (ср. Ин. 3:16-18; Отк. 1:2, 9; 20:4).

Более того, Иисус, как Слово жизни, вечной жизни, пребывал в *полноценном* общении с людьми (Ин. 1:14; 1 Ин. 1:1-3). Сила высшей христологии Иоанна состоит в том, что она имела своим источником земную жизнь Иисуса и обосновывалась показаниями очевидцев (Ин. 19:35; 20:30-31; 21:24-25). Лука в предварении к своему Евангелию упоминает, что опирается на достоверную традицию, которую передают «бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова [то есть жизни и деяний Иисуса]» (Лк. 1:2). Иисус также обещает прислать Духа Святого, чтобы помочь апостолам в точности вспомнить и понять события Его жизни и Его учение (Ин. 14:26; 16:14-15; также Ин. 2:22).

Итак, в согласии с ветхозаветными представлениями о *слове Божьем* Новый Завет понимает Иисуса как окончательное средство, с помощью которого Бог творит, раскрывает Себя и воплощается для творения. Иисус, как Слово Божье, раскрывает творение Божий замысел о его спасении, помогает творению познать Бога, Он засвидетельствован творением, приходит во благо творению для его спасения и равен Отцу в высшем владычестве над всем творением.

Проповедовать Благоую Весть Иисуса Христа — означает проповедовать слово Божье во всей его полноте. Таким образом, согласно самому проникновенному видению, когда в конце истории Иисус вернется, Он будет «облечен в одежду, обгагренную кровию. Имя Ему: 'Слово Божье'» (Отк. 19:13).

Человеческие слова. В обоих Заветах слова человеческие составляют резкий контраст со словами Бога. В то время как слово Божье созидательно, совершенно, всевластно, слова человеческие ограничены, переходящи, греховны. И все же, несмотря на падшее состояние человечества, благодаря Святому Духу они могут уподобиться истинному слову Бога.

Человеческие слова могут быть истинны или лживы. Они могут быть проверены (Быт. 42:16, 20), особенно в правовом смысле, как показания свидетелей (Вт. 19:15-19). Соблюдение данного человеком слова высоко ценится (Пс. 14:4), как и исполнение клятв и обетов (Чис. 30:2-3; Суд. 11:30, 36); но нарушение слова, особенно обетов, данных Богу, является серьезным преступлением, влекущим для виновного самые тяжкие последствия (ср. Вт. 23:21-23; Ек. 5:1-7). С учетом этих положений Ветхого Завета, для священнописателя Евангелия заявление об истинности и достоверности своего свидетельства звучало чрезвычайно весомо (Ин. 21:24; ср. Зах. 8:16-17). В сущности, он утверждает, что его книга правдива в юридическом, судебном смысле, и что она истинна как клятва перед Богом, потому что истинен Тот, о Ком в ней говорится (ср. Ин. 3:33; 7:28; 8:26).

Слова также раскрывают подлинную сущность человека. Они свидетельствуют, кем на самом деле является человек: «ибо от избытка сердца говорят уста» (Мф. 12:34); «что исходит из него, то оскверняет человека» (Мк. 7:15). Праведные говорят истинно и мудро в похвалу и во славу Божью (2 Цар. 22:1; Иов 33:3; Пс. 14:2; 18:15; Пр. 16:23), но нечестивые говорят глупо и лживо (Пр. 12:23), хулят Бога (4 Цар. 19:6) и Его Духа (Мф. 12:31-32).

По этой причине слово становится достаточным основанием для суда над тем, кто произнес его. В день суда Бог спросит с людей за то, что они говорили: «ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься» (Мф. 12:37). В этом смысле язык имеет власть над жизнью и смертью (Пр. 18:21): уста глупого приведут его к гибели.

ли (Пр. 10:14; 13:3), но тот, кто укрощает свой язык, мудр и добродетелен (Иак. 3:1-12).

При помощи Бога человеческие слова могут обрести непреходящую ценность. Дух вдохновляет речи рабов Божьих и укрепляет их, когда они защищают веру (Лк. 12:11-12; ср. Деян. 4:8), провозглашают Благою Весть (Еф. 6:19; 1 Фес. 1:5), наставляют и увещевают других верующих (1 Кор. 14:6, 26; 1 Фес. 4:18; Евр. 13:22). Такое божественное укрепление в силе и отличает христианскую проповедь от обычной человеческой мудрости и убедительной риторики (1 Кор. 1:17; 2:4, 13). Христианин становится тем, кто, некоторым образом, говорит «слова Божьи» (1 Пет. 4:11; 2 Пет. 1:21).

Писание. Слово Божье говорит и о самом Писании. В Ветхом Завете слова, которые Бог дал Моисею на Синае, стали писанным законом (Исх. 24:3; Вт. 4:10-14; 27:3; 31:24-29). Десять заповедей названы «словами завета» (Исх. 34:27-28); а все Божье откровение Моисею называлось «словами [книгой] закона» (Вт. 28:58; 31:24; Нав. 8:34; 4 Цар. 22:13), «словом Господним» (2 Пар. 34:21) и «словом истины» (Пс. 118:43). После могущественного Божьего избавления Израиля от египетского порабощения Бог дал эти постановления, законы и заповеди в качестве непреходящего письменного свидетельства для Израиля и всех народов о Его сущности, о Его присутствии и Его делах (Вт. 4:5-8, 32-40). Книга Закона, таким образом, есть не что иное, как раскрытое и записанное слово Божье. Это слово оставалось для Израиля действительным. Израиль и его потомки должны были стремиться к нему, изучать и исполнять его (Вт. 4:6; Неем. 8:13; Пс. 118:11). В таком своем качестве оно стало руководством для праведной жизни (Пс. 118:9) и сделалось синонимом «книги Закона» (ср. Вт. 31:24, 26). Об этом говорится в псалме Пс. 118. Ветхозаветное слово Божье, как сохраняемое писание, представляет «все [законы] {синод. «суды»} уст» Божьих (Пс. 118:13). Во времена Даниила пророческие слова тоже записывались и хранились (ср. Дан. 9:2).

К эпохе Нового Завета «Божье слово», понимаемое как Писание, означает весь Ветхий Завет — это Закон Моисеев, пророки и Псалтирь (ср. Мф. 15:6; Мк. 7:13; Ин. 10:35). Представление о том, что все Писа-

ние «богодухновенно» (2 Тим. 3:16) предполагает, что весь Ветхий Завет представляет раскрытое свыше слово Божье и является высшим авторитетом в вопросах веры и практики. В какой момент ранняя Церковь стала рассматривать в таком качестве некоторые новозаветные писания, остается неясным. Но учитывая, что Церковь проповедовала Иисуса и Благою Весть как «слово Божье» и рано признала достоверность апостольского учения, можно предположить, что ко многим новозаветным книгам начали относиться таким образом задолго до конца первого столетия.

Итак, на основе слова Божьего вся природная и человеческая реальность была сотворена, провиденциально поддерживается, получает искупление и будет приведена к завершению. Подобно Дающему, то, что дается, непоколебимо и непреложно: «слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (Ис. 55:11). Слово Божье, как Его созидательная сила и откровение, совершенно и вседостаточно, особенно в лице Его Сына, Иисуса Христа. Наше отношение к Богу и наш отклик на Его откровение через Своего Сына, запечатленное в Писании, должны быть поэтому такими же, как у царедворца, который сразу поверил слову Иисуса (Ин. 4:50).

Г. Дуглас Бакуолтер

См. также: БИБЛИЯ: АВТОРИТЕТНОСТЬ И ДОСТОВЕРНОСТЬ; БИБЛИЯ: БОГОДУХОВЕННОСТЬ; ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ; ИОАНН: БОГОСЛОВИЕ КНИГ.

Литература: A. Debrunner, et al., *TDNT*, 4:69-136; H. Haerbeck, et al., *NIDNTT*, 3:1078-1146; D. H. Johnson, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, pp. 481-84; E. Linnemann, *Historical Criticism of the Bible*, pp. 81-159; H. D. McDonald, *EDT*, pp. 1185-88; S. Wagner, *TDOT*, 1:228-45.

СЛУГА, РАБ, СЛУЖИТЕЛЬ

(SERVANT, SERVICE)

В New International Version слова *servant* («раб»), *service* («рабство», «служение») и *serve* («служить») встречаются в своих разнообразных формах свыше 1100 раз. Люди бывают рабами других людей или рабами Бога.

В Ветхом Завете еврейское слово, обозначающее «раба», *'ebed*, подразумевает по меньшей мере две главных составляющих: действие (раб — это «работник») и послушание. Рабы безраздельно принадлежат своим хозяевам (Быт. 24:35; Исх. 21:21) и выполняют для них различные работы.

В Ветхом Завете названы «рабами» многие люди, среди них Авраам (Быт. 26:24), Иаков (Быт. 32:4), Иисус Навин (Нав. 24:29), Руфь (Руфь 3:9), Анна (1 Цар. 1:11), Самуил (1 Цар. 3:9), Иессей (1 Цар. 17:58), Урия Хеттеянин (2 Цар. 11:21), Иоав (2 Цар. 14:20), Исаия (Ис. 20:3), Даниил (Дан. 9:17), Венадад, царь Сирийский (3 Цар. 20:32) и Навуходоносор (Иер. 25:9). Моисей назван так около сорока раз, а Давид — свыше пятидесяти.

В книге Исаии содержатся так называемые «песни Раба» (Ис. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13 — 53:12). В них под Рабом может подразумеваться Израиль как целое, Израиль по духу или посредник в спасении (Мессия Израилев). Рабу приписываются многие выдающиеся личные качества. Хотя Раб зачастую назван просто «Израиль», надо полагать, что в виду имеется кто-то более великий. Подобно Давиду, Он будет править и утвердит на земле правосудие (Ис. 42:1, 4). Но Он будет также страдать. Страдания, смерть и новая жизнь Раба нашли свое исполнение в Новом Завете через Христа (Ис. 52:13 и Деян. 3:13; Ис. 61:1 и Деян. 4:27; Ис. 53:7-8 и Деян. 8:32-33; Ис. 53:4-5, 7, 9 и 1 Пет. 2:22-24).

В Новом Завете слово *doulos* часто используется для обозначения раба некоего хозяина (раба, принадлежащего человеку), но также — для обозначения последователя Христа («раба Христова»). Этот термин указывает на отношения абсолютной зависимости, в которых хозяин и раб находятся на противоположных полюсах — первому принадлежат все права, а на второго возложены все обязанности. Раб не может действовать по своей воле или по собственной инициативе.

Слово *doulos* употребляется по отношению к нескольким фигурам из Ветхого Завета, в том числе к Моисею (Отк. 15:3) и пророкам (Отк. 10:7). Павел (Тит. 1:1) и Иаков (Иак. 1:1) называют себя рабами Божиими; Павел также называет себя рабом Иисуса Христа (Рим. 1:1; Флп. 1:1).

Христос принял «образ раба» (Флп. 2:7). Верующие, бывшие прежде рабами греха, стали рабами праведности (Рим. 6:17-18).

Еще один употребительный новозаветный термин, *diakonos*, происходит от глагола, обозначающего «прислуживать за столом, служить». Иисус, как Сын Человеческий, «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу

Свою для искупления многих» (Мф. 20:28; Мк. 10:45).

В Новом Завете *diakonos* проявляет гостеприимство (Мф. 8:15), раздает еду (Деян. 6:1), накрывает на стол (Ин. 12:2), исполняет диаконское служение в Церкви (1 Тим. 3:10) или служение согласно своим духовным дарам (1 Пет. 4:10-11). В Новом Завете идея «служения у стола» обобщается до идеи «служения святым» (1 Кор. 16:15). Павел называет сборы денег для Иерусалимской церкви «служением» (2 Кор. 8:4; 9:11-13), таким же, как проповедь или служение духовное.

Небезынтересный случай изменения словоупотребления в Новом Завете по сравнению с Ветхим связан с группами слов *latreia* и *leitourgia*. В то время как в Ветхом Завете они употреблялись главным образом в культовом смысле, обозначая служение священников и левитов в святилище, в Новом Завете они редко имеют подобное значение. В Новом Завете говорится, что Христос — наш Первосвященник, Который служит в небесной скинии (Евр. 8:10). Но чаще эти слова используются для указания на поклонение Богу (Деян. 24:14), на служение благовествования (Рим. 1:9), на тех, кто служит «Богу духом» (Флп. 3:3).

Уолтер М. Даннетт

См. также: РАБ ГОСПОДЕНЬ; ПОКЛОНЕНИЕ.

СЛУЖЕНИЕ, СЛУЖИТЕЛЬ (MINISTRY, MINISTER)

В Писании довольно ясно изложено, что: 1) служение подразумевает дела, совершаемые для Бога и Его творений; 2) самым важным по значению было служение Иисуса Христа; 3) все, принадлежащие к Израилю, и старому, и новому, призваны к служению, которое имеет разнообразные формы; 4) некоторые люди как в старом, так и в новом Израиле избраны для особого служения в рамках общего служения.

Ветхий Завет. В Ветхом Завете насчитывается три отдельных вида служения: пророческое, священническое и царское. Все три существенны для взаимоотношений завета между Яхве и Израилем. Тем не менее более существенным, нежели эти три вида служения, является служение Богу всего народа, Израиля. Избрание и призвание Израиля составляет основу для служения Израиля Богу. Лучше всего это разъяснено в Ис. 40 — 66, где миссионерское призвание Божиего народа раскрыто с ис-

черпывающей полнотой. Задолго до этого народу было сказано, что он является «царством священников и народом святым» (Исх. 19:6). Таким образом, в фундаментальном смысле каждый человек, будь то мужчина или женщина, коль скоро он принадлежит к Израилю, является служителем и рабом Яхве, жизнь его получает в качестве измерения устремление к Богу (как это разъясняет Закон).

Служение, совершаемое пророками, священниками и царями, заключается в подержании, как того требует завет, личностных взаимоотношений между Израилем (невестой) и Яхве (женихом). В рамках этих взаимоотношений благодати возникала необходимость в слуге Божием, который бы от Его лица говорил с народом (это пророк; Ис. 6:8; 50:4); в слуге, который предстал бы перед Богом, чтобы учить народ, руководить поклонением Богу и совершать за израильтян жертвоприношения (во многих случаях священники и левиты названы слугами — например, Исх. 30:20); а также в царе, который выражал бы суверенность и владычество Яхве над Израилем и внутри него, показывая, что священное и мирское составляют одно целое.

Новый Завет. Каждый из этих видов служения обретает исполнение в Иисусе Христе, Который есть Пророк, Священник и Царь. В то же самое время, соборное служение Израйля как народа исполняется сначала в Иисусе Христе, в качестве нового Израйля, а потом в Его Теле, Церкви.

Христос в Его Церкви. Иисус Христос пришел не для того, чтобы Ему служили, а для того, чтобы послужить (Мф. 20:28). Своей жизнью и в особенности Своей смертью Иисус исполнил пророчества о Мессии как добровольно страдающем Рабе Яхве (Ис. 52:13 — 53:12). Умыв ноги ученикам, Он дал пример (Ин. 13:15) истинного служения, а на последней вечере Он объявил: «Я посреди вас, как служащий» (Лк. 22:27). Уникальный пример смиренного служения Иисуса восхваляют Павел (Флп. 2:5-8) и Петр (1 Пет. 2:21-25).

Вплотившееся Слово служило людям в их самых проникновенных нуждах. Христос полностью отождествил Себя с человечеством в его жалком и порочном состоянии перед Богом, разделил его боль и отчуждение. Он совершил это, чтобы в кротком и милосердном служении, творя добро,

принося исцеление и освобождение, дать людям мир и осуществить примирение между человеком и Богом. Кульминацией Его смиренного служения было предложение Себя в жертву ради искупления греха на голгофском кресте.

Это смиренное служение Христа продолжилось после Его вознесения на небо. Будучи Главой Церкви, составляющей Его Тело, Он продолжает служение ее членам, и через них, в качестве их Царя, Священника и Пророка. Он направляет и руководит, молится и ходатайствует, проповедует и учит, любит и благословляет их, в них и через них. Вся Церковь — это священство святое и род избранный, царственное священство и народ Божий (1 Пет. 2:5, 9). В единении с Христом Его тело соучаствует в Его царственном, священническом и пророческом служении. Вся суть аргументации Павла как в Рим. 12, так и в 1 Кор. 12 состоит в том, что у каждого члена Церкви есть своя роль в служении Богу.

Три основных слова — *doulos, leitourgos, diakonos* — разъясняют суть призвания служить Богу во Христе. Христиане должны быть рабами и слугами Иисуса Христа. Они были искуплены от рабства сатане, греху и смерти дорогою ценой (1 Пет. 1:18-19; 1 Кор. 6:19-20) и теперь являются рабами Иисуса Христа (Отк. 1:1; 1 Пет. 2:16) и должны проявлять послушание к праведности во Христе (Рим. 6:15-16). Христианин служит как раб (*doulos*) Иисуса Христа.

В церкви, по воле Божьей, существует всеобщая обязанность и право служения, но наряду с этим — и максимально возможная дифференциация форм и функций такого служения.

Виды служения в церкви. Способы служения Господу в Его церкви многочисленны и разнообразны. Их разновидности пересекаются и имеют общее, один член церкви может совершать сразу несколько видов служения. Известны служение Слова в благовествовании, основание церквей и руководство ими (апостолы, пророки, евангелисты, учителя и так далее); служение исцелений (чудотворцы, люди с дарами исцеления и так далее); служение руководства/управления (помощники, руководители и так далее); служение для конгрегации (языки, истолкование языков и так далее).

Апостолы. Хотя важно признавать полное служение всего Тела, роль первоначальных апостолов совершенно особая (Отк. 21:14). Двенадцать были избраны, назначены, посвящены и посланы в мир лично Иисусом Христом. Матфий заменил среди двенадцати Иуду (Деян. 1), а Павел стал апостолом для язычников через дар Святого Духа, данный ему вознесенным Господом (Деян. 9). Так что в некоем жизненно важном смысле служение апостолов необходимо для полного служения всего Тела. Апостолы являются свидетелями воскресения и вознесения Христа, а также — живыми камнями в основании Церкви, которую Он построил. Именно их свидетельство лежит в основе книг Нового Завета. Они были даром Бога церкви в ее младенчестве, и они незаменимы.

Местное руководство. Кроме апостолов, пророков и евангелистов, мы читаем о старейшинах/пресвитерах, епископах и диаконах, которые были поставлены в местных конгрегациях. Они способствовали общему служению всей Церкви в качестве служителей Иисуса Христа.

Старейшины/пресвитеры (*presbuteros*) выступали в христианских конгрегациях аналогами старейшин синагог, выполняя обязанности надзора, наставничества и руководства (Деян. 15:2; 20:17; 21:18; 1 Тим. 3:1-7; 5:17; Тит. 1:5-9; Евр. 13:17). Таким образом, применительно к выполняемым ими обязанностям этих старейшин иногда называли блюстителями или епископами (*episcopos*). То, что старейшина и есть епископ, представляется естественным прочтением таких текстов, как Деян. 20:17, 28; 1 Пет. 5:2; Флп. 1:1; 1 Тим. 3:4-5; 5:17-19; Тит. 1:5-7. Очевидно, старейшины приступали к исполнению своих обязанностей после некоего акта посвящения, однако в Новом Завете об этом говорится с минимумом подробностей (например, 1 Тим. 4:14; 5:22; 2 Тим. 1:6).

В апостольский период уже через короткое время, когда церковь отделилась от синагог, между епископами и пресвитерами (священниками) возникло различие. В период Нового Завета явное различие прослеживалось между странствующими апостолами, евангелистами и пророками и пресвитерами и диаконами, жившими оседло.

Слово *diakonia* означает просто «служение, служба» и тем самым указывает на Христа и всех Его служителей. Существи-

тельное *diakonos* часто употребляют по отношению к тем семерым, которые были избраны с апостольской молитвой и возложением рук и назначены следить за столами (Деян. 6:1-6). Однако они не названы диаконами. Тем не менее о диаконах говорится в Флп. 1:1 и в 1 Тим. 3:8-13. В Рим. 16:1 диакономиссой названа Фива.

И хотя об институте старейшин мы можем сказать, что возник он в синагогах, на институт диаконов это не распространяется. В иудаизме параллелей у него нет. Главные задачи диаконов, которым полагалось иметь безупречные нравственные качества и твердость в вере, носили административный и казначейский характер.

Выводы. Идет ли речь о Ветхом или Новом Завете, служение обретает свой смысл и выражение в Иисусе Христе. Он — несравненный Служитель и единственный источник служения. В Ветхом Завете Он видится в грядущем, а Новый Завет, глядя на Него, обращает взоры одновременно в прошлое, ввысь и в грядущее. В единении с Иисусом Христом каждый, кто принадлежит к Израилю или к Церкви, имеет призвание служить Господу, проповедуя Слово Божие словами и делами как внутри народа Божиего, так и вне него. В этом смысле все верующие — царственное священство. Далее, единение с Христом предполагает конкретные особые формы служения в церкви и ради Церкви в ее Божьей миссии в Его мире. Эти виды служения даются лишь немногим и включают в себя призвание пророков, священников и царей в Ветхом Завете, а также апостолов, евангелистов, пресвитеров и диаконов в Новом Завете. Выражение «посвящение в служение», хотя оно и не строго библейское, указывает на людей, получивших дар Духа и назначенных церковью после молитвы и возложения рук на особые должности внутри церкви.

Питер Тун

См. также: СЛУГА

Литература: R. E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*; R. P. McBrien, *Ministry*; L. Morris, *Ministers of God*; E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*.

СЛУХ, СЛЫШАТЬ
(HEAR, HEARING)

Большая часть ветхозаветных слов, означающих «слух/слышать», происходит от корневой *šm'*, «слышать», и *ʿzn*, «прислушиваться», хотя иногда встречается и *qšb*, «обра-

щать внимание», «внимать». К новозаветным словам относятся *akoib*, «слышать», вместе с несколькими родственными и сложносоставными словами, а также *ous*, «ухо», с его уменьшительными *otion* и *otarion*.

В Писании часто упоминается ухо в анатомическом смысле (Быт. 35:4; Исх. 29:20; Вт. 15:17; Мк. 7:33; Лк. 22:50; 1 Кор. 12:16) или физическая способность слышать (Вт. 31:11; 1 Цар. 15:14; Мк. 7:35), но больше значения придается переносному смыслу этих слов. В Писании Бог слышит; Он внимает Своему народу. Его народ должен, хотя и не всегда это делает, слушать Бога. Посредством слуха Сын Божий и Его ученики воспринимают Слово Божье.

В Ветхом Завете Бог слышит и как Его народ стонет от невзгод (Быт. 16:11; Исх. 2:24; 3:7; 6:5; Пс. 68:34; 101:21), и как народ ропщет на Него (Исх. 16:7-9; Чис. 14:27). Во всем Писании говорится, что Бог слышит молитвы Своего народа (3 Цар. 8:31-53; Пс. 33:16, цитируется в 1 Пет. 3:12; свыше пятидесяти раз в Псалтири; Ис. 59:1; Мф. 6:7-8; Лк. 1:13; 1 Ин. 5:14). В противоположность этому, идолы, в физическом смысле, имеют уши, но не способны услышать своих поклонников (Пс. 113:14; 134:17).

Поскольку Бог слышит Свой народ, то и Его народ должен слушать Его. Пророки часто призывают Израиль «услышать слово Господне». Даже язычники способны услышать о чудесных делах Бога и проникнуться благоговением (Нав. 2:10-11; 2 Пар. 9:1-8). В Книге Второзаконие Моисей часто призывает Израиль слушать особенно в Шма (Вт. 6:4-5; ср. Вт. 4:1; 5:1; 9:1; 20:3; 27:9).

Хотя Иов описывает свое не прямое и неполное понимание характера Бога словами «я слышал о Тебе слухом уха» (Иов 42:5), чаще под «слухом» подразумевается понимание более глубокое. Божий народ должен «слушать» (выслушать) Пророка, подобно Моисею, Которого воздвигнет Господь (Вт. 18:15-20; ср. Деян. 3:22). Павел знает человека, который на «третьем небе» слышал «неизреченные слова», открывающие то, что нельзя пересказать (2 Кор. 12:2-4). Восстановление слуха у глухих служит признаком приближения мессианского Царства (Ис. 29:18; 35:5-6; ср. Мф. 11:5; Мк. 7:37). Услышав глас Сына Божьего, мертвые оживут (Ин. 5:25-29).

Некоторые среди Божьего народа «имеют уши», чтобы услышать Его голос, а другие — нет. Бог упрекает Свой народ, когда тот отказывается иметь уши, чтобы услышать Его (Ис. 6:9-10, цитируется в Мф. 13:14-15 и параллельных местах, также в Деян. 28:26-27). Как до (Мф. 11:15; 13:9, 43 и параллельные), так и после (Отк. 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22) Своего воскресения Иисус взывает к тем, кто имеет духовный слух, чтобы услышать Его.

Ветхозаветное выражение «приклони ухо твое» подразумевает человека, подавшегося вперед, чтобы внимательно слушать. Те, у кого уши и сердца обращены к Богу (Ис. 55:3; ср. Пр. 5:1), молятся, чтобы и Бог приклонил к ним ухо Свое (Пс. 30:3; 70:2; Дан. 9:18).

Благодаря Своей исключительности Сын Божий слышит слово Отца и передает его (Ин. 3:32; 8:40; 15:15), а Отец, в Свою очередь, слышит молитвы Сына (Ин. 11:41-42; Евр. 5:7). Ближайшие ученики Иисуса свидетельствуют о том, что видели и слышали как во время Его служения, так и после воскресения (Деян. 4:20; 22:15; 1 Ин. 1:3, 5).

Посредством слуха Слово Отца воспринимает Сын, а от Него — ближайшие ученики, и также посредством слуха Слово воспринимает и каждый верующий. Павел говорит: «Вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17; ср. Деян. 4:4 и еще много раз в Деяниях). Святого Духа получают через «наставление в вере», которое надо услышать (Гал. 3:2, 5; ср. Деян. 2:37-41). Те, кто стали верующими, должны духовно возрастать, а не быть «не способными слушать» (Евр. 5:11) и не оставаться только слышателями истины (Иак. 1:22-25; ср. Рим. 2:13; Мф. 7:24-27 и параллельные; Мф. 13:19 и параллельные). Верующие особенно должны опасаться того, чтобы отвлечься от истины, прислушавшись к ложным учителям, которые «лестьи бы слуху» (2 Тим. 4:3-4).

Следуя за Иисусом, верующие должны наблюдать, как они слушают (Лк. 8:18), стараясь, чтобы истина, которую они уже имеют, не отнялась у них. В своих взаимоотношениях они должны быть «скоры на слышание» (Иак. 1:19), должны всегда быть готовы выслушать, что говорят другие.

Карл Б. Бриджес-мл.

См. также: ПОКОРНОСТЬ.

Литература: J. Horst, TDNT, 5:543-59; G. Kittel, TDNT, 1:216-25.

СМЕРТЬ

(DEATH, MORTALITY)

Смерть является отсутствием или прекращением дыхания и действия тех жизненных сил, благодаря которым возможны движение, обмен веществ и общение с окружающими.

Ветхий Завет. Природа смерти. Жизнь и смерть находятся полностью во власти Яхве. Бог есть источник всякой жизни (Пс. 35:10). Не существует ни одного организма, который не получил бы свои жизненные силы от Него: «В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти» (Иов 12:10). Количество дней нашей жизни было записано в книге Бога еще до того, как начался первый из них (Иов 14:5; Пс. 138:16).

Еврейский глагол *gāwa'*, который означает «выдохнуть», «испустить последний вздох», используется при описании смерти двадцать три раза. В Пс. 103:29 сказано: «отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются». «Если бы Он обратил сердце Свое к Себе и взял к Себе дух ее и дыхание ее, — вдруг погибла бы всякая плоть, и человек возвратился бы в прах» (Иов 34:14-15).

В Библии смерть есть нечто большее, нежели прекращение всех физиологических процессов. По слову Бога (Пс. 89:3) тело возвращается в прах, а дух уходит к Богу, Который дал его (Быт. 2:7; Ек. 12:7). Про тех, кто умер, говорят, что они приложились к народу своему (Быт. 25:8; 35:29; 49:33).

Такое «приложение к народу своему» нередко считают ссылкой на центральное местоположение в семейной усыпальнице, где в конце концов будут упокоены останки умершего. Однако родственники Авраама были похоронены вокруг Харрана (Быт. 24:4, 10). Только его самого и Сарру похоронили в Ханаане (Быт. 23:19; 25:9). Иаков, умирая, приложился к народу своему, но похоронен был, по меньшей мере, лишь через семь недель (Быт. 49:33; 50:3, 10).

Когда Иаков говорит, что он сойдет к сыну своему (Быт. 37:35), он не может использовать эти слова в обычном кладбищенском смысле, потому что никто не знал, где находится тело Иосифа. Умерший Самуил говорит Саулу: «Завтра ты и сыны твои *будете* со мною» (1 Цар. 28:19). Пророк не мог

подразумевать, что на следующий день они будут похоронены все вместе, потому что обезглавленное тело Саула было похоронено в Иависе Галаадском через некоторое время после его смерти (1 Цар. 31:9-11). Давид говорит о своем мертвом дитяти: «Я пойду к нему, а оно не возвратится ко мне» (2 Цар. 12:23).

Самуил был похоронен в своем доме в Ра-ме (1 Цар. 25:1), но в 1 Цар. 28:13, 15 он выходит из-под земли к Саулу в Аэндоре, вопрошая, зачем его потревожили. Сильная эмоциональная реакция Саула и волшебницы, равно как и их слова о Самуиле, свидетельствуют об их уверенности в том, что они действительно видят перед собой дух умершего. Будь это иллюзия, вызванная какими-то бесовскими чарами, повествователь обязательно привлек бы к тому внимание читателя.

Невозможно отрицать: люди времен Ветхого Завета верят, что у человека, физические останки которого погребены в одном месте, некая часть, связанная с сознанием и личностью, способна перемещаться в пространстве. «Приложение к народу своему» происходило перед похоронами, в момент смерти.

Происхождение смерти. Смерть, в отличие от древних месопотамских представлений, не была изначально предусмотрена в конституции человека. Люди сотворены для жизни, а не для смерти. Они получают доступ как к дереву жизни, так и к дереву познания добра и зла. Им сказано, что они непременно умрут, если съедят плод со второго из этих деревьев (Быт. 2:17). У человечества не отняли вечную жизнь обманом, как в мифе об Адаме, и не украли ее, как в эпосе о Гильгамеше. Люди прикоснулись к запретному дереву, будучи полностью осведомлены о последствиях. Очевидно, благодаря близкому знакомству с царством животных и растений они прекрасно знали, что такое смерть.

Смертность. В Ветхом Завете смерть — неизбежная реальность. С человеческой точки зрения, смерть постигает людей с той же неотвратимостью, с какой уходит проритая на землю вода (2 Цар. 14:14) или выбрасывается разбитый у источника кувшин (Ек. 12:6). Смерть настолько всеобъемлюща и могущественна, что ее можно сравнить с укрепленным городом, имеющим ворота и засовы (Пс. 9:14; 106:18).

Дни наши исчислены (Быт. 6:3; Пс. 89:10). Они уносятся быстро, как жизнь цветка (Пс. 89:6; Ис. 40:6). Поэтому псалмопевец молит об умении так исчислять дни, чтобы мы могли приобрести мудрое сердце (Пс. 89:12).

Жизнь в библейском мире была очень хрупкой. Человека преследовал неизбывный страх, что он может не дожить до завтрашнего дня. Смерть подкрадывалась со всех сторон (Пс. 90:5-7). Эпидемии, пищевые отравления, случайное падение, голод, войны, козни врагов, опала правителя, осуждения при родах и даже легкие инфекции — фатальным могло оказаться все. Поистине, смерть ненасытна, как огонь (Пр. 30:16), словно у нее есть нити и сети, способные утащить человека в могилу (Пс. 17:6).

Ответ мертвых. Израильтяне не были беспомощными пешками, полагающимися на милость переменчивой судьбы. Они могли ответить на вызов смерти с помощью того, что дал им Бог. Они знали, что Бог утверждает стопы праведного человека (Пс. 36:23). В отличие от большинства древних народов на Ближнем Востоке, израильтянам не было нужды тревожиться, что они могут накликать на себя смерть, по неведению оскорбив какое-нибудь второстепенное божество. Бог дал закон, в котором ясно указывалось, как угодить Ему. Израильтяне не знали, что, размышляя об этом законе день и ночь, они станут подобны цветущему дереву (Пс. 1). Мудрецы написали вдохновенные притчи, объясняющие людям, как избежать опасных ситуаций. Они могли даже получить эмоциональное и духовное облегчение, написав песнь-плач к Богу.

По-видимому, люди иногда относились к смерти довольно пессимистически. Ветхозаветные святые смотрели сквозь тусклое стекло. Они по большей части способны были разглядеть лишь то, что физически происходит с телом. Поэтому они не могли представить себе никакого осмысленного существования за пределами этой жизни. Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают (Ек. 9:5, 10). Люди типа Езекии могли обращаться к Богу с молитвой, что они должны продолжать жить, поскольку никто не способен восславить Бога в смерти (Ис. 38:18-19).

Екклесиаст (Проповедник) даже превозносит преимущества смерти (Ек. 4:2; ср. Иов 3:13-19). Однако его позиция вовсе не

так негативна, как обычно полагают. Поскольку смерть недалеко и неизбежна, смертным следует жить полностью насыщенной жизнью, каждую минуту радуясь тому, что им по силам сделать (Ек. 9:10). Бог дал им дар принимать свою участь и видеть доброе в трудах своих (Ек. 3:13; 5:17-18; 9:7). Поскольку материальные вещи бrenны, людям стоит обратить свой взор на другие важные вещи, которые дал им Бог (Ек. 9:9).

Фатализм не может быть ответом на смерть. Живому псу лучше, нежели мертвому льву (Ек. 9:4). Человеку никогда не стоит лишать себя жизни. Даже в книге Иова не рассматривается такая возможность. Единственными жертвами самоубийства в Ветхом Завете были люди (Ахитофел и Саул), которые в любом случае стояли перед лицом немедленной и неизбежной смерти. Они верили, что выбрали для себя лучшую смерть, чем та, что была уготована для них врагами (1 Цар. 31:1-6; 2 Цар. 17:23).

Преодоление смерти. Древние израильтяне знали, что во времена природных бедствий они могут найти для себя убежище под сенью Всемогущего (Пс. 90:1). Они знали, что долина смертной тени для них неизбежна, но они также знали, что в конце Пастырь проведет их по ней (Пс. 22:4). Они знали, что день смерти чем-то лучше дня рождения (Ек. 7:1).

Несмотря на то что Бог положил пределы человеческой жизни, она для Него драгоценна и священна. «Дорога в очах Господних смерть святых Его» (Пс. 115:6). Убийцы заслуживают смертной казни (Быт. 9:5-6), потому что они покушаются на то, что создано по образу Божию. Бог не находит удовольствия даже в смерти грешников (Иез. 18:32).

Существуют свидетельства, что в Ветхом Завете смерть не настолько окончательна, как это иногда полагают. Действительно, не было такой цены, которой даже богач мог бы от нее откупиться (Пс. 48:8-9). Смерть приходит как пастырь, уводящий нас в могилу. Но псалмопевец с верой утверждает, что Сам Бог заплатит наш выкуп за освобождение от власти смерти (Пс. 48:16). В псалме 72 певец верит, что хоть его бrenная плоть и сердце изнемогают, Бог будет его твердыней и частью вовек и примет его в славу (Пс. 72:24, 26).

Для Бога смерть не является непреодолимым препятствием. Смерть, нерешительность, бесплодие, старость и смешение народов (Быт. 11) фактически становятся сценой, на которой Бог начинает разыгрывать Свою драму искупления. Из всей этой безнадежности и отчаяния проистекает жизнеутверждающее благословение, записанное в Быт. 12:1-3.

Исаия предвидит день, когда смертное покрывало исчезнет и смерть будет поглощена (Ис. 25:7-8). Этот день придет, когда силы смерти не будут творить зла и вреда на святой Божьей горе (Ис. 11:6-9).

Новый Завет. Переносный смысл. В Новом Завете значение слова *смерть* расширено и включает в себя различные переносные смыслы. Так, Павел говорит, что вдова, которая живет для удовольствий, «заживо умерла» (1 Тим. 5:6). Люди, которые живы в телесном смысле, могут быть мертвы по своим преступлениям и грехам (Еф. 2:1). Даже несовершенные христиане могут считаться мертвыми (Отк. 3:1).

В позитивном смысле может быть сказано, что верующие «умерли для греха» (Рим. 6:2) и сораспались со Христом (Гал. 2:19-20). Даже для того, чтобы стать учеником, требуется в корне изменить отношение к смерти и ежедневно восходить на крест (Мф. 16:24). В новозаветном мышлении смерть необходима для жизни и плодородия (Ин. 12:24).

Происхождение смерти. Новый Завет расширяет наши знания касательно причин смерти. Смерть пришла ко всем людям из-за непослушания одного человека — поэтому в Адаме все умирают (Рим. 5:12-17; 1 Кор. 15:22). Платой за грех является смерть (Рим. 6:23). Даже помышления, обращенные к плотскому, есть смерть (Рим. 8:6). Буква закона убивает, поскольку дает знание о грехе (Рим. 7:7-12). Поэтому закон считается орудием смерти (2 Кор. 3:6-7).

Вторая смерть. В Новом Завете выявляется более глубокое и более мрачное значение смерти. Смерть уготована для всех людей, но после нее состоится суд (2 Кор. 5:10; Евр. 9:27). После смерти люди не пребывают в некой заоблачной сумеречной зоне. Праведные утешаются, а грешники страдают (Лк. 16:22-25). Окончательное предназначение смерти и ада — быть поверженными в озеро огненное. Это огненное озеро является второй смертью (Отк. 20:14-15). Иисус говорил, что нам следует бояться не

тех, кто убивает тело, а Того, Кто может и тело, и душу погубить в геенне (Мф. 10:28). Вторая смерть — это метафорическое выражение, обозначающее вечную отверженность от присутствия и славы Бога (2 Фес. 1:7-10; Отк. 2:11; 20:6, 14-15).

Победа над смертью. Хотя в Новом Завете агония смерти становится более сильной и устрашающей, величественной и победа над ней. В центре внимания не вторая смерть, а смерть Христа. Своей смертью Он лишил силы дьявола, имеющего державу смерти, и позволил не бояться смерти (Евр. 2:14-15). Умерев, Христос преодолел смерть и явил бессмертие (2 Тим. 1:10). Благодаря этому событию мы примирены с Богом и пришли к Нему (Рим. 5:10).

Даже в самом начале служения Христа свет воссиял над долиной смертной тени (Мф. 4:16). Освобожденный ныне от смертных мук (Деян. 2:24) и увенчанный славой и честью (Евр. 2:9), Он имеет ключи ада и смерти (Отк. 1:18).

Христиане все еще умирают, но их смерть — приобретение, потому что теперь они пребывают со Христом (2 Кор. 5:6; Флп. 1:20-21). Даже смерть не может отлучить нас от любви Божьей во Христе Иисусе (Рим. 8:38-39). В смерти христиане получают утешение, успокоение и уверенность (Лк. 16:22-25; Отк. 6:9-11).

Мертвые остаются во Христе, они спят (1 Фес. 4:14) и ожидают дня, когда смерть будет полностью поглощена жизнью (2 Кор. 5:4). Тогда смертное облечется в бессмертное (1 Кор. 15:53). Смерть, последний враг, сама будет истреблена (1 Кор. 15:26). Больше не будет ни смерти, ни печали, и Бог утрит слезы со всех лиц (Отк. 21:4).

Над теми, кто победил и имеет участие в воскресении Христа, вторая смерть не властна (Отк. 2:11; 20:6). Те, кто верует во Христа, не увидят смерти (Ин. 8:51-52).

Пол Фергюсон

См. также: МОГИЛА; ВТОРАЯ СМЕРТЬ.

Литература: L. R. Bailey, Sr., *Biblical Perspectives on Death*; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*; O. Kaiser and E. Lohse, *Death and Life*; J. B. Payne, *Theology of the Older Testament*; K. Rahner, *On the Theology of Death*; E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and Future Life*; N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*.

СМЕРТЬ ХРИСТА

(DEATH OF CHRIST)

Ее роль в евангелиях. Из тех рассказов о Христе, которые предоставляют нам евангелия, очевидно, что смерти — как и вос-

кресению — Христа в них отводится перво-степенное значение. Отчет о событиях последних нескольких дней Иисуса, имеющих своей кульминацией распятие, занимает значительную часть каждого из евангелий (Мф. 21 — 27; Мк. 11 — 15; Лк. 19 — 23; Ин. 12 — 19), а рассказ о входе в Иерусалим незадолго до распятия начинается, соответственно, в Мф. 20:17; Мк. 10:32; Лк. 9:51; Ин. 11:7.

В каждом из синоптических евангелий Иисус три раза недвусмысленно предсказывает Свои страдания и смерть (Мф. 16:21; 17:22-23; 20:17-19; Мк. 8:31; 9:31; 10:32-34; Лк. 9:21-22; 9:44; 18:31-33). Приближение смерти подразумевается также Его словами в Вифании о том, что Его помазание есть приготовление к погребению (Мф. 26:12; Мк. 14:8; Ин. 12:7), притчей о злых виноградарях (Мф. 21:33-3; Мк. 12:1-12; Лк. 20:9-17), преобразованием, когда Моисей и Илия говорили с Ним «об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк. 9:31), словами о женихе, который отнимется (Мф. 9:15; Мк. 2:20; Лк. 5:35), а задолго до этого — словами Симеона к Марии о ждущих ее страданиях (Лк. 2:35). У Иоанна встречается ссылка на разрушение храма Иисусова тела (Ин. 2:19-22) и неоднократное упоминание «часа» (Ин. 8:20; 12:23, 27; 13:1; 16:32; 17:1) Его «вознесения» (Ин. 3:14; 8:28; 12:32, 34), часа Его распятия, к которому неуклонно вело все служение Иисуса.

Причины. Учитывая, что евангелия были написаны для ранней Церкви и имели прямое отношение к ее жизни и миссии, мы можем выявить три чрезвычайно важные причины того, что смерти Христа придает такое значение.

- Центральное место распятия — и воскресения — в *проповеди* Благой Вести о Иисусе.
- Центральное место смерти — и воскресения — в *поклонении* Церкви, особенно в связи с заповедями крещения и вечера Господней.
- Центральное место страданий и смерти Христа для смысла христианского *учения*.

Проповедь ранней Церкви. Новый Завет очень ясно указывает, что смерть Христа имела основополагающее значение для христианской проповеди. Павел вполне мог сказать христианам Коринфа: «Я рассудил

быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор. 2:2). Благая Весть для него была «словом о кресте», хотя и представляла собой «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:18, 23). Он подводит итоги тому, что узнал сам и передает другим: «Я первоначально преподал вам, что и *сам* принял, *то есть*, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15:3-4). Галатам же Павел говорит: «Вас, у которых пред глазами предначертан был Иисус Христос, *как бы* у вас распятый» (Гал. 3:1).

В рассказах, которые приведены в Деяниях апостолов о проповеди апостолов Петра и Павла, мы находим, что смерти Христа всегда отводилось место первостепенной важности (Деян. 2:23; 3:13-15, 17-18; 4:10; 5:30; 7:52; 8:32-35; 10:39; 13:27-29; 17:2-3). В этой проповеди ответственность людей за смерть Христа возлагается на иудеев, голосовавших за то, чтобы распять Его, и Пилата, приговорившего Его к смерти, однако поясняется также, что все это произошло во исполнение намерений Бога, выраженных в Писании (Деян. 3:18). Убили Христа «Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного» (Деян. 2:23). Его враги сделали только то, «чему быть предопределила рука... и совет» Бога (Деян. 4:28).

Упомянутые в евангелиях противники. Возвращаясь к евангелиям, мы обнаруживаем, что в них с чрезвычайной ясностью указано: смерть Христа с человеческой точки зрения была кульминацией встреченного Им противостояния. Большой отрывок из Марка (Мк. 2:1 — 3:6) одним из первых в евангелиях поясняет некоторые причины этого противостояния, и кончается он словами: «Фарисеи, вышедши, немедленно составили с иродианами совещание против Него, как бы погубить Его». Лука рассказывает о покушении на жизнь Иисуса, произошедшем в Назарете, по-видимому, на одной из самых ранних стадий Его служения (Лк. 4:29). Позднее Лука рассказывает, что Ирод хотел убить Его (Лк. 13:31). В Евангелии от Иоанна много говорится о постоянном противоборстве между «иудеями» и Иисусом в связи с Его отношением к субботе и конкретными заявлениями Иисуса о Себе (Ин. 5:16, 18; 8:59; 10:31-32). В Ин. 7:1 сказано, что Он

«по Иудее не хотел ходить, потому что Иудеи искали убить Его». Затем произошел случай, когда «послали фарисеи и первосвященники служителей — схватить Его» (Ин. 7:32), но не сумели этого сделать. Все четыре евангелия повествуют о замыслах, которые в конце концов были осуществлены иудейскими лидерами, о роли Иуды и о том, как схватили и судили Иисуса.

Замысел Божий исполнился. В проповедях из Деяний апостолов и еще более в евангелиях поясняется, что причиной смерти Иисуса отнюдь не были происки Его врагов сами по себе. Таков был замысел Божий. Слова, сказанные Иисусу при Его крещении (Мф. 3:17; Мк. 1:11; Лк. 3:22), и Его отношение к искушениям, а затем, неоднократно, и к Своему служению свидетельствуют, что Иисус сознавал Свое мессианское предназначение, равно как и то, что исполнить его Он должен был в роли Страдающего Раба. Поэтому, как только Петр в присутствии других учеников исповедал Его в качестве Христа, Иисус «начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мк. 8:31; ср. Мф. 16:21; Лк. 9:22).

Постоянно также подчеркивается, что исполнилось сказанное в Писании. Особенно это справедливо в отношении самого повествования о страстях Иисуса. В Мф. 26:52-56 отмечается, что при взятии Иисуса у Его учеников существовала возможность не допустить этого. Более того, можно сказать, что в Его распоряжении было «более, нежели двенадцать легионов Ангелов» (Мф. 26:53), но возражением Иисуса на предложения о человеческом или ангельском противостоянии происходящему были слова: «Как же сбудутся Писания, что так должно быть?» (Мф. 26:54). Фактически, Он мог бы сказать: «Все это должно произойти, чтобы могло сбыться написанное пророками». В Лк. 24:26-27, 44-47 воскресший Христос говорит недоумевающим ученикам, ссылаясь на Писание: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» Затем Он начинает просвещать их, изъясняя им то, что сказано в Писании. «И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Ие-

русалима». В Евангелии от Иоанна также постоянно подчеркивается, что исполнилось сказанное в Писаниях и что Бог «прославится» в «вознесении» Иисуса после смерти на кресте (Ин. 12:23-24, 32-33; 13:31-32; 17:1-4). Пророчество Каиафы, причем таким способом, о каком первосвященник и представления не имел, совпадает с замыслом Бога, который обязан был исполниться: «чтобы один человек умер за людей» (Ин. 11:50-52; 18:13). Когда Иисус, сразу после того как был приговорен Пилатом к распятию (Ин. 19:11), говорит Пилату, что у того не было бы власти распять Его, «если бы не было дано... свыше», Он подразумевает не просто политическую власть, данную Богом (в смысле Рим. 13), а то, что поступки Пилата по сути дела не противоречат воле и власти Бога. (В Деяниях подчеркивается, что Христос принял смерть во исполнение Писания — см. Деян. 3:18; 8:32-35; 13:27; 17:2-3; 26:22-23.)

Смерть Христа и прощение грехов. Если проследить, что сказано в Новом Завете о смысле и предназначении смерти Христа, мы обнаружим, причем выражено это множеством различных способов, что она особым образом связана с прощением грехов.

Проще всего и без каких бы то ни было дальнейших пояснений об этом очень часто говорится, что Он «умер за нас», «за всех» и «за других». Смерть Христа является крайним выражением любви Бога и любви Самого Иисуса (Ин. 15:13; 1 Ин. 3:16; 4:10; Рим. 5:8; Еф. 5:2, 25). Говоря словами Ин. 10:11, Иисус — это Пастырь Добрый, Который полагает жизнь Свою за овец. Он умер вместо нас (Мф. 20:28; Мк. 10:45), и это означает, что Он умер смертью грешника, чтобы нам не пришлось этого делать. Встречается множество мест, где просто сказано, что Он «умер за грехи наши» или ради нас, когда мы были грешниками (1 Пет. 3:17-18; Рим. 4:25; 5:6-8; 1 Кор. 15:3; 2 Кор. 5:21; Гал. 1:4).

О смерти Христа как искуплении грехов говорится в явном виде в Евр. 9:28: «Христос, однажды принеся себя в жертву, чтобы подъять грехи многих». В 1 Пет. 2:24 об этом сказано: «Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо»; то, что неявно подразумевается ссылкой на крест в качестве «древа» (ср. Деян. 5:30; 10:39; 13:29), сделано явным в Гал. 3:10-13. Все мы, не соблюдающие закон Божий, находимся под «клятвою» — не в нашем современном по-

нимании этого слова, а так, как сказано во Второзаконии: «Проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона». Но «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, — ибо написано: “проклят всяк, висящий на древе”».

Мысли, изложенные такими словами, возвращают нас к евангелиям. В частности, нам трудно даже попытаться понять смертные муки нашего Господа Иисуса Христа в Гефсиманском саду и Его слова о ждущей Его «чаше» иным образом, нежели как результат осознания Им приближающегося — осознания не просто физической боли и позора распятия, но реальности того, что означало для Него стать Рабом, Который «страдал добровольно», Который «изъявлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши», причем «Господь возложил на Него грехи всех нас». (Ис. 53:5-6). То же самое может быть сказано в отношении крика с креста: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46; Мк. 15:34).

Блага, принесенные смертью Христа для тех, кто верует, описываются множеством различных способов. Это и *прощение* грехов (Деян. 5:31; 13:38; 26:18; 1 Ин. 1:9; 2:12; Рим. 4:7; Еф. 1:7; Кол. 1:14; Евр. 9:22), и наше *очищение* от греха (1 Ин. 1:7, 9; Еф. 5:26; Евр. 9:14; 10:22), наше *исцеление* (1 Пет. 2:24), наше *спасение* (1 Кор. 1:18), наша *жизнь* (Ин. 6:51-56; 12:24; 1 Фес. 5:10), наше *оправдание* (Рим. 5:9; 8:33) или обретение праведности перед Богом в качестве дара благодати (2 Кор. 5:21), наше *освящение* или обретение святости (Евр. 13:12).

Примирение. Божье прощение означает, что непокорное человечество примирено с Богом. В Рим. 5:1 об этом сказано так: «Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа», что и означает, что через Него «мы получили ныне примирение» (Рим. 5:11). Более выразительно Павел говорит об этом во 2 Кор. 5:18-20. А кратко это выражено в Кол. 1:22: «Ныне примирил в теле плоти Его, смертью (Его)». Это примирение — «чрез Него, Кровию креста Его» (Кол. 1:20). Та же тема развивается в Еф. 2:11-22, где поясняется, что мир с Богом и мир друг с другом через Христа взаимосвязаны. «Он есть мир наш», «разрушивший стоявшую посреди преграду» между евреями и неевреями,

устроивший мир и «в одном теле» примиривший «обоих с Богом посредством креста».

Это в свою очередь ведет к мысли о том, что мы «имеем *доступ* к Отцу, в одном Духе» (Еф. 2:18; ср. Рим. 5:2) или, как сказано в 1 Тим. 2:5-6, что если «един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех». Этот открытый доступ к Богу символически выражен тем, что в самый момент смерти Иисуса раздралась завеса в храме (Мф. 27:51; Мк. 15:38). Таким образом, в 1 Пет. 3:18 говорится о том, что Христос умер, «чтобы привести нас к Богу». Сходным по существу образом результат смерти Христа описан в Евр. 10:19-22, где сказано, что мы имеем «дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам чрез завесу». И автор послания заключает: «Имея великого Священника над домом Божиим, да приступаем с искренним сердцем...» Здесь мы встречаемся с терминологией священства — доминирующей темой Послания к евреям, которая кратко выражена в Евр. 4:14-16: «Итак, имея Первосвященника великого... да приступаем с дерзновением к престолу благодати».

Жертвоприношение. Представление о священстве неизбежно связано с понятием жертвоприношения. В ветхозаветных обрядах жертвы приносились для искупления грехов, при заключении завета и в связи с празднованием Пасхи (праздника опресноков). Все эти случаи упомянуты в Новом Завете при разъяснении смысла смерти Христа.

Целью, ради которой Иисус вошел в нашу человеческую жизнь, было «умилостивление за грехи народа» (Евр. 2:17), и это Он совершил «однажды, принеся в жертву Себя Самого» (Евр. 7:27). В Послании к евреям эта тема развивается детально, там показано, что смерть Христа была исполнением и замещением жертвоприношений ветхозаветных времен. Когда в различных местах новозаветного свидетельства мы находим ссылки на «Кровь» Христа, это слово указывает на Его жертвенную кровь (например: 1 Пет. 1:2; 1 Ин. 1:7; Рим. 5:9; Еф. 1:7; 2:13; Кол. 1:20; Отк. 1:5; 5:9). Павел глубже проникает в значение этой жертвенной смерти, когда говорит о ней как об «искупительной жертве» (NIV: sacrifice of ato-

nement; KJV {и синодальный перевод} — «жертва умилоствления», Рим. 3:25). Христос понес наши грехи и нет более «прощения грехов», соделанных прежде, зато свершениями Христа на кресте Бог явил Себя «праведным и оправдывающим» тем, кто имеет веру в Христа. Грехи человеческие не просто отбрасываются как не подлежащие наказанию; Божье правосудие проявляется в том, что грехи несет на Себе безгрешный Сын Божий, и поскольку Он их несет, те, кто верит в Него, оправдываются (Рим. 3:24-26). Те же самые слова об умилоствлении встречаются в 1 Ин. 2:2; 4:10.

Мы уже отмечали значение, которое в Послании к евреям придается пониманию того, что жертва Христа сделала возможным установление нового завета, личных взаимоотношений с Богом на основе прощения. Такое понимание восходит к Самому Иисусу, в частности, к тому, что Он говорил при установлении тайной вечери: «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26:28; ср. Мк. 14:24; Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25; Евр. 13:20).

Когда о Иисусе говорят как об Агнце Божьем (Ин. 1:29, 36), не совсем ясно, должны ли мы при этом вспомнить о жертвоприношении агнца, которое ежедневно совершалось в храме, или же об агнце, закалывавшемся на Пасху. Тем не менее совершенно очевидно, что совершение Пасхи занимало главное место в мыслях Самого Иисуса, приближающегося к Своей смерти (это явствует из рассказов всех евангелий о распятии — см. Мф. 26:1-2, 17-19; Мк. 14:1-2, 12-16; Лк. 22:1-2, 7-16; Ин. 11:55; 12:1; 13:1; 19:14), поэтому представления ранних христиан выражались следующими словами: «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5:7).

Изложенное связано, в свою очередь, с терминологией искупления, поскольку праздник опресноков символизирует искупление народа из египетского рабства и отмечается с надеждой на новое и большее искупление. Об «искуплении Кровию Его» говорится в Еф. 1:7, и это «искупление» (Рим. 3:24; Гал. 3:13) означает освобождение от греха и зла и от власти смерти (Гал. 1:4; Тит. 2:14; Евр. 2:14-15; Отк. 1:5). Ибо смерть Христа — это победа над злом и над всеми силами зла (Кол. 2:15). Ссылаясь на Свою приближающуюся смерть, Иисус говорит в Ин. 12:31: «Ныне суд миру сему;

ныне князь мира сего изгнан будет вон». Таким образом, победа означает искупление, однако в Новом Завете говорится также о дорогой цене нашего искупления (1 Пет. 1:18-19). Иисус говорит, что Сын Человеческий отдает душу Свою «для искупления многих» (Мф. 20:28; Мк. 10:45), а Павел упоминает о том, что мы «куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6:20; 7:23; ср. Деян. 20:28; Отк. 5:9; 14:4), хотя при использовании этой метафоры никогда не уточняется, кому заплачена цена.

Смерть Христа и ученики. Всеми перечисленными выше способами плюс еще несколькими о смерти Христа говорится как о пути к спасению, о нашем согласии с Богом, о прощении и примирении. Его смерть также указывает путь и ученикам. Иисус неоднократно говорит, чтобы те взяли крест свой и следовали за Ним (Мф. 10:38; 16:24-25; Мк. 8:34-35; Лк. 9:23; 14:27). Крещение выражает решимость верующего умереть (со Христом) для прежней греховной жизни (Рим. 6:2-7). «Я сораспялся Христу», — говорит Павел (Гал. 2:19); члены прежней земной жизни преданы смерти (Кол. 3:5-8; ср. 1 Пет. 4:1; Гал. 5:24). Это означает также готовность пострадать, как страдал Христос. Деяния апостолов указывают на многие параллели между муками первых христиан и муками Христа (Деян. 7:56-60; 9:5; 12:1-4; 21:13). «Я каждый день умираю», — говорит Павел (1 Кор. 15:31; ср. 2 Кор. 1:5; 4:10-12). Павел может даже говорить о своих страданиях как о чем-то в определенной степени восполняющем «недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которое есть Церковь» (Кол. 1:24). Также это смерть для собственного я: «А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор. 5:15); и это смерть для мира, как говорит апостол: «А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6:14).

Таким образом, смерть Христа является примером для христиан. И все же ни в одном месте Нового Завета смерть и муки Христа не ставятся в пример без сопроводительного упоминания, что же именно Его смерть означала «для нас». Евангельские таинства высвечивают образ жизни, к которому призваны христиане, но они также указывают и напоминают (требуя ответно-

го покаяния и веры), что однажды свершил Иисус Христос для всех нас Своєю смертью и воскресением. Причастие Господне есть не что иное, как постоянное провозглашение смерти Господа, доколе Он придет (1 Кор. 11:26). Крещение же есть объединение со Христом в Его смерти и воскресении, говорящее о всем образе жизни христиан как умирании (во имя Христа) для себя и жизни для Того, Кто возлюбил нас и предал Себя за нас (Гал. 2:20). Жизнь, коль скоро она продолжается на земле, должна быть прожита во славу распятого и воскресшего Господа, а слава небесная — это «Агнец закланный», достойный «принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение» (Отк. 5:12).

Фрэнсис Фоукс

См. также: ИСКУПЛЕНИЕ: ВОССОЕДИНЕНИЕ С БОГОМ; КРЕСТ; ИИСУС ХРИСТОС; АГНЕЦ.

Литература: E. Brandenburger, *NIDNTT*, 1:389-403; J. Denney, *The Death of Christ*; M. Hengel, *The Cross of the Son of God*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; idem, *The Cross in the New Testament*; J. Schneider, *TDNT*, 7:572-84; J. Stott, *The Cross of Christ*; R. S. Wallace, *The Atoning Death of Christ*.

СМИРЕНИЕ, УНИЧИЖЕНИЕ (humility)

Библейское смирение основано на характере Бога. Бог Отец не отказывает в помощи бедным и страждущим (Пс. 112:4-9; ср. 137:6-7); воплотившийся Сын проявляет смирение от яслей до самой смерти крестной (Мф. 11:29; Деян. 8:32-33; Флп. 2:5-8). Двойное словоупотребление «кроток» (греческое *praus*) и «смирен» (*tapeinos*, «униженный») сердцем» в Мф. 11:29 подчеркивает смиренность Иисуса перед людьми, для служения которым Он пришел (Мф. 20:28; Мк. 10:45; Лк. 22:27), и Его покорность Богу. Смирение и кротость зачастую неразделимы (2 Кор. 10:1; Еф. 4:2; Кол. 3:12).

Как признак истинной религиозности (Мих. 6:8) смирение необходимо для того, чтобы войти в Царство Божье (Мф. 5:3; 18:1-4) или быть в нем большим (Мф. 20:26-27; Мк. 10:43-44). Как отсутствие эгоизма (Мф. 10:38-39; Лк. 9:23-25) смирение — это нищета духа (Мф. 5:3), который не накапливает свои заслуги, но в спасении полагается единственно на праведность Бога (Лк. 18:9-14, 15-17). Оно может подразумевать молитвы (2 Пар. 7:14; Дан. 6:10; 9:3-20), пост (Лев. 16:29-32; 23:27-32; Езд. 8:21, 23; Пс. 34:13; Дан. 10:1-3, 12) и преклонение колен (Иез. 2:1; Дан. 6:10; Отк. 1:12-17) перед Господом. Поскольку Бог не прием-

лет лицемерное поклонение (Ис. 58:3-7; Мф. 6:5-8, 16-18) и ложное смирение (Кол. 2:18, 23), расположение сердца человека должно соответствовать внешним проявлениям (Ис. 57:15; Лк. 18:9-14; ср. Ис. 6:5; Мф. 11:29).

Смирение — предпосылка для прославления (Пр. 15:33; 18:12; 22:4; 29:23) и материальных благословений (Пс. 36:11; Мф. 5:5). Тесно связанное со страхом Господним (Пс. 24:9, 12-14; Пр. 15:33), оно может привести к богатству и жизни (Пр. 22:4); но даже когда благословения откладываются, дух смирения необходим (Пр. 16:18-19; ср. Рим. 12:14, 16-17). Это врата к жизни вечной (Мф. 5:3; 18:1-4), а не обязательно к материальному воздаянию (Мф. 5:10-12).

Бог дает благодать смиренным (или страждущим), а гордым противится (Пр. 3:34; Иак. 4:6; 1 Пет. 5:5). Независимо от социального или нравственного статуса (Лк. 1:48, 52-54; ср. Пс. 50:18-19) Бог нередко избавляет людей, смирившихся перед Ним, — будь то праведные цари (2 Пар. 32:24-26; 34:26-28), нечестивые властители (3 Цар. 21:27-29; 2 Пар. 33:12-13) или простой народ (2 Пар. 30:8-11).

Господь возвысит униженных (Мф. 23:12; Лк. 1:52; 14:11; 18:14; Иак. 4:10) в Свое время (1 Пет. 5:6). Человек должен не претендовать на честь для себя (Пр. 25:6-7; Лк. 14:7-11), но думать о себе неприязненно (Рим. 12:3). Учение и жизнь Иисуса иллюстрируют это в совершенной полноте. Он унижил Себя, приняв образ раба (Ин. 13:1-16), даже до смерти (Ис. 53:7-8; Деян. 8:32-33) быв послушным Отцу (Флп. 2:5-8), Который высочайше превознес Его (Флп. 2:9-11).

Смиренных Господь вознаграждает мудростью (Пр. 11:2). Он не безразличен к положению униженных и трепещущих (Ис. 66:2-5), но утешает смиренных и сокрушенных сердцем (Ис. 57:15; 2 Кор. 7:6).

Христиане обязаны следовать поданному Иисусом примеру (Мф. 11:28-30; 2 Кор. 10:1) кротости и смирения. Смирение — это первое испытание для подлинно великого человека или правителя (Лк. 22:24-27). Сама жизнь и учение Павла (Деян. 20:18-21) подчеркивают и разъясняют смысл христианского смирения. Признавая, что он был первым среди грешников (1 Тим. 1:15) и наименьшим из всех святых и апостолов (1 Кор. 15:9; Еф. 3:8), Павел хвалится благодатью Божьей (1 Кор. 15:10;

ср. 2 Кор. 12:9-10) и крестом Иисуса Христа (Гал. 6:14; 1 Кор. 1:18 — 2:5), а не своей праведностью (Флп. 3:3-9).

Грег У. Парсонс

Литература: J. Knox Chamblin, *Paul and the Self: Apostolic Teaching for Personal Wholeness*; H.-H. Esser, *NIDNTT*, 2:256-64; F. S. Fitzsimmons, *New Bible Dictionary*, p. 500; R. E. O. White, *EDT*, p. 537.

СМИРЕННОУДРИЕ, КРОТОСТЬ

(MEEKNESS)

В западной культуре конца XX столетия кротость не считается добродетелью, в отличие от древнего Ближнего Востока и греко-римского мира, где она ценилась весьма высоко. Такое разительное смещение ценностей ставит перед современным переводчиком Библии серьезные проблемы. В самых последних переводах существительное *meekness* {«кротость», «робость»} заменяется на *gentleness* {«мягкость»} или *humility* {«скромность», «смирение»}, по большей части из-за уничижительного оттенка, вкладываемого ныне в слово *meekness*, которое связывают со слабостью и женоподобием. А между тем такие смысловые оттенки не всегда доминировали в этом слове, ведь древние цари на Ближнем Востоке не испытывали неловкости, называя себя в одной и той же связи и кроткими, и великими царями (авассирийское *ašru* и *šanāqu*; арамейское *nh*). Чем же вызвано различие между библейским и современным отношением к этой добродетели?

То, что в Библии это качество приобретает такое значение, определяется двумя важными составляющими: наличие некоего конфликта, когда человек к тому же не способен управлять обстоятельствами или влиять на них. К числу типичных реакций человека в подобной ситуации относятся досада, ожесточение или гнев; но человек, направляемый Духом Божиим, признает власть Бога над происходящим (Иак. 1:21; 3:13; Гал. 5:23; Еф. 4:2; Кол. 3:12; 1 Тим. 6:11; Тит. 3:2). Кротость есть, следовательно, активное и намеренное примирение с неблагоприятными обстоятельствами, которые человек мудро расценивает как всего лишь частное проявление общей картины. Кротость отнюдь не есть покорность судьбе, это не пассивное и вынужденное подчинение обстоятельствам, ведь в подобном поведении достоинств было бы не много. Тем не менее поскольку со стороны две эти возможные реакции — покорность и кротость — различить зачастую трудно, легко понять,

каким образом то, что некогда считалось добродетелью, в современном обществе расценивается как недостаток. Человек, в неблагоприятных обстоятельствах терпеливый и не теряющий надежды, внешне уязвим и слаб, но внутри он исполнен стойкости и силы. Кротость не есть признак слабого человека; говоря точнее, это признак человека сильного, попавшего в положение слабого, в котором он претерпевает все, не сдаваясь. Это подтверждается употреблением данного греческого слова по отношению к животным, ведь применительно к диким зверям оно имеет смысл «прирученный». Другими словами, прирученное дикое животное не лишается своей силы, но умеет контролировать свои разрушительные инстинкты, мешающие ему жить в гармонии с окружающими.

Таким образом, для всех людей, от которых до древних ближневосточных царей, вполне приемлемо называть свое подчинение Богу словом *кротость* (Моисей в Чис. 12:3). С другой стороны, данное качество, по определению, не может быть присуще Богу и поэтому представляет собой один из тех атрибутов творения, которые отсутствуют у Творца. Тем не менее воплотившийся Христос без ограничений характеризуется кротостью, сочетающейся с Его покорностью бремени страданий и воле Отца (Мф. 11:29; 21:5; 2 Кор. 10:1). В Библии кроткие упоминаются только в одном контексте — когда речь идет о том, что они будут оправданы и вознаграждены за их долготерпение (Пс. 24:9; 36:11; 75:10; 146:6; 149:4; Ис. 11:4; 29:19; 61:1; Соф. 2:3; Мф. 5:5).

Сэмюэл А. Мейер

См. также: СВЯТОЙ ДУХ: ДАРЫ.

СОБЛАЗН см. ПРЕТКНОВЕНИЕ

СОВЕРШЕНСТВО

(PERFECT, PERFECTION)

В еврейском Ветхом Завете две группы однокоренных слов переводятся как «совершенство» и «совершенный»: это *tāmāt* и *cālāl*. Первое из них означает «целостность, здравость, прямота» и нередко употребляется в этическом смысле; второе означает «завершенность, совершенство» и может употребляться в смысле эстетическом — когда речь идет о красоте, привлекательности. В греческом Новом Завете понятие *совершенства* почти во всех случаях передается словами, происходящими от греческо-

го корня *tel*, их около полудюжины, и они обозначают «завершенность», «полноту».

Божество. В Писании сущностное совершенство принадлежит одному только Богу. Иисус указывает: «Совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Павел говорит, что воля Божья совершенна (Рим. 12:2). Эта позиция фундаментально обоснована в многочисленных ветхозаветных текстах, в которых встречаются слова из группы *tātam* с их этическими смысловыми оттенками. Основополагающее значение здесь имеет высказывание Моисея «совершенны дела» Господа (Вт. 32:4). На это высказывание проливают свет четыре параллельных ему и тем самым его поясняющих фразы из того же стиха: 1) «Он [Бог] твердыня»; 2) «все пути Его праведны»; 3) «Бог верен, и нет неправды в Нем»; 4) «Он праведен и истинен». Совершенство Бога выступает в качестве Его атрибута как Существа, а не в качестве абстрактной идеи или теоретического постулата, и подразумевает такие этические свойства, как праведность и истинность, а не качества, которые соответствовали бы эгоистическим человеческим желаниям и капризам вкуса (как в случае «совершенно замечательной еды» или «совершенно замечательного дня»). В других местах Ветхого Завета утверждается в этой же связи, что «непорочен путь Его, чисто слово Господа» (2 Цар. 22:31; Пс. 17:31). Бог назван «Совершеннейшим в знании» (Иов 37:16). «Закон Господа совершен, укрепляет душу» (Пс. 18:8). В Новом Завете Иаков сходным образом говорит про «закон совершенный, закон свободы» (Иак. 1:25).

Упомянув о совершенстве, Ветхий Завет употребляет слова с корнем *calal*, нередко речь идет о былом совершенстве, о красоте, дарованной Богом, но утраченной либо Божиим народом (Пл.И. 2:15; Иез. 16:14), либо городами-государствами, такими как Тир (Иез. 27:3, 4, 11; 28:12). Словосочетание «верх красоты» употребляется в положительном смысле по отношению к Сиону (Пс. 49:2). Псалмопевец противопоставляет Господни заповеди тому, что представляется совершенным с человеческой точки зрения: «я видел предел всякого совершенства; но Твоя заповедь безмерно обширна» (Пс. 118:96).

Христос. Из Нового Завета известно, что Иисус Христос был без греха (Ин. 8:46; Евр. 4:15; 7:26). О Его совершенстве, однако же, говорится только в Послании к евреям.

Христа Бог «совершил через страдания», чтобы Он привел «многих сынов в славу» (Евр. 2:10). «И, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного» (Евр. 5:9). Павел определенно имеет в виду и Христа, когда говорит: «когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти [то есть несовершенное — *Р.Я.*] прекратится» (1 Кор. 13:10). В Новом Завете не муссируется вопрос о совершенстве Сына Божиего, возможно, потому, что божественная природа (а следовательно, и совершенство) Того, Кто прощает грехи, воскрешает мертвых и вознесен одесную Бога, и так уже достаточно очевидна.

Божий народ. Возможно, менее очевидно библейское указание на то, что народ Божий призван быть совершенным: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). В Писании нет ничего более явного, нежели исключительная святость одного только Бога, а значит, для грешников не может быть заповедью стать в этическом аспекте равными Богу. Скорее, это призыв подражать Богу: «подражайте Богу, как чада возлюбленные» (Еф. 5:1). Дети, которые любят своих родителей, обычно подражают им. Христиане должны подражать своему Господу, Который совершенен, и тем самым отражать Его совершенство в своей жизни. Для некоторых из них это означает добровольный отказ от богатства ради собирания истинных сокровищ: «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19:21). Другим же надлежит избавиться не от гордости обладания, а от гордости в самовыражении: «кто не согрешает в слове, тот человек совершенный, могущий обуздать и все тело» (Иак. 3:2).

Хотя Павел призывает читателей подражать не только Богу (Еф. 5:1), но и самому себе (1 Кор. 4:16; 11:1; 2 Фес. 3:7), он не считает себя совершенным (Флп. 3:12). И все же он призывает верующих соучаствовать в совокупности совершенства, которое приносит жизнь во Христе (Кол. 1:28; 3:14). В Послании к евреям сходным образом говорится о совершенстве детей Божиих, здесь подчеркнуто, что это есть итог смерти Христа ради них: «Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10:14; ср. Евр. 11:40; 12:23).

Ключевым новозаветным текстом для понимания значения совершенства в христианской жизни является 2 Кор. 12:9: «но Господь сказал мне: “довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи”». Верующие совершенны в той степени, в какой они соучаствуют в благодати креста, даруемой Богом через Иисуса. Христос стал совершенным благодаря мукам праведной жизни среди жестокой реальности несправедливого мира. Крест сделался средством и неизменным символом обретенного Им совершенства. Его последователям совершенство ведомо, коль скоро они пребывают под блистательной сенью этого знака.

Роберт У. Ярбро

См. также: ОСВЯЩЕНИЕ; ДУХОВНОСТЬ.

СОВЕСТЬ

(CONSCIENCE)

Совестью называется один из аспектов сознания человеческого существа. Это часть нашей природной способности рассуждать и, вопреки расхожему мнению, отнюдь не комнатка для аудиенций, где звучит голос Бога или дьявола. Совесть — это критическое внутреннее осознание, свидетельствующее о нормах и ценностях, которые мы признали и приняли. Система ценностей, с которой имеет дело совесть, включает в себя не только наши ценности, но и все то множество ценностей, с которыми мы сталкивались на жизненном пути. Соответственно, в процессе нашего размышления всегда возникает ощущение борьбы. Угрызения совести дают знать о ее существовании, вызывая душевную боль и чувство вины, когда мы отходим от ценностей, которые признаем и принимаем. Совесть также доставляет нам чувство удовлетворения, когда мы поступаем в гармонии со своей системой ценностей.

В Ветхом Завете не существует еврейских слов, которые были бы языковым эквивалентом классического греческого термина *suneidēsis*. Однако еврейское слово, означающее «сердце», является распространенным в Ветхом Завете термином для самосознания. Отсутствие в Ветхом Завете разработанной концепции совести, какую мы позднее увидим у Павла, может быть следствием мировоззрения Израиля. Совестьливость жизни была вопросом отношений между Богом и народом завета, а не автономного личностного самосознания в своем

мире. Единственное употребление слова *suneidēsis* в канонической части Септуагинты встречается в Ек. 10:20: «Даже и в мыслях твоих не злословь царя, и в спальне твоей не злословь богатого», где оно с очевидностью использовано для обозначения тайного размышления наедине с самим собою (ср. единственные языковые параллели тому в Иова 27:6 и Лев. 5:1). Раввинистический иудаизм и свитки Мертвого моря схожи с Ветхим Заветом по части отсутствия лексики, относящейся к понятию совести.

В Новом Завете насчитывается тридцать случаев использования слова *suneidēsis* (и, возможно, еще один в варианте стиха Ин. 8:9). Глагольная форма (*suneidon*, *sunoida*) встречается только четыре раза. Эти тридцать случаев словоупотребления почти полностью относятся к Павлу (двадцать два плюс пять в Евреям и три в 1 Петра), причем одиннадцать из них встречаются в 1 и 2 Коринфянам. Классическое использование этих слов для обозначения простых сведений мы обнаруживаем в Деян. 5:2; 12:12; 14:6. Развитие Павлом понятия совести как отражения поступков и помыслов особенно заметно в пастырских посланиях, где такие прилагательные, как *добрая* (1 Тим. 1:5, 19; ср. Деян. 23:1) и *чистая* (1 Тим. 3:9; 2 Тим. 1:3; ср. Деян. 24:16 {синод. *непорочная*}) используются для описания совести, одобряющей праведные дела. Эти дела, однако, предопределяются не совестью, но иными критериями, а совесть потом выносит свое суждение. Упоминание Павлом «сожженных в совести» и «оскверненной совести» (1 Тим. 4:2; Тит. 1:15) подразумевает, что назначение совести как средства здоровой внутренней критики не было достигнуто из-за сопротивления тем ценностям, которые были явлены Богом. Автор Послания к евреям рассматривает совесть как свидетельство о «чистоте» или «вине» человека (ср. Евр. 9:9, 14; 10:2, 22; 13:18). В 1 Петра встречается как классическое значение *помышлений* (1 Пет. 2:19), так и значение по Павлу — *добрая совесть* (1 Пет. 3:16, 21).

Почему это слово так часто используется Павлом, в то время как оно, по-видимому, практически неизвестно в Ветхом Завете? Высказывалось мнение, что употребление Павлом слова *suneidēsis* было подсказано его спором с коринфской церковью. Употребление его в Послании к коринфянам —

хронологически первое в Новом Завете. Там мы находим также уникальный анализ роли совести в ее соотношении со знанием.

Тематический обзор случаев использования слова *suneidēsis* в Новом Завете порождает, по меньшей мере, три основные идеи. Во-первых, совесть — это Богом данная человеческая способность заниматься самокритикой. Эту способность иллюстрируют 1 Кор. 4:4 и Рим. 2:14-15. В 1 Кор. 4:4 Павел размышляет о своем служении и побуждениях и, хотя «ничего не знает за собой» (*sunoida*; в NIV переводится как *моя совесть чиста*), утверждает, что он все равно может быть для Бога объектом критики. Здесь Павел показывает, что совесть не замыкается сама на себе, а открыта для критики. Рим. 2:14-15, с учетом его контекста, иллюстрирует мысль о том, что обращенные язычники в некотором смысле превосходят евреев. У них самокритика (то есть совесть) более последовательно проявляется по отношению к их собственному закону (то есть моральным ценностям), чем у евреев (по отношению к их истинному закону). Евреи пренебрегают обвинительной ролью закона, в то время как у язычников их обвинитель (совесть) действует. Эта иллюстрация должна устыдить евреев, занимающих более привилегированное положение. Смысл Рим. 2:14-15 — просто проиллюстрировать, как ведут себя две эти стороны. Язычники демонстрируют «нравственное» сознание, «дела закона» (имеются в виду действия, а не содержание закона) более последовательно по отношению к их ценностям, нежели евреи по отношению к ценностям закона Божьего.

Во-вторых, совесть постоянно характеризуется как свидетель чему-либо (ср. Рим. 2:15; 9:1; 2 Кор. 1:12; 4:2; 5:11 с учетом применения таких прилагательных, как *добрая* и *чистая* совесть). Совесть не является независимым авторитетом, который служит источником суждений. Представление о совести в роли судьи или законодателя в смысле порождения мнений — это современное нововведение. Очевидец не создает свидетельства, но обязан отражать существующую очевидность. Совесть не диктует содержание добра или зла; она просто свидетельствует о том, что во внутренней системе ценностей человека определено как добро или зло. В этом отношении совесть не есть руководитель, она сама нуждается в руководстве со стороны тщательно

и критически разработанной системы ценностей.

В-третьих, совесть является слугой системы ценностей. Анализ 1 Кор. 8 и 10 проясняет этот принцип. В контексте 1 Коринфянам немощная совесть обусловлена отсутствием надлежащих основ знания об идолопоклонстве и жертвах (то есть неверной системой ценностей) и потому вызывает чувство вины. Сильная же совесть обусловлена надлежащим знанием и поэтому свободна от вины (ср. понятие *знание* практически замещает понятие *совесть* в Рим. 14). Вопрос решается не на основании совести, а на основании мировоззрения. Совесть просто инспектирует мировоззрение, присутствующее в нашем внутреннем диалоге. Слова Павла «без всякого исследования, для *спокойствия* совести» в 1 Кор. 10:25, 27 часто трактовались как «то, о чем вы не знаете, не может повредить вам». Вряд ли Павел стал бы выдвигать подобную идею! Скорее, использование Павлом данного устойчивого оборота «для совести» на самом деле означает: «без расспросов, поскольку в действительности это не вопрос совести — а потому обсуждать здесь нечего».

Павел действительно признает важность голоса совести у немощных верующих в 1 Коринфянам, но не потому, что те правы, и не потому, что их взгляды предстоит терпеть вечно. Если бы сильные верующие должны были принуждать немощных отказываться от своих ценностей (пусть и ложных), тем самым нарушался бы процесс осознания греховности, устроенный Богом так, чтобы общество имело способность к самоуправлению. Решение в том, чтобы обратиться к фундаментальным ценностям. Как только набор этих ценностей изменен и сформирован, за этими изменениями следует и совесть. Отсюда христианское общество может вывести полезный для себя принцип. Если суждения человека оказываются неверными в свете Библии, то следует предоставить ему правильную информацию и возможность прийти к духовной зрелости, не испытывая давления извне. Это путь любви (ср. 1 Кор. 8:1-3). С другой стороны, на классический вопрос, сколько можно возиться со слабыми, легко ответить, исходя из контекста. С их слабостями нужно работать до тех пор, пока они не получают возможность узнать правильный путь и он делается их новым убеждением. А если они отказываются учиться и духов-

но созреть, они переходят из категории слабых в категорию противоборствующих и тем самым подпадают под новые правила обращения с ними.

Заключение. Совесть — аспект самоосознания, порождающий боль и/или удовольствие, которые мы «чувствуем», когда размышляем о признанных и принятых нами нормах и ценностях. Совесть — это не голос извне. Это внутренняя способность человека критиковать себя, потому что Творец сделал этот процесс средством нравственного сдерживания для Своих творений. Угрызения совести связаны с развивающейся у человека системой ценностей. В Рим. 12:1-2 говорится: Богу угодно, чтобы Его творения пришли к Божьим ценностям в процессе обновления ума. А о том, в чем именно должно заключаться это обновление, рассказывают Писания.

Гэри Т. Медорз

Литература: P. W. Gooch, *NTS* 33 (1987); R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; C. S. Lewis, *Studies in Words*; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*; M. E. Thrall, *NTS* 14 (1964).

СОВЕТНИК, ХОДАТАЙ

(COUNSELOR)

Значение в Ветхом Завете. Ветхозаветный советник служил консультантом царя по таким вопросам, как оборона страны и планы ведения войны (3 Цар. 12:6-14; 2 Пар. 22:5). Однако время от времени его способность давать советы использовалась окружающими (2 Пар. 22:3). У Давида было при дворе несколько таких советников, в том числе Ахитофел, Иодай и Ионафан (1 Пар. 27:32-34). То, что советники занимали стратегически важные посты в древних правительствах, очевидно из Езд. 4:5; 7:14; 8:25; Ис. 3:3; 19:11.

В метафорическом смысле Бог понимает как советник (Пс. 15:7; 31:8; 32:11; 72:24). В роли советников выступают и откровения Бога (Пс. 118:24). Исаия задает серию риторических вопросов, в которых подчеркивается, что Бог не нуждается в человеческих советах (Ис. 40:13). Бог Творец называет Своего Мессию «Чудным, Советником» (Ис. 9:6).

Значение у Иоанна. В книгах Иоанна при использовании слова *советник* на первый план выходит богословское значение. Вознесенный Христос рассматривается как Советник или Ходатай перед небесным престолом Бога (1 Ин. 2:1). Воскресший и прославленный Христос ниспосылает Своему

народу Святого Духа (Ин. 16:7), чтобы актуализировать присутствие Иисуса и явить Его ученикам (Ин. 14:16).

Слово *советник* является переводом слова *paraklētos* — любимого термина Иоанна. Оно раскрывает скорее назначение, чем природу объекта. Назначение советника — советовать, помогать, консультировать и поддерживать. Нисхождение Святого Духа в качестве Советника отмечает новый этап в истории искупления. Дух зовется «другим Утешителем», потому что Он приходит, чтобы продолжить и повсеместно вести служение Иисуса (Ин. 15:26). Дух хотя и отличается от Иисуса, однако обитает в последователях Иисуса, подобно тому как Иисус обитал среди верующих и с ними (Ин. 14:16-17).

Утешитель, Дух истины, учит и напоминает верующим обо всем, связанном с Иисусом Христом. Это учение и напоминание делаются в тесной связи с Иисусом — точно так же как Иисус осуществлял Свое служение в тесной связи с Отцом. Утешитель ставляет верующих во всякой истине и несет эту истину в свете воскресения. Святой Дух, Который в синоптических евангелиях защищает учеников (см. Мк. 13:11), у Иоанна является защитником истины о Иисусе.

Таким образом, Святой Дух, Советник и Утешитель, не оставляет учеников в одиночестве, но заменяет для них Иисуса. Общаться с Духом означает общаться с Иисусом (Ин. 14:16-28). Человек не может познать Иисуса, пока не будет подвигнут на это Духом. Человек не может познать Утешителя иным образом, как только веруя в Иисуса Христа и покоряясь Ему.

Дэвид С. Докери

См. также: СВЯТОЙ ДУХ.

СОДЕРЖАНИЕ см. СБОРЫ

СОЗИДАТЬ, СТРОИТЬ

(BUILD UP)

Строительные работы почти всегда рассматриваются в Писании в положительном свете. В иврите словом *bānā* обозначается строительство сооружений. С его помощью описывается строительство Иерусалима (Пс. 146:2). Небезынтересно, что оно же используется в описании того, как Бог создал из ребра Адама женщину (Быт. 2:22). Этим словом также обозначается роль, которую

Рахиль и Лия сыграли в «устроении» дома Израилева (Рувь 4:11).

Об устроении часто говорится в смысле достижения основательности и процветания. «Если ты обратишься к Вседержителю, то вновь устроишься» (Иов 22:23). «Бог... создаст города Иудины» (Пс. 68:36). Иеремия упоминает о намерениях Бога устраивать и утверждать царства (Иер. 18:9). Он также говорит о замыслах Бога в отношении Его народа после плена (Иер. 24:6). Об этих же намерениях Бога в отношении Израиля люди уразумеют в последние дни (Иер. 31:4; 33:7). В поэтических книгах говорится о человеке, устроенном в мудрости (Пр. 24:3).

В Новом Завете мы обнаруживаем несколько составных греческих глаголов, основанных на корневом слове *domeō*, которое означает «строить». Павел использует слово *epoikodomeō*, чтобы в 1 Кор. 3:10 описать себя как мудрого строителя, а затем призывает других внимательней смотреть, что они построят на основании, которое заложено Павлом. Учителя, идущие по стопам Павла, будут созидать своих учеников в познании Христа. Павел подчеркивает, что Христос — единственное основание (1 Кор. 3:11), но есть много способов строить на нем (1 Кор. 3:12). Из этого текста становится ясным, что даже спасенные люди могут потратить свою жизнь на строительство того, что не затеряется в вечности. Те, кто строит вечные ценности, способные выдержать испытание огнем, будут вознаграждены (1 Кор. 3:14).

Тот же самый глагол мы обнаруживаем в Послании к ефесянам, где описывается мистическое Тело Христова, в котором обращенные язычники «утверждены на основании Апостолов и пророков» (Еф. 2:20). Язычники также «устраиваются в жилище Божие Духом» (Еф. 2:22). Это свидетельствует, что Святой Дух продолжает созидать Церковь.

Иуда использует это слово, призывая верующих укрепляться в своей вере (Иуд. 1:20). Христиане должны взять за основание истину — которая и составляет сердцевину веры; и только затем они с помощью постоянных молитв могут возводить здание веры. Бог созидает нас через Святого Духа. Иногда Его орудиями становятся учителя, но каждый из нас лично ответствен за создание условий, необходимых для осуществления этого строительства.

С рассматриваемой темой тесно связано еще одно греческое слово, *oikodomeō*. Оно используется в повествовании о сооружении зданий (1 Пет. 2:7). Оно также относится к устроительству церквей (Деян. 9:31). В 1 Кор. 14:4 оно переведено как *назидает*. Это слово используется в отрицательном смысле в 1 Кор. 8:10 {синод. «расположить»} по отношению к немощному брату, который будет расположен своей совестью съесть идоложертвенное. При использовании этого слова в центре внимания явно оказываются действия верующих по отношению друг к другу, как, например, в 1 Кор. 10:23: «все мне позволительно, но не все назидает». Это представление о назидании более подробно разъясняется в Еф. 4:12-16. Дары Духа даются человеку не для самовозвеличивания, но для созидания Тела Христова (Еф. 4:12). Церкви надлежит, объединяя христиан в совместных усилиях, совершенствоваться в любви (Еф. 4:16).

Алан Н. Уинклер

Лумепамура: A. T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament*.

СОМНЕНИЕ

(DOUBT)

Относительно лиц, утверждений или предметов вполне могут возникать вопросы (или сомнения). С философской и эпистемологической точек зрения, сомнения выступают важной составной частью искреннего рационального исследования. Они удерживают нас от поспешных выводов и от приверженности к ненадежному и недостоверным источникам. Промедление с вынесением суждения до тех пор, пока вопрос не будет достаточно изучен и не будут представлены адекватные доказательства, считается весьма похвальным. В таком свете сомнения не являлись врагом веры. Очевидно, именно такой подход продемонстрировали жители Верии в Деян. 17:11. Вопросы и сомнения побуждают нас глубже и основательней проникнуться пониманием веры.

Однако в Писании сомнения — лишь с очень редкими исключениями — рассматриваются как негативный подход и как негативное поведение, поскольку человек (или духовные силы зла) обычно обращают их против Бога. Это слово ассоциируется с такими качествами, как слабость в вере или неверие.

Если принять типологическое прочтение Ис. 14, то сомнения в действительности зародились на небесах в сердце Люцифера.

Здесь объектом сомнений (и отрицания) были власть и величие Бога (Ис. 14:13-14). На земле сомнения были зачаты и рождены в саду, когда змей усомнился в качествах и благости Бога (Быт. 3:1-5). К несчастью, Адам и Ева попались на его удочку и ввергли человечество в грех (Быт. 3:6-19). В обоих примерах сомнения, очевидно, являются одной из граней греха; они направлены против Бога и характеризуются бунтом и непослушанием.

В евангелиях слово *сомнения* постоянно содержит в себе негативный аспект, и опять же, объектом их в том или ином смысле все время является Господь. Петр сомневается, что Христос не даст ему утонуть (Мф. 14:31). Здесь сомнения вызваны недостатком веры или ее слабостью. Петр стал сомневаться в надежности и могуществе Господа. Фарисеи сомневались в мессианском предназначении Христа и просили дать еще одно знамение (Мф. 12:38-42). Мы способны двигать горы и можем получить все желаемое благодаря молитве, если имеем веру в Бога и не сомневаемся (Мф. 21:21-22; Мк. 11:23-24). Здесь сомнения противопоставляются вере. В Ин. 14:1 Иисус призывает учеников не сомневаться относительно грядущего, но полагаться на Него в том, что касается их будущих нужд. Нескольким учеников, в том числе Фома, усомнились в реальности воскресения Господа (Лк. 24:38; Ин. 20:27). Здесь сомнения выступают не в роли полного отрицания или неверия, а как выражение или ощущение неуверенности. Фома не получил суровой отповеди, однако его скептицизм и одобрен не был. «Не будь неверующим, но верующим», — таковы были слова Господа Своему ученику.

Авраам, в качестве положительного примера, «не поколебался в обетовании Божиим неверием [сомнением], но пребыл тверд в вере» (Рим. 4:20). Здесь сомнения приравниваются к неверию.

В Иак. 1:6-8 говорится, что сомневающийся — человек ненадежный, с двоящимися мыслями, которому не хватает твердой веры, чтобы полагаться на обетования Бога. Сомневающийся грешит против Господа, потому что подвергает сомнению Его качества, благость и праведность. В отличие от Бога, Который неизменен (Иак. 1:17), сомневающийся «подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой» (Иак. 1:6). Такому человеку не следует и

думать «получить что-нибудь от Господа» (Иак. 1:7).

Слово *сомнение* используется в другом смысле в Рим. 14:23 и в Иуд. 1:22. В Послании к римлянам сомнения соотносятся с совестью человека. Сомнения или неуверенность в случае, когда действия нельзя однозначно охарактеризовать или в случае, не предполагающем ясности (как, например, вероятность употребления в пищу идоложертвенного), осуждаются, потому что они вызваны не верой в Бога. В этом отношении наиболее поучительна последняя часть Рим. 14:23: «все, что не по вере, грех».

В Послании Иуды поднимается вопрос об апологетике Евангелия перед лицом всерьез сомневающихся, которые отвергают единого Владыку и Господа Иисуса Христа (Иуд. 1:4). Здесь сомнения оказываются закоренелым отрицанием и отвержением как самой личности Иисуса Христа, так и Его качеств (Он — Владыка и Господь). Сомнения такого рода — откровенное неверие, затравливающее ум, волю и чувства.

Если разбирать Писания, то видно, что сомнения свойственны как верующим, так и неверующим. В верующих это обычно слабость веры, колебания перед лицом Божьих обетований. В случае неверующих сомнения служат практически синонимом безверия. Писание, как и следовало ожидать, не рассматривает сомнения с философской или эпистемологической точки зрения. Будучи связаны с нашим доверием к Богу, сомнения трактуются с позиций практики и духовности. По этой причине сомнения не считаются чем-то полезным или достойным подражания.

Дэнис Л. Эйкин

Литература: А. К. Rule, *NTCERK*, pp. 272-73; B. Gartner, *NIDNTT*, 1:503-5; F. Buchsel, *TDNT*, 3:946-49; Os Guinness, *Doubt, Faith, and Two Minds*.

СОН (SLEEP)

В Писании слова, обозначающие сон, употребляются как в прямом, так и в переносном смысле. Когда данное слово понимается буквально, что не редкость, оно обычно обозначает сон как простой факт человеческого существования (Быт. 28:16; Дан. 8:18; Мф. 25:5). Даже в этом нашем состоянии мы не отдаляемся от провиденциального действия Бога, Который не дремлет и не спит (Пс. 120:4). Господь хранит нас, пока мы спим (Пс. 120:3, 5-6), для Него и

ночная тьма светла, как день (Пс. 138:11-12). Бог иногда использует наш сон, чтобы дать нам во снах откровение и указания (Быт. 20:6-7; Суд. 7:13-15; 3 Цар. 3:5; Мф. 1:20; 2:12-13, 22). В Ветхом Завете сладкий сон может рассматриваться как Божье благословение (Пс. 4:9; 126:2; Ек. 5:11).

Слово *сон* употребляется также метафорически, для указания на духовную слепоту, праздность или недостаток понимания. В книге Притчей лень, праздность и сонливость упоминаются в морализаторском смысле, для описания безответственного человека, который отказывается признать необходимость вести разумную жизнь (Пр. 6:9-11; 19:15; 20:13; 24:33-34); его неизбежно ждут плачевные последствия. В стихе Ис. 29:10 и во многих местах Нового Завета (Мк. 13:36; Рим. 13:11; Еф. 5:14; 1 Фес. 5:6-9) эта терминология относится к духовному оцепенению, которое необходимо стянуть с себя, чтобы бодрствовать в этом злом веке. В таком смысле это слово часто появляется в эсхатологическом контексте, напоминая нам о бдительности, чтобы мы различали знамения времен.

Слово *сон* метафорически употребляется также в значении «смерть». Это типично для Ветхого Завета (Иов 7:21; 14:12; Пс. 12:4; Иер. 51:57; Дан. 12:2). Выражение «почил с отцами своими» (например, 3 Цар. 11:21) — это неизменная формула, обозначающая смерть; она встречается в Ветхом Завете свыше 35 раз. До новозаветных времен эта формула не сохранилась, в отличие от метафорического обозначения смерти как сна. Относительно данной метафоры в Новом Завете можно высказать шесть соображений.

Во-первых, нигде не говорится, чтобы Иисус уснул или опочил. В конце Его земной жизни не произошло никакого облегчения страданий. Во-вторых, про неверующих не говорится, что они уснули. К ним смерть тоже оборачивается своей жестокой и бесприютной стороной. Для них смерть — не блаженный сон, но последнее вечное небытие. Отличие от Иисуса, разумеется, заключается в том, что неверующий умирает за свои собственные грехи, а Иисус умер за грехи других и воскрес для торжествующей жизни. В-третьих, про смерть верующих говорится, что они почил (1 Кор. 15:6, 18, 20; 1 Фес. 4:13, 15), а в одном случае — почил «в Иисусе» (1 Фес. 4:14 {синод. «умерших в Иисусе»}). Хотя

про верующих иногда по-прежнему говорится, что они умерли, для них смерть — приобретение (Флп. 1:21); она утратила свое жало (1 Кор. 15:54-57). Смерть приносит блаженство и покой (Отк. 14:13) и явственное чувство соединения с Христом (2 Кор. 5:8). Смерть, по существу, уже не смерть, и те, кто верует в Иисуса, на самом деле никогда не умрут, хотя они могут по-прежнему испытать нечто, раньше именовавшееся смертью (Ин. 11:25-26). Так что метафора сна подчеркивает, что нам не следует бояться смерти больше, чем мы боялись бы уснуть. В-четвертых, о верующих никогда не говорится, что они почил в смерти Иисуса; скорее, мы умерли с Ним (Кол. 2:20; 2 Тим. 2:11) или сораспялись с Ним (Гал. 2:19). Только благодаря смерти *Иисуса* и нашей смерти с Ним смерть больше не внушает ужас, сделавшись вместо этого спокойным сном и блаженством (Отк. 14:13). В-пятых, даже когда Господь наказывает верующих временной смертью, это уже не смерть, а сон (1 Кор. 11:30). И наконец, верующие не только уже никогда не испытают смерти (в ее старом смысле), хотя и могут пройти через то, что метафорически называется сном; есть такие, кто не испытает и этого — то единственное поколение верующих, которое будет жить во время второго пришествия Христа (1 Кор. 15:51); они не уснут, но мгновенно преобразятся для своей новой, не имеющей конца жизни.

Уолтер А. Элуэлл

См. также: СМЕРТЬ; ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ; БОГОСЛОВИЕ.

СОСТРАДАНИЕ, ЖАЛОСТЬ, МИЛОСТЬ, МИЛОСЕРДИЕ, ПОЩАДА (COMPASSION)

Это такое (человеческое) отношение, которое побуждает к делам доброты и милосердия. Сострадание как форма любви возникает в нас, когда мы сталкиваемся с теми, кто страдает или беззащитен. Сострадание нередко подвигает нас на дела, которые облегчают страдания, но иногда географическая удаленность или недостаток возможностей не позволяют людям действовать в соответствии со своим чувством сострадания. Чувство сострадания как реакция на чужое горе знакомо не только христианам (ср. Исх. 2:6; Лк. 10:33), хотя именно у христиан есть особая причина, чтобы воспитывать в себе такое отношение.

Еврейские (*hāmāl, rāḥam*) и греческие (*spḗlanchnisomai*) слова, иногда переводимые как *сострадание*, имеют также более широкое значение, например: *жалость, любовь, милосердие*. Другие близкие синонимы, выражающие сострадание, — *забота, чуткость, доброта*.

Ветхий Завет. Сострадание Бога ни от чего не зависит (Исх. 33:19; Рим. 9:15) и проявляется с нежностью, подобно состраданию матери (Ис. 49:15) или отца (Ос. 11:8) к своему ребенку. Яхве прямо заявляет: «Кого пожалеть, пожалею» (Исх. 33:19). Хотя Его сострадание может угаснуть из-за неподчинения (Вт. 13:17; 30:3; 2 Пар. 30:9), бывают времена, когда у Его непокорного народа остается единственная надежда, что сострадание Бога пересилит Его гнев (Ос. 11:8). Сострадание Яхве основано на отношении завета между Ним и Его народом (4 Пар. 13:23). Надежда на лучшее будущее (Ис. 49:13; Иер. 12:15) также основана на милосердии Яхве. Сказано, что милосердие сменяет гнев (Иер. 12:15; Пл.И. 3:32), обновляется каждое утро (Пл.И. 3:22-23) и изглаживает грехи (Пс. 50:1; Мих. 7:19), а не игнорирует их.

Поскольку дела милосердия совершаютcя милосердными личностями, мы не удивляемся, узнав, что сострадание присуще самой природе Бога (Исх. 34:6 — «Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый»). Отзвуки этого заявления можно найти во всем Писании. Милосердие Бога было важно для сохранения завета, и народ Божий постоянно просил Его об этом (Пс. 77:38; 85:15; 102:13; 144:8).

Слово *жалость* нечасто используется применительно к чувствам людей. Тем не менее его можно встретить в описании отношения матери к сыну (3 Пар. 3:26), чувства дочери фараона к брошенному ребенку (Исх. 2:6) и отношения зифеев к Саулу (1 Пар. 23:21).

Новый Завет. Литература периода между заветами и Новый Завет продолжают говорить о милосердии Бога. Милосердие Бога проявляется в служении Его Сына ради Его народа и среди него (Мф. 9:36; Мк. 6:34). Сострадание Мессии распространяется на беспомощную толпу (Мф. 9:36), на множество больных (Мф. 14:14), на голодных людей (Мк. 8:2) и на слепых (Мф. 20:34). Поджидающий блудного сына отец (Лк. 15:20), увидя его возвращение, исполняется сострадания — как и Бог сострадает

нам и принимает нас, когда мы раскаиваемся и возвращаемся к Нему.

Верующие узнают о сострадании благодаря примерам и призывам. Многие люди, подражающие Богу и (или) Христу, сделали образцом милосердия. Писание также призывает верующих сделать сострадание и милосердие составной частью своей жизни (Зах. 7:9; Кол. 3:12). Милосердие необходимо воспитывать в себе и проявлять на практике, иначе эта фундаментальная способность к любви может зачахнуть и потускнеть.

Дэвид Х. Энджелхарт

См. также: ЛЮБОВЬ; МИЛОСТЬ.

СОФОНИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ (ZEPHANIAH, THEOLOGY OF)

Софония, чье имя, означающее «Яхве осеняет/укрывает», свидетельствует о вере его родителей, и сам был верным вестником для Божьего народа. Он пророчествовал в царствование Иосии (Соф. 1:1; 640 — 609 гг. до Р.Х.), шестнадцатого царя Иудеи и одного из немногих ее добрых правителей. Верность Софонии Богу была оскорбляема в годы его взросления, пришедшиеся на конец нечестивого царствования деда Иосии, Манассии, и его отца, Амона. Чистосердечность его веры в Яхве явствует из его страстного призыва суда Божьего. Возможно, в книге благочестие Софонии подчеркивается также с помощью упоминания, что его родословная в четвертом поколении восходит к Езекии (Соф. 1:1), еще одному благочестивому царю Иудеи, бывшему также предком Иосии. Связь Софонии с этими благочестивыми царями подразумевает, по-видимому, что он разделяет их благочестие.

Неясно, когда именно во времена правления Иосии пророчествовал Софония. Поскольку им осуждаются языческие обычаи (Соф. 1:4-9), многие предполагают период ранее 621 г. до Р.Х., начала религиозных реформ Иосии, призывавших народ вернуться к поклонению истинному Богу. Однако это не обязательно соответствует действительности, ведь призыв к духовному обновлению и его осуществление — два разных и не всегда одновременных события. Эти пророчества могли появиться в более поздний период правления Иосии, убеждая израильтян послушаться того призыва к благочестию, на который уже откликнулся их царь.

С богословской точки зрения важно отметить, какие именно обычаи осуждает пророк. В сфере религии в их число входит вероотступничество (Соф. 1:4-5), поклонение иноплеменным богам и забвение единственно истинного Бога. Пророк также оплакивает нечистоплотность гражданских и религиозных руководителей, которые пользуются своим высоким положением в личных целях (Соф. 3:3-4).

Еще большее негодование вызывает равнодушие слишком многих. Подобно вину, скисающему на собственном осадке {синод. «на дрожжах своих»} (Соф. 1:12), слишком многие люди Божьего народа в своей вере словно умерли. На словах они не отрицают существование Бога, зато своими делами отрицают Его власть, предполагая Его бессилие, или по меньшей мере безучастность, в том, что касается истории Израиля и непосредственно их жизни. Это высшее оскорбление для Бога, Который создал из них народ и на протяжении всей истории Израиля Своими трудами оберегал их. Даже сердитое вопрошание Бога Аввакумом или Иовом лучше, нежели эта мучительная, леденящая апатия. Подобно тому, как многие браки разрушаются из-за утраты интереса, что нередко ведет к неверности, этими же двумя проявлениями кризиса отмечена жизнь народа, который был обручен с Богом.

Из-за этих, и многих других, провинностей Бог в Своем суде обратился против Своего народа. Как обманутый муж в конце концов отвечает на непрекращающееся вероломство, так Яхве выступает против Израиля. Этот день суда и возмездия, который называется «день Господень» или «тот день» — мотив, объединяющий различные пророчества (см. например Соф. 1:7, 14; 3:11, 16). Этот «день» не есть некое единое целое, он, скорее, многогранен. Согласно древнейшим представлениям израильтян, это должен был быть день благословения и благодеяния для них, как Божьего народа. Враги Бога будут уничтожены, а верные Ему получают награду (см. Ам. 5:18). Вскоре израильтяне обнаружили, что такие представления одновременно и верны, и ошибочны. Верны они были в том, что послушных Богу ждет благословение, а ошибочны — в предположении, будто бы из-за одного того, что Израиль у Синая вступил с Богом во взаимоотношения завета, его статус благословенного Богом народа навеки неизменен.

Хотя Бог верен Своему завету, у Израиля существуют обязанности, невыполнение которых приведет к суду и лишению благословений завета. Эти благословения обусловлены послушанием, а не историческим установлением взаимоотношений. Как указывала израильтянам их история, и как нам следует проповедовать сегодня, не бывает детей Бога во втором поколении. Верные завету предки — еще не гарантия, что следующее поколение будет включено в завет. Это может произойти только благодаря верности завету.

Однако этот день — не только день суда, но также, причем в то же самое время, день надежды и благословения. Израиль был прав. Благодеяние следует за верностью, и коль скоро восстановится второе, будет и первое. Таким образом, в дополнение к суровым предостережениям Софонии о суде (Соф. 1:2 — 3:8), появляются и обетования надежды (Соф. 3:9-20). Бог — это Бог справедливости и Бог святости, несущий суд тем, кто противостоит Ему, но также Бог любви и Бог милосердия, прощающий их на Своих верных приверженцев. Сыны Иуды призваны отказаться от своих обычаев, несовместимых с Его благим милосердием. Вместо того чтобы отрекаться от Бога, им надлежит искать Его (Соф. 2:3), вместо равнодушия и осквернения религии язычеством перейти к смиренной и праведной жизни.

День Господа придет для всего мира, а не для одной страны, потому что суд Божий падет и на другие народы (филистимляне, Соф. 2:4-7; моавитяне и аммонитяне из Заиордания, Соф. 2:8-11; ефиопляне или египтяне, Соф. 2:12; ассирийцы, Соф. 2:13-15; в целом, см. Соф. 3:6-8). Все державы, великие и малые, находятся в сфере власти и прерогатив Бога. Это составляет резкий и парадоксальный контраст с тем, что этому Богу Его собственный народ отказывает в какой бы то ни было власти или заинтересованности в делах мира (Соф. 1:12).

В структуре книги Софонии еще более объемным понятием, чем день Господа, оказывается сам «Господь Яхве». Его имя упомянуто не только в первом предложении книги; это также последнее в ней слово, чем задается ее общий тон, определяющий предпосылки для толкования всего пророческого слова Софонии. Как пророчества Софонии в частности, так и все Писание в целом, являются теоцентричными.

Божественное имя Яхве, часто встречающееся у Софонии, имеет большое богословское значение. Анахронически переводимое как «Господь» в большинстве английских переводов, оно представляет собой личное имя Бога, раскрытое Им для Своего народа в завете с ним (Исх. 6:2-3). Это не всеобщий, безличностный «Бог», оно подразумевает близость и предназначено только для тех, кто вступил в личные взаимоотношения с Богом. Тем более оно важно в этих пророчествах суда и надежды. Суд следует за нарушением близких взаимоотношений с Богом, в которые люди и их предки вступили добровольно. Их Судия — не неизвестное безличностное существо, но Тот, с Кем они были близки, и Кого оскорбили лично. Несмотря на преступление и возмездие, которое должно за ним последовать, Бог по-прежнему раскрывает Себя израильтянам под именем Яхве, как их любящий Бог завета, хотя Он и вынужден наказывать отрехшийся от Него Израиль. Если бы только люди могли слышать, то само имя, под которым Он им раскрыл Себя в Своем суде, прозвучало бы как предложение неумирующей любви и надежды.

Дэвид У. Бейкер

См. также: ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ; БОГ; ИЗРАИЛЬ; ПРОРОК.

Литература: E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*; D. W. Baker, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*.

СОШЕСТВИЕ В АД

(DESCENT INTO HELL [HADES])

Вера в то, что между распятием и воскресением Христос спускался в обитель мертвых, как это исповедано в апостольском символе веры. Поскольку Новый Завет объявляет, что Христос действительно умер, следует полагать, что Он сошел в шеол (греч. *Hades*), обитель мертвых. Это подтверждается неоднократными (свыше восьмидесяти случаев) утверждениями Нового Завета о том, что Христос восстал из (среды) мертвых, и ссылками апостолов на данное событие. Но не все библиисты согласны с этой частью апостольского символа веры, и в некоторых литургических книгах она либо опущена, либо ее позволяют опускать при исповедании символа веры.

Нисхождение в подземное царство является распространенным мотивом в древних религиях. Герои или боги спускаются в преисподнюю, чтобы спасти кого-либо, победить смерть, а также послужить причи-

ной смены сезонов сельскохозяйственного года. Однако в Ветхом Завете нет случаев, чтобы человек спустился в подземный мир и вернулся из него. Встречается только один эпизод разговора с мертвыми, когда Саул с помощью волшебницы из Аэндоры вызывает пророка Самуила (1 Цар. 28:3-25). Подобная практика осуждалась законом и пророками.

И все же нисхождение в шеол и возвращение на землю живущих было тем образом, который использовался в Ветхом Завете при описании близости к смерти (Пс. 106:18; Ис. 38:10). Только Бог способен спасти таких людей от смерти (Пс. 9:14; 29:4; 85:13; Ис. 38:17), поскольку Он — Тот, Кто «умерщвляет и оживляет» (Вт. 32:39; 1 Цар. 2:6; 4 Цар. 5:7; ср. Рим. 4:17; 2 Кор. 1:9).

В Новом Завете только про Христа говорится, что Он совершил подобное сошествие в ад и вернулся на землю живых. Это связано с уникальностью Его смерти как заместительной жертвы и Его воскресения как эсхатологической победы.

Сам Иисус упоминает стих в Ионы 2:6, описывая Свою смерть как три дня и три ночи, проведенные в сердце (*en tē kardia*) земли. Это соответствует тогдашнему представлению евреев о преисподней как чреве рыбы в рассуждениях о мертвых и царстве мертвых.

Таким образом, апостолы тоже понимали смерть и воскресение Христа «по Писанию», в точности как Он наставлял их (Лк. 24:46; ср. Деян. 17:2-3; 1 Кор. 15:4). Петр, цитируя Пс. 15:8-11, заявляет, что Бог расторгнул узы смерти, воскресив Христа. Бог не покинул Его в преисподней; то есть Он вознес Его из обители мертвых (Деян. 2:24-27). Павел вспоминает Вт. 30:12-13 и Пс. 70:20 в Рим. 10:6-7, чтобы сопоставить смерть Христа с сошествием в бездну (*tis katabēsetai eis abusson*) и Его воскресение с восхождением из царства мертвых (*ek nek-rōn anagagein*). А автор Послания к евреям (Евр. 2:14-16) объявляет, что Иисус в той же мере, в какой полностью принял человечность Авраамова семени, принял и смерть, которой Он уничтожил власть сатаны.

И все же священнописатели Нового Завета не задерживаются на этом сошествии в преисподнюю, в отличие от богатых воображением авторов апокрифов. Однако они предполагают реальность существования промежуточной обители мертвых, в кото-

рую сошел Христос после того, как Его душа отделилась от тела. Ад, следовательно, есть название для общей обители мертвых. Возможно, здесь проявляется зарождающееся в тогдашнем иудаизме понимание того, что существует разница между обителью умерших нечестивцев (адом) и обителью умерших праведников (ср. «лоно Авраамово» в Лк. 16:22-23). Последняя упоминается также в качестве рая (Лк. 23:43) и, по мнению некоторых, находится на небесах.

Смысл вышеизложенного сводится к тому, что в Новом Завете ад не отождествляется с тем местом, где Христос пострадал за наши грехи. Скорее, божественное наказание и спасение совершились при распятии — которое ученики действительно видели, и весь ужас которого они пережили. Поэтому использовать слово *ад* для обозначения места наказания (геенны) неприемлемо. Сосущество в преисподнюю, скорее, является для нас составной частью полного раскрытия личности Христа, равно как и средством, с помощью которого Он победил смерть (Мф. 16:18; Отк. 1:18) и сделался первенцем из мертвых (Кол. 1:18; Отк. 1:5).

Норман Р. Эрикссон

Литература: R. J. Bauckham, *ABD*, 2:145-59; G. W. Bromiley, *ISBE*, 1:926-27; W. Grudem, *JETS* 34/1 (1991): 103-13; J. R. McRay, *Dictionary of Bible and Religion*, pp. 624-25; J. M. Robinson, *IBD*, 1:826-28; D. P. Scaer, *JETS* 35/1 (1992): 91-99.

СОЮЗ СО ХРИСТОМ

(UNION WITH CHRIST)

Согласно Новому Завету, религиозный опыт самых первых христиан происходил от Христа и основывался на Нем. Христианский опыт — это нечто большее, нежели подражание жизни Христа и следование Его учению. Это переживаемая в настоящем времени реальность воскресшего Христа, Духом пребывающего в сердцах верующих. Труды как Иоанна, так и Павла, описывая эту реальность, указывают на всеобъемлющую и соборную сущность Христа.

Словоупотребление. Павел чаще, чем любой другой новозаветный священнописатель, сочетает предлог «в» (*en*) с каким-либо именем Христа. Выражение «во Христе» и родственные ему встречаются в писаниях Павла около двухсот раз. Апостол употребляет это словосочетание в более чем одном смысле, и ученые пытаются истолковать его представления множеством различных способов (например, как мистичес-

кие, экзистенциальные, сакраментальные, локальные, эсхатологические и экклезиологические). В некоторых местах слова «во Христе» могут быть поняты просто как еще один способ указания на христианина (Еф. 1:1; Флп. 1:1; Кол. 1:2; 1 Фес. 4:16). Идея действия или причинной связи — другой возможный смысл этого выражения (Рим. 14:14; 2 Кор. 3:14; Гал. 2:17; Флп. 4:13). Очевидно, однако, что словосочетание «во Христе» имеет для Павла и сотериологическое значение (Рим. 8:1; 2 Кор. 5:19; Еф. 1:20). Пребывание «во Христе» представлено как единственное основание для оправдания и прославления (Кол. 1:27). Это не мистицизм поглощения, растворения человеческого индивидуальности в божественной, а тесное сближение с Богом через Христа.

Павел ссылается на индивидуально воспринимаемое действие Христа с помощью термина *во Христе*. Это излюбленное выражение апостола для описания личностных и живых взаимоотношений верующего с Христом, оно появляется в разнообразных контекстах. Его можно обнаружить восемь раз в Послании к галатам, тридцать четыре раза в Послании к ефесянам и восемнадцать раз в Послании к колоссянам. Ряд этих случаев словоупотребления не имеет ничего общего с концепцией объединения, они, скорее, связаны с инструментальным аспектом. В Послании к ефесянам, например, превалирует употребление выражения «во Христе» в инструментальном смысле, описывающее Христа как средство, с помощью которого Бог осуществляет Свою волю, избирает, искупает, прощает, благословляет, дает новую жизнь и строит Церковь. Иногда эта формула, однако, имеет описательный характер (Рим. 9:1; 1 Кор. 3:1). В таком качестве она имеет значение «быть христианином» (Рим. 16:11; 1 Кор. 7:39; 2 Кор. 12:2; Флп. 1:1; Флм. 1:16) и указывает на определенные опознаваемые черты, которые христианина характеризуют. Эта формула применяется также к взаимоотношениям тех, кто принадлежит к Церкви (Рим. 16:12; Гал. 3:28; Кол. 4:7; 1 Фес. 1:1). Таким образом, выражение «во Христе» иногда служит указанием на объединяющую связь в сообществе верующих.

Существуют, однако, такие случаи словоупотребления, в которых формула «во Христе» используется в местоуказательном смысле, смысле местонахождения, подра-

зумеая идею объединения (Рим. 8:1; 16:7; 16:7; 1 Кор. 15:22; 2 Кор. 5:17; Флп. 3:8-9). В этом смысле Христос описывается как средоточие жизни верующего. Если этот предлог (*en*) толковать в местоуказательном, пространственном смысле, а слово *Christos* понимать мистически, как Дух прославленного Господа, тогда подразумевается тесный союз Христа и христиан (2 Кор. 5:17). «Во Христе» — это проявление тесной взаимосвязи, подобной соотношению с воздухом, которым дышат: он находится в человеке, но в то же самое время человек находится в нем. Таким образом, употребление Павлом этого сочетания сходно с его концепцией крещения «во Христа» (Гал. 3:27), предполагающей тесную духовную общность с Христом. Те, кто крестился во Христа, пребывают «в Нем». Существует, однако, и эсхатологический аспект этого словосочетания, указывающий на активное влияние Христа на христиан, соединившихся с Ним.

Союз со Христом — это результат божественного акта благодати, крещения Святого Духа. Крестившись во Христа, верующие инкорпорируются в тело Христа (1 Кор. 12:13). Это новое состояние, «во Христе», является исполнением обетования Иисуса ученикам: «в тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:20). Фраза «во Христе», таким образом, имеет также соборное значение: «те, кто принадлежит к сообществу Христову». Приобщение к Христу с необходимостью предполагает социальный аспект, участие в жизни Его тела. Данное сообщество характеризуется своим соотношением с представляющим его главой. Итак, пребывание «во Христе» — это новая жизнь в сообществе тех, кто связан с Христом.

Средоточием богословия Павла является союз со Христом (Рим. 8:1; 1 Кор. 6:17; Гал. 2:20). Хотя внимание богословов нередко отвлекается на его концепцию оправдания верою, представления Павла о духовной жизни во Христе имеют центральное значение для того, как понимается апостолом религиозный опыт. Соединение со Христом предстает в качестве синонима спасения, которое достигается верою и обретает свое завершение в любви. Христа «для нас» надо понимать совместно с Христом «в нас». Союз со Христом органически связан как с оправданием, так и с освящением (Рим. 5:8-10), и поэтому жизнь «во Христе» —

сущность проповеди и опыта Павла. Эта концепция, однако, встречается и в учении Иисуса: «ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20); «Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне» (Ин. 15:4). Итак, эта концепция не принадлежит исключительно Павлу, но подразумевается евангельскими высказываниями Иисуса, подчеркивающими Его единство с Божьим народом (Мф. 18:20; Мк. 8:38; Ин. 15:1-11).

Павел уделяет особое внимание теме «во Христе» в своем Послании к ефесянам. Особенно это заметно по Еф. 1:3-14, где данная фраза (или ее варианты) встречается свыше десяти раз. В большинстве случаев в Послании к ефесянам Бог упоминается как Бог, действующий во Христе. Те, кто «во Христе», присутствуют в мыслях и в предвечном замысле Бога (Еф. 1:3, 4, 9, 11; 2:6, 10; 3:9-11). Святые избраны «во Христе» (Еф. 1:3-14). Не только избрание верующих происходит через Христа (Еф. 1:5), но и Христос назван первым избранным (Еф. 1:9). Избрание совершается «во Христе», и это значит, что замысел Божий осуществляется в Его Сыне и чрез Него. Перейти во Христа означает присоединиться к Его телу. Те, кто «во Христе», становятся членами семьи Бога (Еф. 1:5; 2:19). С учетом соборного характера формулы «во Христе» у Павла, избрание «во Христе» предполагает Божью благодать этого выбора, соборное избрание, родственное избранию Сына. Благословения искупления запечатлены Богом «во Христе» (Еф. 1:3, 6, 7, 13). В Послании к ефесянам эта фраза употребляется также по отношению к повседневной христианской жизни и духовному опыту (Еф. 1:1, 3) и для описания самой сути Божьего замысла соединить все небесное и земное (Еф. 1:10; 2:21) — замысла, осуществляющегося ныне для тех, кто «во Христе» (Еф. 2:13, 15, 21; 3:6).

В других трудах Павел использует эту фразу для описания такого существования, при котором верующие мыслят себя в единстве со смертью и воскресением Христа (Рим. 6:11); приобщаются к Его мудрости и святости (1 Кор. 1:30); и получают новое существование, новую жизнь (2 Кор. 5:17). В Послании к колоссянам это выражено с помощью мотива «полноты» Христа, обретаемой «в Нем» верующими (Кол. 2:8-15).

Во Христе, в Котором «обитает вся полнота Божества» (Кол. 2:9), верующие имеют полноту (Кол. 2:10). Они обрезаны «обрезанием Христовым» (Кол. 2:11), «погребены с Ним в крещении», в Нем «и совоскресли верою» (Кол. 2:12). Таким образом, благодаря верности-союзу со Христом для верующих возможно перейти в новую сферу существования, отличающуюся «полнотой», участием в новом завете и воскресением.

Для апостола его пребывание «во Христе» равносильно тому, что «живет во мне Христос» (Гал. 2:19-20). По сути дела, тема «Христос в вас» является раскрытием Божьей «тайны» и «упования славы» для верующих (Кол. 1:27). Через веру и любовь верующий общается к Своему Господу. Представленный Духом Господним, Христос обитает в верующих и делает возможным их усыновление Богом (Рим. 8:14-16; Гал. 4:6). Дух Христа дается верующему и преобразует его по подобию Христову. Итак, ключом к пониманию концепции общения с Христом является выражение «в Духе». Новый Завет учит, что Дух опосредует для верующего присутствие Христа. Павел углубляет эту связь, отождествляя пребывание «во Христе» с пребыванием «в Духе» (Рим. 8:9). В восприятии апостола христиане существуют в Духе и имеют Духа внутри себя. Делая Христа реальностью для христиан, Дух создает среду обитания, в которой верующие живут «во Христе».

Союз со Христом — это результат акта Божьей благодати, крещения Святого Духа. Крестившись во Христа (Гал. 3:27), верующие инкорпорируются в тело Христово (2 Кор. 12:13). Это соединение описывается в Библии с помощью разнообразных метафор: виноградная лоза и ветви (Ин. 15:1-6), глава и тело (Еф. 1:22-23; 4:15-16; 5:23); брак Христа с Церковью (Еф. 5:23-32). Итогом самоотождествления во Христе выступает органическое единство с Ним и духовная жизнь. Хотя в литературе Иоанна такое объединительное проникновение взаимно и симметрично, Павел больше сосредотачивается на пребывании верующих во Христе, нежели на пребывании Христа в верующих. Однако когда у Павла речь идет о Духе, возникает обратная картина. Больше внимания уделяется тому, что в христианах обитает Святой Дух, нежели тому, что христиане живут в Духе. Итак, для Павла обитает в христианах, главным образом, Дух.

Приобщение и последний Адам. Выражение «во Христе» указывает на глубокое личностное приобщение к Христу, выступающее основой спасения и новой жизни. Это тесно связано с концепцией соучастия в смерти и воскресении Христа (Рим. 6:1-11; 8:17; Гал. 2:20; Кол. 2:12; 3:1). В подоплеке этих представлений лежит понятие корпоративной, соборной личности. Верующие благодаря вере инкорпорируются в своего Главу, представляющего новое человечество, во второго {синод. «последнего»} Адама. Для Павла соединение со Христом означает личное приобщение к результатам жизни, смерти, воскресения и прославления Христа. Соучествуя в этих событиях, верующий переживает их как подлинную реальность. Таким образом Христос начинает жить в человеке и через него.

Вместо того, чтобы толковать данное словосочетание как указание на изолированное мистическое переживание, правильной рассматривать его в качестве описания духовной реальности, пронизывающей всю жизнь верующего и обретающей свое выражение в соборном теле Христовом. Так, фразу «умереть и совоскреснуть с Христом» следует понимать в объективном смысле, как соучастие в смерти и воскресении исторического Иисуса. Эту реальность Павел описывает с помощью параллели, проводимой между Адамом и Христом (Рим. 5:12-21; 1 Кор. 15:21-22). Деяния и будущность двух этих «корпоративных личностей», как представителей старого и нового человечества, являются парадигмой для всех, кто ими представлен.

Христос совершил Свое искупление «за нас» посредством Своих страданий, смерти и воскресения (Рим. 5:6-8; Гал. 1:4; 3:13). То, что произошло «во Христе», делает возможным наши с Ним взаимоотношения нашего пребывания «в Нем» (2 Кор. 5:17). Применительно к верующим следствия как прошлого, так и будущего аспекта Его искупительных свершений описываются фразой «со Христом». Верующие определяются как те, кто умер и совоскрес со Христом (Рим. 6:5; Кол. 2:12-13, 20; 3:1, 3), кто посажен с Ним на небесах (Еф. 2:6) и явится с Ним во славе (Кол. 3:4). Отношения христиан с Христом — это отношения веры, а не мистического поглощения. Когда апостолы Иоанн и Павел говорят о пребывании «во Христе», они подразумевают присоединение к корпоративной личности. Точно

так же, как человечество пребывает «в Адаме», а Израиль является детьми Божиими (или рабом Яхве), новый Израиль пребывает «во Христе». Те, кто верует в Христа и крестился в Него, принадлежат к новому человечеству; они инкорпорированы в корпоративную, соборную личность Христа. Библейское учение о представителях человечества выступает также основой для понимания выражений «Христос в вас» (Рим. 8:10; 2 Кор. 13:5; Кол. 1:27), высказываний о вселении Христа в Его учеников (Еф. 3:17) и о Его пребывании или обитании в них (Ин. 14:20; 15:4, 7; 17:23, 26; 1 Ин. 3:24).

Отождествляясь с распятым и воскресшим Спасителем, верующие умирают для прежнего человечества и приобщаются к новому человечеству, что стало возможным благодаря последнему Адаму. «Во Христе» появляется «новая тварь» (2 Кор. 5:17), верующий переходит в совершенно новую сферу существования. Союз со Христом, таким образом, означает укрепление силою Его воскресения, жизнь в сфере Духа. Присутствие Христа прямо связано с эсхатологическим даром Духа. Во Христе действием Духа осуществляется замысел Бога об искуплении. Этот замысел вкратце описан Павлом в 2 Кор. 5:14-21. Иисусом Христом Бог примирил мир с Собою. Не только Им, но и «в Нем» совершается искупление и примирение. Именно благодаря единству с Христом, как последним Адамом, человечеству открыта возможность обновления (Рим. 5:14; 1 Кор. 15:21-22, 45; Кол. 1:18). Павел отождествляет эту новизну существования верующих с пребыванием в них Духа Иисуса. Восславленный Христос живет в Своих последователях Духом Своим (Рим. 8:9-11; Гал. 4:6). В Нем, в Главе нового человечества, пребывает жизнь вечная.

В тесной связи с этой параллелью «Адам — Христос» находятся положения Павла о «ветхом» и «новом» человеке (Рим. 6:6; Еф. 4:22-24; Кол. 3:9-10). Эта терминология не только описывает статус человека до и после его обращения в веру, но и указывает на изменение, которое уже осуществилось в смерти Христа (Рим. 6:6 — «зная то, что ветхий наш человек распят с Ним»). На кресте прежние осуждено и предано смерти (Рим. 8:3). Соучаствуя в этой смерти, верующие умирают для своей прежней сущности (Рим. 6:2; Кол. 3:3) и освобожда-

ются от тирании греха. «Во Христе» они переходят к новому способу существования, к жизни «нового человека». Итак, под «ветхим» и «новым» человеком подразумевается нечто большее, нежели личностная и этическая перемена, их следует также понимать как термины, обозначающие прежнюю и новое человечество в панораме истории спасения.

Приобщаясь к смерти Христа, верующие совлекаются «ветхого человека». Через отождествление с воскресением Христа, они, соответственно, облачаются в нового человека. Такое соединение с Христом делает возможным новое творение, обновление по образу Создавшего их (Кол. 3:10). Пребывая «в Адаме», прежнее человечество объединяется с ним в грехе и смерти. Однако «во Христе» становится возможным сотворение нового человечества, которое объединяется с Ним в праведности и жизни (Рим. 5:18-21). Итак, точно так же, как человечество носит образ первого Адама благодаря корпоративному отождествлению, те, кто соборно пришел во Христа, созданы вновь по образу последнего Адама (Еф. 2:10). Корпоративный характер этого отождествления подчеркивается Павлом в его рассуждениях по поводу нового творения, подразумевающих, что все тело Христа представляет собой «одного нового человека» (Еф. 2:15).

Пребывание «во Христе» — не только основа личного и соборного самоотождествления христиан, оно служит также основой для преобразенных взаимоотношений (Гал. 3:26-29). Те, кто «во Христе», не только семья Авраамово и наследники по обетованию (Гал. 3:29), они также предназначены для того, чтобы проявлять единение, независимое от их национальной принадлежности, социального положения и пола (Гал. 3:28). Концепция пребывания «во Христе» предусматривает кроме аспекта взаимоотношений верующего по вертикали (верующие — «сыны Божии», которые «во Христа облечлись», Гал. 3:26-27) еще и его повседневные взаимоотношения по горизонтали («нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского», Гал. 3:28). «Все», кто уверовал во Христа Иисуса (Гал. 3:26) и крестился «во Христа» (Гал. 3:27), есть «одно» (Гал. 3:28). Соединение со Христом благодаря приобщению к Его смерти и воскресению предполагает превращение в члены Те-

ла Христова. Слиться с соборным Христом — означает стать частью органического целого под главою Христом (1 Кор. 6:15; 12:12-13; Гал. 3:28; Еф. 1:22-23; 2:14-16; 3:6; 4:4, 12-16; 5:23, 30; Кол. 1:18; 2:19; 3:15). Этот принцип соединения поясняет Павел также с помощью метафоры храма. Христос — его основание и краеугольный камень, в то время как верующие представляют собой камни храма, они сложены в единое целое, и в них вселился Бог (1 Кор. 3:16-17; 6:19; 2 Кор. 6:16; Еф. 2:20-22).

Итак, сущность христианина Павел описывает с помощью формулы «во Христе». Для апостола это означает, что те, кто уверовал во Христа, отождествляют себя с Ним, как Главой нового человечества. В данной формуле заключается социальная концепция; приобщение к этому новому человечеству предстает в виде принадлежности к Церкви, истинному Божьему сообществу. Однако в то же самое время то, как Павел понимает пребывание «во Христе», предполагает близкие личные взаимоотношения с Христом. Хотя соборный смысл формулы важен, это не исключает того акцента, который апостол делает на личном союзе веры и на общении со Христом. Тема такого союза встречается и вне свода писаний Павла, особенно в трудах Иоанна (Ин. 14:10-11; 15:4-5, 7; 17:21-23; 1 Ин. 2:5-6, 24, 27; 3:6, 24; 4:4, 12-13, 15; 5:20). В этих местах говорится о том виде взаимоотношения, который выражается в терминах взаимопребывания — пребывания верующего во Христе, и наоборот.

Христианский мистицизм и союз с Богом. Учение Павла о союзе со Христом нередко называют христианским «мистицизмом». Этот термин уместен, если понимать его в ограниченном смысле. Павел считает эту общность с Богом даром Божьей благодати, который получен не упражнением духовного опыта, но благодаря самораскрытию Бога (Гал. 1:16). Итак, союз со Христом есть то, что воспринимается верою, а не то, что достигается благодаря человеческим усилиям. Также, пребывание «во Христе» не предполагает ни утрату индивидуальности, ни растворение индивидуума в Божьем Духе (Рим. 8:14, 16; Гал. 2:20), а предполагает совершенствование индивидуальных качеств и способностей. Кроме того, пребывание «во Христе» есть нечто большее, нежели мистический союз; оно подразумевает нравственное единство,

порождающее этический вектор христианской жизни. Это нечто большее, чем евангелие этического идеала (недостижимого), это пребывание в нас Христа, предоставляющего нам побудительную силу, чтобы жить в послушании Богу.

Для Павла быть «во Христе» означает быть «в Святом Духе». Павел различает Христа и Духа, но считает назначением Духа опосредование Христа для верующих. Как посредник Бога, трудящийся над христианской жизнью, Дух никогда не действует отдельно от Христа. Итак, Христос и Дух, хотя и являющиеся раздельными сущностями, воспринимаются совместно и предоставляют средства для того, чтобы люди могли вступить во взаимоотношения с Богом. Однако мистицизм Павла является общим или соборным мистицизмом. То, как употребляется фраза «во Христе», ассоциировано с тем, как Павел понимает совместное пребывание христиан в теле Христовом. Приобщение к этому телу совершается верою в Иисуса Христа. Отождествляя себя со смертью и воскресением Христа, тело укрепляется Его духом для того, чтобы свидетельствовать миру о присутствии Христа. Христиане пребывают в живом союзе со Христом, соборно выражая любовь к Христу, лично воспринятую верою.

Союз со Христом — это союз с Богом. Богословие Павла, хотя и сосредоточено на Христе, опирается на ту посылку, что «Бог во Христе» (2 Кор. 5:19). Общение со Христом — это общение с Богом (Рим. 8:11; ср. 1 Ин. 1:3). Хотя союз с Богом основан на почине Божьей благодати, он требует также отклика со стороны человека (Еф. 2:8). В центре представлений Павла о пребывании «во Христе» находится факт веры. Это неременное условие спасения — упование человека на Бога, раскрытого в Иисусе Христе. Такая вера является основой для тесного союза со Христом, поскольку это самоотвержение искупленных ради Искупителя. Вера-союз, таким образом, обретает свое средоточие в смерти и воскресении Христа. В то же самое время пребывание «во Христе» имеет эсхатологическое значение. Союз с Ним предполагает взгляд, устремленный из настоящего в будущее. Хотя верующие уже приобщены к Христу, они чувствуют стремление к более близкому знанию и более тесному общению (Флп. 1:23; 3:10). Нынешний союз со Христом — это все равно «устраненность от Господа»

(2 Кор. 5:6), поэтому он ожидает своего завершения в грядущем пришествии или «присутствии» (*parousia*) Христа.

Заключение. Понятие союза со Христом в своем богословском значении объемлет множество аспектов. Верующие «во Христе» приобщаются к Его смерти (Рим. 6:3; 5:11), Его погребению (Рим. 6:4), Его воскресению (Кол. 3:1), Его вознесению (Еф. 2:6), Его царствованию (2 Тим. 2:12) и к Его славе (Рим. 8:17). В итоге определенные черты личности и характеристики дел Иисуса усваиваются теми, кто к Нему приобщился. Формула «во Христе» является, таким образом, всеобъемлющим термином, объединяющим сотериологические, пневматологические и экклезиологические аспекты христианского опыта. В то же самое время это концепция мистическая, так как союз со Христом переживается «в Духе». Данное выражение имеет также этическое измерение, что нашло свое отражение в идее нового человечества, рождение которого стало возможным в единении с последним Адамом. И последнее, но немаловажное — выражение «во Христе» имеет эсхатологический смысл, описывая состояние верующего, чья жизнь преобразуется благодаря приближению Царства Божьего, переживаемого во Христе.

Р. Дэвид Райтмайер

См. также: ЦЕРКОВЬ; НОВОЕ ТВОРЕНИЕ; СПАСЕНИЕ; ОСВЯЩЕНИЕ; ДУХОВНОСТЬ.

Литература: M. Barth, *Ephesians*; M. Boultier, *Christianity According to Paul*; E. Best, *One Body in Christ*; F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free*; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*; A. Fitzmeyer, *Paul and His Theology: A Brief Sketch*; W. Grossouw, *In Christ*; A. M. Hunter, *The Gospel According to St. Paul*; R. N. Longenecker, *Galatians*; idem, *The Ministry and Message of Paul*; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*; P. O'Brien, *Colossians, Philemon*; J. K. S. Reid, *Theology Today* 17 (1960): 353-65; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*; A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*; J. S. Stewart, *A Man in Christ*; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*.

СПАСЕНИЕ (SALVATION)

Из многих еврейских слов, используемых для обозначения спасения, слово *yāša'* («спасти, помочь в беде, выручить, избавить, освободить») встречается в Ветхом Завете наиболее часто. Как правило, избавление, о котором говорится в Ветхом Завете, по своей природе материально, хотя встречаются важные исключения. И напротив, употребление термина *sōtēria* в Новом Завете, хотя и может предполагать материаль-

ное сохранение, обычно связано с избавлением в особом духовном смысле. В дополнение к идее избавления, в Библии спасение также подразумевает здоровье, благополучие и исцеление.

Вообще говоря, можно утверждать, что спасение является доминирующей в Библии темой. Но поскольку тема эта многомерная, с большим количеством смыслов, простые определения здесь невозможны. Когда библейские священнописатели говорят о спасении, это реальность, имеющая одновременно духовный и физический, индивидуальный и корпоративный, объективный и субъективный, вечный и исторический аспект. Поскольку библейские священнописатели рассматривают спасение как историческую реальность, такие временные грани, как прошлое, настоящее и будущее, еще больше расширяют и углубляют данную концепцию. Спасение — это процесс, имеющий начало и конец. Далее, спасение предусматривает парадокс, заключающийся в противоречии между человеческой свободой и божественным избранием. Несмотря на сложность этих факторов, Библия постоянно говорит о спасении в контексте весьма простых и конкретных взаимоотношений — взаимоотношений между человеком и Богом, между людьми, между людьми и природой. И все время главным действующим лицом выступает Бог, начиная от спасения семейства Ноя, и до того великого множества, которое восклицает: «спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!» (Отк. 7:10).

Ветхий Завет. В целом, ветхозаветные священнописатели усматривают в спасении реальность скорее физическую, нежели духовную, и скорее корпоративную, нежели индивидуальную. Даже когда речь заходит об отдельных людях, представляется, что главным здесь является все-таки общественное благо. Например, в повествовании книги Бытия раскрывается тема Божьего благословения, которое, хотя и почитается на отдельных людях, выставляет их орудиями для осуществления более величественных замыслов Бога. Возвышение Иосифа в Египте способствует сохранению жизни всей его семьи (Быт. 45:4-7). Благодаря верности Ноя Бог дарует спасение его семейству, а также животным из ковчега (Быт. 7 — 9). А благословения, выраженные в обетовании Аврааму о великом народе и о земле, относились не только к его потомкам, но и

ко всем семьям в мире (Быт. 12:1-3). После 430 лет в Египте весь народ освобожден через Моисея (Исх. 1 — 12). Благодаря приходу Есфирь к власти еврейский народ избежал истребления (Есф. 7).

Несмотря на значение человеческого посредничества, спасение приписывается прежде всего Богу. Спаси не способен никто, кроме Бога (Ис. 43:14; Ос. 1:7). Бог пасет овец Своих (Иез. 34), и только от Него ждет человек слова спасения, нарушающего молчание (Пс. 61). Идолопоклонство — не более чем напрасные надежды, ибо спасение Израилево — в Господе (Иер. 3:23). Бог — а не Моисей — тот Воитель, Который в славе восторжествовал над войском фараона у моря (Исх. 15). Своего спасения люди стоят и ждут, ибо сказано «Господь будет побороть за вас, а вы будьте спокойны» (Исх. 14:14). «Оставаясь на месте и в покое, вы спаслись бы; в тишине и уповании крепость ваша», провозглашает Исаия (Ис. 30:15). Сущность Божьего спасения состоит в избавлении отдельных людей и всего народа от их врагов, в освобождении от рабства (Вт. 24:18), в неустанной защите и сохранении от зла (Пс. 120), в отвращении смерти (Пс. 67:21), в исцелении (Пс. 68:30; Иер. 17:14), в благословениях унаследованной земли, многочисленного потомства и долгожительства.

Спасение от греха, хотя и не является доминирующим мотивом, но и не отсутствует вовсе, особенно у пророков. Когда речь заходит о национальном возрождении Израиля, Иезекииль подчеркивает необходимость спасения от нечистоты, беззакония и идолопоклонства (Иез. 36:22-32). Здесь спасение предполагает дар нового сердца плотного и нового духа, которые укрепят народ Божий так, что он наконец будет соблюдать заповеди и сможет обитать на земле обетованной. В этом месте мы также встречаемся с распространенным рефреном: это спасение будет даровано не ради самого Израиля и не ради его заслуг, но ради имени Бога и ради Его славы, которые оскверняются, и которые теперь должны быть освящены среди народов. Исаия говорит о грядущем спасении, которое будет достигнуто благодаря самоотверженным страданиям Раба, несущего на Себе грехи многих (Ис. 53). Это спасение пребудет вечным (Ис. 51:6).

Спасение, предвосхищаемое в писаниях пророков, характеризуется конфликтом,

сходным с тем, что присутствует в Новом Завете. Хотя спасение есть *fait accompli*, «свершившийся факт»: Бог спас Израиль от египетского рабства и ввел во взаимоотношения завета с Собою — но Израиль продолжает ожидать Божьего спасения. Бог спас Израиль в прошлом, и поэтому можно надеяться, что избавит и в будущем. Как бы ни рассматривать спасение с иных библейских точек зрения, этот аспект «свершившегося прошлого» и «предвосхищаемого будущего» раскрывает широчайшую панораму спасения в виде длящейся реальности, наполняющей весь ход истории. Такой подход помогает современным библеистам избежать прежних заблуждений, когда роль Ветхого Завета сводили к простому предвестию в приготовлении к Евангелию. Невозможно игнорировать тот факт, что для ветхозаветных евреев спасение было не абстрактным понятием, а реальной и конкретной сущностью. Псалмы изобилуют восхвалениями Божьего спасения, несущего радость и веселие (Пс. 50:14). Это чаша, с благодарностью принимаемая от Бога (Пс. 115:4), и рог (Пс. 17:3). В других книгах спасение сравнивается со светильником (Ис. 62:1), источником (Ис. 12:3) и щитом (2 Цар. 22:36).

Новый Завет. Мессианским именем «Еммануил», «с нами Бог», озаменована стремительная перемена в истории спасения. В Евангелии от Матфея Ангел говорит Иосифу, что сын Марии зачат от Святого Духа, и Иосиф должен наречь «Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1:21-23). Имя «Иисус» (происходящее от еврейского «Иешуа») само по себе означает «спасение». Сын Человеческий пришел для того, чтобы выискать и спасти погибшее (Лк. 19:10). В Новом Завете продолжено ветхозаветное учение о том, что спасение — от одного только Бога, но оно изложено с большей конкретностью. Теперь решающее значение имеет присутствие Бога в человеке Иисусе. Уверенность Петра в этом родстве «Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли» и Бога, воскресившего Его из мертвых, побуждает его высказать беспрецедентное вероисповедание в том, что спасение возможно только именем Иисуса Христа (Деян. 4:10-12).

В учении Иисуса спасение связано с приближением Царства Божьего, которое, в свою очередь, связано с личностью Самого Иисуса. Указывая Царство Божье в качест-

ве метафоры спасения, Иисус углубляет ветхозаветное учение о том, что спасение возможно только от Бога, поскольку Царство представляет собой ту сферу реальности, где Бог властвует суверенно. Ученики откликнулись на высказывания Иисуса о Царстве вопросом: «кто же может спастись?» (Мк. 10:23-26). То, что Иисус понимал Себя как носителя Царства Божьего, явствует из Его заявления после чтений в синагоге: «ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4:21). Спасение принадлежит тем, кто следует за Иисусом, носителем и воплощением Царства Божьего.

Спасение описывается как ныне возвещаемая тайна Божья (Еф. 3:9; 6:19), замысел, существовавший прежде создания мира (Еф. 1:3-14), свет к просвещению язычников (Лк. 2:30-32), переход от смерти в жизнь (Ин. 5:24), призыв особо для грешников (Мк. 2:17), дар благодати через веру, а не от дел (Еф. 2:8-9), то, о чем совокупно стенает вся тварь (Рим. 8:22), откровение правды Божьей от веры в веру (Рим. 1:16-17), оправдание верою (Рим. 4:22-25), примирение (2 Кор. 5:18-19) и искупление (Рим. 8:23). В ответ на расспросы Никодима спасение названо духовным рождением, рождением свыше, без которого человек не может войти в Царство Божье (Ин. 3:1-11). Спасение означает смерть для греха и свободу от него (Рим. 6), новую, неведомую человеку, перспективу и соучастие в новом творении (Рим. 5:16-17), мир с Богом (Рим. 5:1), жизнь в качестве усыновленных Богом (Гал. 4:5-6), крещение в смерть Христа (Рим. 6:4) и восприятие Святого Духа (Рим. 5:8).

Спасение охватывает как физический, так и духовный аспект жизни, распространяя свое значение на человеческое существо в целом. В физическом аспекте, соучастие в Царстве требует внимания к земным делам, особенно милосердия к бедствующим. Иисус потребовал от богатого человека, чтобы он раздал свое имущество нищим (Мк. 10:17-22). Спасение, пришедшее дому Закхея, побудило того отдать половину своего имущества нищим (Лк. 19:8-10). Милостыня для бедных была постоянной заботой раннехристианских общин (Деян. 9:36; 10:4, 31; 24:17; Иак. 2:1-7; Гал. 2:10). Однако для Иисуса физический и духовный аспекты очень тесно связаны. Прощение грехов и физическое исцеление зачастую

идут рядом, как это было в случае исцеления расслабленного (Мк. 2:1-12). Другие исцеления, совершенные во имя Иисуса, выявляют сокровенную связь (Деян. 3:16; 4:7-12) между духом, разумом и телом. В этих примерах спасение предполагает не только прощение грехов, но и устранение их последствий.

Спасение также выходит за пределы национальной принадлежности к иудеям. По меньшей мере в двух случаях Иисус исправлял (или хотя бы игнорировал) националистические ожидания относительно Царства — один раз в ответе на вопрос учеников (Деян. 1:6-8) и один раз на дороге в Эммаус (Лк. 24:25-26). Поскольку смерть Иисуса была за весь народ (Ин. 11:51), то покаянию и прощению грехов надлежало быть проповедану во всех народах (Лк. 24:47). Это благовестие, указывает Павел, было дано в предвозвещение, в виде Божьего обетования Аврааму, что в нем благословятся все народы (Гал. 3:8).

Объективной основой и средством спасения выступает суверенный и благодатный выбор Бога, избравшего стать «Богом с нами» в лице Иисуса Христа, называемого одновременно вождем и ходатаем спасения (Евр. 2:10; 7:25). Однако на жизненном пути Иисуса лежит крест и воскресение. Следовательно, именно «Христос распятый» приобретает главное значение для спасения (1 Кор. 1:23), так как «Христос умер за грехи наши, по Писанию» (1 Кор. 15:3) и «предан за грехи наши» (Рим. 4:25). То, что Христос совершил во имя нас, Он совершил и вместо нас, отдав «душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28). И если Христос проявил Свою любовь, умерев за нас, когда мы были еще грешниками, то не тем более ли мы спасемся жизнью Его? (Рим. 5:8-10). Его воскресение настолько важно для нашей надежды на грядущее спасение, что «если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна; вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 15:17).

Субъективной основой спасения выступают личное покаяние и вера, нередко понимаемые в тесной связи с крещением водою. Иоанн Креститель проповедовал крещение покаяния для прощения грехов (Мф. 3:2; Мк. 1:4); отзвук этого призыва слышен в проповеди Петра (Деян. 2:38) и Павла (Деян. 20:21). Иисус сказал, что для спасения требуется вера в Него (Мк. 16:16; Ин. 6:47). Павел наставляет устами «исповедовать

Иисуса Господом» и сердцем веровать, что Бог воскресил Его из мертвых (Рим. 10:8-9). Священнописатель Послания к евреям считает, что услышанное благовестие не идет на пользу, если не сочетается с верою (Евр. 4:2).

В Новом Завете спасение рассматривается также в аспектах прошлого, настоящего и будущего. В Христе мы были избранны прежде создания мира (Еф. 1:4). И мы спасены в надежде (Рим. 8:24). Однако слово о кресте есть сила Божья для спасаемых ныне (1 Кор. 1:18). Точно так же читателям Павла указывается совершать свое спасение со страхом и трепетом (Флп. 2:12). И есть еще спасение, готовое открыться в последнее время (1 Пет. 1:5), искупление, о котором мы в себе стенаем (Рим. 8:23). Для Павла аспект прошедшего времени в спасении предполагает в общем случае оправдание, искупление и примирение, а аспект настоящего времени при этом рассматривается через призму освящающего действия Святого Духа. Аспект будущего времени заключается в прославлении, в той кульминации процесса спасения, когда верующие предстанут перед лицом Христа в своих новых, воскресенных телах, не обремененных более рудиментами греха.

Уильям Т. Арнольд

См. также: ИСКУПЛЕНИЕ; ВОССОЕДИНЕНИЕ С БОГОМ; КРЕСТ; СМЕРТЬ ХРИСТА; ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ; ВЕРА; ЕВАНГЕЛИЕ.

Литература: D. Bloesch, *The Christian Life and Salvation*; O. Cullmann, *Salvation in History*; E. M. B. Green, *The Meaning of Salvation*; S. Kevan, *Salvation*; H. D. McDonald, *The Atonement of the Death of Christ*; G. G. O'Collins, *ABD*, 5:909-14; U. Simon, *Theology of Salvation*; G. R. Smith, *The Biblical Doctrine of Salvation*; J. R. W. Stott, *The Cross of Christ*.

СПРАВЕДЛИВОЕ, ПРАВИЛЬНОЕ, УГОДНОЕ (UPRIGHT, UPRIGHTNESS)

Слова *справедливое, правильное, угодное* {англ. upright} являются наиболее употребительными эквивалентами еврейского слова *yāšār*. В своем буквальном смысле слово *yāšār* относится к чему-либо, стоящему вертикально (Быт. 37:7; Исх. 36:20) или к горизонтально ровному и гладкому (Ис. 26:7). Оно также обозначает что-либо прямое (Ис. 40:3) или распределенное поровну (3 Цар. 6:35). Его применение в богословских контекстах подразумевает такие понятия как незыблемость правил, неподдельность, правильность и прямолинейность. С самого начала взаимоотношений между Богом и Израилем Его сущность по-

нимается как верная и истинная. Прямота — это следующий нравственный аспект в познании Израилем святого характера Бога. Отметим совпадающие мотивы в заключительной Моисеевой песни хвалы: «Он твердыня; совершенны дела Его, и все пути Его праведны. Бог верен, и нет неправды в Нем; Он праведен и истинен» (Вт. 32:4). Обнаружить в древних божествах такую прямизну было большой редкостью. Честность Бога была явной и незыблемой, Его народ никогда не сталкивался с отступлениями от нее.

Только Бог, с Его добротой и прямоотой, мог требовать удовлетворения Своего желания видеть полную преданность и истинную приверженность прямым путям Закона (Пс. 10:7; 118:7; ср. Неем. 9:13). То, что удовлетворяло Яхве с нравственной и этической точек зрения, и было тем, в чем Израиль должен был находить свою истинную радость. Быть в правильных взаимоотношениях с Богом — означало ходить по прямым путям по наставлению Его верного слова в чистоте праведного сердца (Пс. 24:8; 32:4; Ос. 14:10).

Такая сердечная чистота или искренность тесно связана с прямоотой. Дела праведности должны находить отклик в самом средоточии человеческого существа. Так, цари Израиля и Иуды подвергались пристальному оцениванию по их честности и праведности при исполнении всего Закона как в личных, так и в общественных делах (3 Цар. 3:6; 9:4; 4 Цар. 22:2). В книгах о Мудрости подчеркивается связь между благостью Яхве, Его словами и отражением Его характера в сердце праведных. Чистота, честность, послушание, доброта и беспорочность — вот ключевые признаки праведности. Непорочность и честность Иова (Иов 1:1, 8; 2:3), подвергшегося суровым испытаниям, выпукло оттеняют такое его качество, как страх Божий, который удерживает праведных от зла. Извращенность и испорченность сердца противны нраву и помыслам «праведного» (Пр. 3:32; 21:8; 28:10).

Исаия указывает на противопоставление между путями извилистыми и прямыми, чтобы подчеркнуть праведность Яхве, Его пророков и Мессии (Ис. 26:7; 40:3-4; ср. Иер. 31:9). Царство Божье раскрывается в незыблемости моральных устоев, в чести и нравственности. И наиболее явственно они видны в жизни праведников, особенно в

жизни той «отрасли» {«от корня Иессеева», Ис. 11:1-2), на Ком почил Дух Божий.

В еврейском мышлении почти не делает различия между прямизной и праведностью (*sedeq*, буквально означающее «быть правым», Пс. 10:7; 31:11; 32:1; Ис. 26:7). Справедливость и истина этически выражаются в вере тех, кто находится в правильных взаимоотношениях с Богом (Пс. 16:1-6, 15; 144:17). Праведный идет по прямому пути, который направляется Божьей справедливостью и добротой по отношению ко всем людям.

Возможно, наивысшим благом, предназначенным для праведных, является бесспорная незыблемость тех взаимоотношений, для которых они сотворены. Праведность выражается в истинной открытости и кротости, которые не ведают потаенных задних мыслей. Сотворенные правыми, падшие люди постоянно пускаются «в помыслы» (Ек. 7:29). Возможно, это проясняет ссылку на праведность в вызвавшем много споров стихе из книги Аввакума, где сказано, что праведный «верою жив будет» (Авв. 2:4). Хотя *yasar* подразумевает этические принципы поведения, нельзя отбрасывать и более глубокую нравственную суть. Гордость, эта основа греха, зарождается и разрастается в сердце человека, который хвалится, что не зависит от Бога. В отличие от этого, праведный, который «верою жив», то есть живет в неотступной верности, совершает это не в виде волевых или внешних актов, а благодаря внутреннему преображению своих желаний. Библейская вера, таким образом, — это полная искренность в уповании на праведного и святого Бога. Соответственно, вера должна проявляться в праведных желаниях. Нравственная суть всегда предполагает полное самоотречение человека ради Бога.

При переводе еврейских терминов, обозначающих «прямоту», на греческий язык используются такие смысловые оттенки как «подобающий», «справедливость», «законный», «соответствующий», «удовлетворяющий» и «праведный». В Септуагинте связанные с прямоотой и правильностью слова переведены как *arestos* («удовлетворяющий»), *dikaios* («справедливый») и *euthus* («прямой»). Понятия, на которых основана ветхозаветная концепция правильности, присутствуют и в Новом Завете. Без этих ветхозаветных представлений концепция праведности была бы незавер-

шенной. Цельность, непорочность и искренность упоминаются в нескольких местах, где речь идет о правильности.

Хотя в Новом Завете трудно провести отличие между правильностью и праведностью (и то, и другое обозначается словом *dikaiois*), встречаются некоторые указания на разницу между ними. Люди, связанные с рождением Спасителя, описываются такими словами, которые выделяют их среди типичных иудеев первого столетия. Иосиф праведен (Мф. 1:19); Захария и Елисавета праведны и поступают беспорочно (Лк. 1:6), как и Симеон (Лк. 2:25). Очевидно, они были непорочны перед законом Божиим; они чтили Бога, и их воздаяние Ему хвалы было тем контекстом, в котором состоялось их свидетельство о совершенно новом деянии Бога. Когда дошло до откровения Самого Бога, было правильно, что Он стремился указать на Христа.

Сотник Корнилий, этот боящийся Бога муж, и Иосиф из Аримафеи были праведны (Лк. 23:50; Деян. 10:22). Согласно пастырским посланиям, епископ должен быть непорочен: «справедлив, благочестив, воздержан» (Тит. 1:8). Сходные качества требуются от всех верующих. Это наиболее явное отличие новозаветных представлений о праведности от ветхозаветных. Обычный христианин, уже не представляя собой исключение, должен служить образцом чистосердечной преданности Богу, проявляющейся в его непорочности. Мы, отвечающие за себя христиане, должны быть непоколебимы и неотступны, чтобы мы «праведно и благочестиво жили в нынешнем веке» (Тит. 2:12).

М. Уильям Ури

См. также: ПРАВЕДНОСТЬ.

Литература: N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ см. ПРАВДА

СТАДО, ПАСТВА, ОВЦЫ
(FLOCK)

Два слова на иврите, *‘eder* и *šōn*, регулярно встречаются в Ветхом Завете в значении «стадо», «паства», «овцы», а в Септуагинте и в Новом Завете им соответствует греческое слово *poimnē* (или уменьшительное от него *poimnion*). Слово *‘eder* присущ более собирательный смысл, чем слову *šōn*, которое может также быть переведено как «овца». Оба они встречаются в переносном

смысле (как и греческие термины), почти всегда указывая на Израиль (или Иудею) и Церковь в качестве «паствы» или народа Божьего.

Определение «овцы» много раз используется просто в качестве эпитета для народа, эпитета, который сам по себе выражает его беспомощность, наивность, неискусшенность и зависимость (Пс. 73:1; 76:21; 77:52; 78:13; 79:2; 99:3; Ис. 40:11; Зах. 9:16; 10:3; 11:7, 17; Ин. 10:16). В частности, с его помощью описывается, что израильянами руководят земные цари (Иер. 13:20; 25:34-36; Иез. 34:2-3) или старейшины Церкви (Деян. 20:28; 1 Пет. 5:3), которые несут за это ответственность. В случае плохого руководства или, может быть, собственного непокорства, Израиль изображается в качестве народа без пастуха (Чис. 27:17; 3 Цар. 22:17), беспомощного (2 Цар. 24:17), блуждающего и возвращающегося с пути (Ис. 53:6; Зах. 10:2). Исаия разъясняет, что такое поведение — это греховное и своевольное бегство от пастуха.

Хотя стадо иногда рассеяно из-за суда (Иез. 34:12), оно никогда не остается без надежды собраться вновь (Иер. 23:1-3). Эта надежда основана на том, что об Израиле заботится Яхве, Пастырь Добрый (Пс. 94:7; Иез. 34:31; ср. Ин. 10:11-18), Который сделал Свой народ восприимчиком Своей спасительной благодати и наследником всех обетований завета (Мих. 7:14).

Юджин Х. Меррилл

Литература: P. L. Garber, *ISBE*, 4:463-65; B. D. Naber, *ISBE*, 4:315-16; G. E. Post, *Dictionary of the Bible*, 4:486-87.

СТАРЕЙШИНЫ, СТАРЦЫ, ПАСТЫРИ, ПРЕСВИТЕРЫ (ELDER)

И в Ветхом, и в Новом Завете слово *старейшина* указывает на человека зрелого возраста (евр. *zāqēn*; греч. *presbyteros*), который занимает руководящую должность среди Божьего народа.

Ветхий Завет. Нам неизвестно происхождение этой должности, которая существовала и вне Израиля (Быт. 50:7; Чис. 22:7). Вероятно, она возникла в рамках племенной структуры, где старейшина являлся главой семьи или рода. Важен был основной критерий — возраст, так как опытность и мудрость приходят именно с годами (Вт. 32:7; ср. 3 Цар. 12:6-8, 13; Пс. 36:25), а кроме того, старшим также следует оказывать почтение (Пл. И. 5:12). Однако боль-

ший возраст не обязательно сопровождается большей мудростью. Мудрость может прийти к юноше, а не к старцу. Поэтому старейшин следует выбирать очень осмотрительно. Власть старейшин может распространяться на населенный пункт — например, город (Суд. 8:14), на район — например, на область, где живет колено (Суд. 11:5), и на государство — на весь народ (Исх. 3:16).

Из множества обязанностей старейшин можно выделить две основные: 1) суд и поддержание общего правопорядка и 2) наставление народа на путь благонравия. В этом смысле старейшины несут служение у Бога и выступают Его орудиями для поддержания в сообществе завета Божьей жизни.

Что касается судопроизводства, то еще во время странствий в пустыне старейшины были назначены Моисеем при согласии Израиля для того, чтобы помогать судить народ (Исх. 18:13-26; Вт. 1:13). В земле обетованной также назначались старейшины для судопроизводства на местах (Вт. 16:18; ср. Вт. 21:18-21; 22:15-19; Руфь 4:1-12), однако для трудных случаев был предусмотрен высший суд священников и судей (Вт. 17:8-9).

Задача управления была прерогативой старейшин с древнейших времен. Моисею, например, пришлось обратиться к старейшинам, чтобы пойти к фараону (Исх. 3:16-18), и это свидетельствует об их руководящей роли. Об их влиянии и авторитете говорят и другие факты: так, они просили Иеффая возглавить борьбу с аммонитянами (Суд. 11:4-11), обращались к Самуилу с просьбой о назначении царя (1 Цар. 8:4-5) и помазали Давида в царя над Израилем (2 Цар. 5:3; 1 Пар. 11:3; ср. 2 Цар. 3:17-18; ср. также присутствие старейшин в 2 Цар. 17:1-4). Это не единственные свидетельства значительности роли старейшин. Вместе со священниками они несли ответственность за то, чтобы Израиль послушно ходил путем Божиим. Им также был передан закон, с тем чтобы они публично читали его каждые семь лет (Вт. 31:9-13). Они должны были обеспечивать выполнение закона и следить, чтобы народ Божий помнил могущественные дела Бога (Вт. 27:1; 31:28; 32:7; ср. 4 Цар. 23:1-3). Верность старейшин имела важнейшее значение для того, чтобы народ сохранял верность своему Богу (Нав. 24:31; Суд. 2:7). И действительно,

старейшины были ответственны в первую очередь перед Богом. Таким образом они способствовали благополучию Израиля.

Для того чтобы выполнять свои жизненно важные задачи суда и управления, старейшинам подобало быть способными людьми, боящимися Бога, правдивыми и ненавидящими корысть (Исх. 18:21, 25); им следовало быть мудрыми, разумными и испытанными (Вт. 1:13); для руководства они пользовались силой Святого Духа (Чис. 11:16-17). Хотя они могли дать и плохой совет (например, 1 Цар. 4:3), обычно от них ждали советов хороших, и особая способность за старейшинами закрепилась.

Период между заветами. Должность старейшин сохранилась после вавилонского плена, но с изменениями. Старейшины занимали руководящее положение и на родине (Езд. 10:14), и в Вавилоне (Иер. 29:1; Иез. 8:1; 14:1; 20:1, 3). С распадом племенного единства влиятельные семейства начали восполнять недостаточность власти, что стало ощущаться с уничтожением клановой системы. Подобно тому как власть старейшин некогда была порождена их положением в племени, реальная власть теперь основывалась на главенствующем положении отдельных семейств, и появился аристократический правящий класс.

Из истории II в. до Р. Х. мы узнаем о совете, состоявшем из аристократических старейшин (ср. 1 Мак. 12:6 и 1 Мак. 14:20; Иосиф Флавий, «Иудейские древности», 12.3.3), который к I столетию стал называться синедрион (Иосиф Флавий, «Иудейские древности», 14.9.3-5). Хотя старейшины исторически были самыми старыми его членами, в поздний период они стали менее влиятельны по сравнению со священниками и книжниками, а слово *старейшины* обозначало теперь светских членов совета. Об этом речь идет в Новом Завете, где триада первосвященников, книжников и старейшин часто называется синедрионом (Мк. 11:27; 14:43, 55; ср. также Мф. 16:21; Мк. 15:1).

Новый Завет. Трудно составить полное представление о должности старейшин в новозаветной церкви, не учитывая, что происхождением она связана с должностью ветхозаветных местных старейшин — она по-прежнему существовала в новозаветном иудаизме и предполагала руководство и поддержание дисциплины (ср. Лк. 7:3 и подразумеваемое в Мф. 10:17 и в Ин. 9:22).

Первые христиане были евреями, и обязанности старейшин были им знакомы. Так, Лука не испытывает необходимости давать разъяснения при первом упоминании им христианских старейшин в Деян. 11:30.

Новозаветные старейшины, или пресвитеры (*presbyteroi*), назывались также епископами (*episkopoi*), причем никакого существенного различия между этими двумя наименованиями не подразумевалось. В Деян. 20:17, 28 и в Тит. 1:5, 7 старейшины названы «пресвитерами», «блюстителями», «епископами». Перекликаются и требования к кандидатам в пресвитеры и епископы (ср. Тит. 1:5-9 и 1 Тим. 3:1-7). Когда говорят *пресвитер* подчеркивают возраст этого должностного лица, а термином *епископ* акцентируется характер стоящих перед ним задач. В 1 Тим. 5:17 проводится различие между теми старейшинами, которые достойно начальствуют, а особенно теми, которые трудятся на ниве проповеди и наставления (и которых ныне называют духовными служителями, *ministers*), и остальными (которых ныне называют старейшинами, *elders*, и которые весь рабочий день заняты административно-хозяйственными делами Церкви), причем в русских протестантских церквях терминология иная и различается даже в деноминациях.

Что касается обязанностей пресвитеров, то здесь заметна преемственность с основными задачами старейшин в Ветхом Завете. Все пресвитеры должны быть блюстителями и пастырями поместной церкви (Деян. 20:28), и на всех лежит ответственность управлять и наставлять Словом народ Божий так, как это угодно Богу (Деян. 20:29-31). Старейшины новой эпохи должны также защищать и сохранять в сообществе завета жизнь в Боге (1 Фес. 2:11-12). Выполняя эту задачу, они находятся на служении у своего воскресшего Господа (Которому обязаны будут дать отчет, см. 1 Фес. 5:12; Евр. 13:17), и им ниспослан Его Дух (Деян. 20:28; 1 Кор. 12:4-6).

Задача старейшин по надзору и поддержанию дисциплины, если сформулировать ее кратко, состоит в том, чтобы *блюсти* и *пасти* от имени великого пастыря Иисуса Христа. Павел говорит в прощальном обращении к ефесским пресвитерам: «Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею» (Деян. 20:28). Пастырский

характер этой задачи надзора проявляется также, когда Петр пишет: «Пастырей ваших умоляю я, сопастырь и свидетель страданий Христовых... Пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием *Божиим*, но подавая пример стаду; — и когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающий венец славы» (1 Пет. 5:1-4).

В связи с задачей епископов управлять и назидать они поставлены над поместной церковью (1 Фес. 5:12; 1 Тим. 5:17). Они являются домостроителями Бога (Тит. 1:7), Его управляющими, которые распоряжаются духовными сокровищами тайн Божьих (1 Кор. 4:1; ср. Мф. 13:11, 52). Первостепенное значение, следовательно, имеет руководство благовестованием. Нужно противостоять ложным учениям и охранять истинное (Деян. 20:28-31; Тит. 1:9-11). Подобно своим ветхозаветным предшественникам, пресвитеры должны следить за тем, чтобы Благая Весть и требования Господа были запечатлены в сердцах и в жизни Божьего народа (1 Фес. 2:11-12; 2 Тим. 2:24-26).

С учетом такой тяжелой ответственности не приходится удивляться, что к кандидатам на эту должность предъявляются высокие требования (1 Тим. 3:1-7; Тит. 1:6-9). Епископ должен быть непорочным и богобоязненным человеком, у которого плоды духа проявляются в образе жизни. Он также должен иметь дар наставлять других в пути Господнем и уметь обличать еретиков (1 Тим. 3:2; 2 Тим. 3:14-17; Тит. 1:9), но не быть сварливым (1 Тим. 3:3) и не вступать в бесполезные словопрения (1 Тим. 1:3-7; 6:4-5). Поэтому для него важно хорошее знание Слова Божьего.

Необходимые на этой должности качества требуют, чтобы епископа выбирали очень осмотрительно. Это не должен быть недавно обращенный в веру (1 Тим. 3:6), и ему надлежит иметь хорошую репутацию (1 Тим. 3:7). Пресвитеры могут просто назначаться сверху (Тит. 1:5), хотя в этом может также участвовать община, по крайней мере, в некоторых случаях.

В Отк. 4:4 двадцать четыре старца, сидящие на двадцати четырех престолах вокруг престола Бога, вероятно, выступают представителями всей Церкви (двадцать четыре — это двенадцать патриархов Вет-

хого Завета и двенадцать апостолов Нового Завета; ср. Отк. 21:12-14). Эти небесные старцы носят белые одежды и золотые венцы и поклоняются Богу (Отк. 4:4, 10-11; 5:7-10; 11:16-18; 19:4).

Корнелис Ван-Дам

Литература: G. Berghoef and L. De Koster, *The Elders Handbook: A Practical Guide for Church Leaders*; W. Hendriksen, *Exposition of the Pastoral Epistles*; idem, *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation*; G. W. Knight, III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women*; J. B. Lightfoot, *The Christian Ministry*; J. Piper and W. Grudem, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*.

СТАРОСТЬ см. ВОЗРАСТ

СТАРЦЫ см. СТАРЕЙШИНЫ

СТРАДАНИЯ

(SUFFERING)

Ощущение физической боли и/или душевных мук. Слова и выражения, обозначающие в Библии это понятие, слишком многочисленны, чтобы их перечислять. В Ветхом Завете, в литературе периода между заветами и в Новом Завете представлены два взгляда на человеческие страдания. С одной стороны, страдания — это последствия искажений в сущности творения. При таком взгляде человеческие существа — за исключением первого мужчины и первой женщины — это жертвы, постоянно подвергающиеся опасности из-за того, что установленный при сотворении миропорядок не сохранился. С другой стороны, страдания человека — прямое следствие нарушения им Божьих законов. То же самое может относиться к группе людей.

Страдания как следствие искажений в сущности творения. В связи с непослушанием Адама и Евы роду человеческому досталось жалкое наследие. Бог проклял землю, так чтобы люди могли на ней выжить лишь благодаря тяжким трудам; для всех женщин многократно умножились их скорби в вынашивании и рождении детей (Быт. 3:16-19); в мир вошли смерть и все связанные с нею страдания (Быт. 2:17).

В таком контексте пророки говорят о грядущих временах, когда многие из страданий, порожденных искажениями в творении, отступят от возрожденного Израиля, нередко указывается, что и другие народы при этом будут облагодетельствованы (Ис. 11:6-9; 25:6-9; 65:17-25; Ос. 2:21; Ам. 9:11-

15). В Ис. 65:17 речь идет, собственно, о сотворении нового неба и новой земли.

Наряду с эсхатологическими обетованиями пророков во многих источниках периода между заветами предвосхищается грядущий век, когда будет восстановлено благоденствие Израиля на земле обетованной, иногда — благодаря появлению мессианской фигуры. В некоторых текстах это называется Царством Божиим (например, Псалмы Соломона 17; Т. Mos. 10:1). Зачастую делается различие между этим веком/миром и веком/миром грядущим; последнему будет предшествовать воскресение и суд; в нем будут обитать лишь праведные (3 Ездры, 2 Апокалипсис Варуха; ранние раввинистические писания). Грядущий для праведников век/мир должен стать для них пребыванием в благословении, без страданий. В этом духе в 1 Еноха 45:4-5 говорится о преображении неба и земли, когда Избранный, Мессия, будет обитать на земле с праведными. Во многих текстах периода между заветами сатана считается одной из основных причин, обусловивших искажение сущности творения, а следовательно, и страдания людей, поэтому ожидается его уничтожение — и уничтожение вместе с ним всех его бесовских помощников — при наступлении эсхатона (например, Т. Mos. 10:1; Т. Levi 18:12; Т. Judah 25:3; Т. Zebulon 9:8; Т. Dan. 5:10-11; 6:3; 1 Enoch 1:10-13-16; 54:6; 55; 69:28-29; 90:24; Jub. 23:29; 1QS 4; 11QMelch).

В Новом Завете находит свое продолжение то, чему было дано начало в Ветхом Завете и в текстах периода между заветами. Павел пишет, что тварь, покорившаяся суете, ожидает своего освобождения от рабства тлению, стения, словно в муках деторождения (Рим. 8:19-22). Сходным образом, в 2 Пет. 3:13 и в Отк. 21:1 находит свое выражение концепция Исаии о новом небе и новой земле. Павел объясняет тиранию смерти, «последнего врага» (1 Кор. 15:26), грехом Адама, последствия которого распространялись на всех людей, но ныне уничтожены благодаря смерти и воскресению Христа (Рим. 5:12-17; 1 Кор. 15:20-22). В Новом Завете предполагается также, что искажение творения произошло в результате деятельности сатаны и подчиненных ему духов, несущих человечеству гибель (например, Мк. 9:14-27 = Лк. 9:37-43).

Однако, в отличие от Ветхого Завета и литературы периода между заветами, в Но-

вом Завете предполагается, что искажение сущности творения уже было, по крайней мере частично, исправлено, постольку, поскольку влияние сатаны и подчиненных ему духов было ослаблено благодаря явлению, смерти и воскресению Мессии. Иисус понимал Свои чудесные исцеления и изгнания бесов как нападение на царство сатаны (Мф. 12:25-29 = Мк. 3:23-37 = Лк. 11:17-22; Лк. 10:18-20; Ин. 12:31; 16:11). Павел говорит о вознесении Иисуса превыше всех духовных сущностей (Еф. 1:19-22; Кол. 2:15) и указывает, что верующие избавлены от власти тьмы и введены в Царство Сына (Кол. 1:13; ср. 1 Пет. 2:9).

Страдания как последствия греха. В Ветхом Завете, в литературе периода между заветами и в Новом Завете страдания чаще имеют причинную связь с грехами потомков первого мужчины и первой женщины. Бог установил в творении нравственный порядок, поэтому в жизни людей существует такая вещь, как справедливое воздаяние. С этой точки зрения присутствие страданий в жизни людей неслучайно, его причинными предпосылками является нравственный выбор отдельных людей или сообщества. Воздаяние иногда понимается как осуществление нравственного закона, неустранимо присущего самому творению, скажем, так считается в книге Притч. В иных же случаях, это непосредственно Божий суд, проявляющийся в таких бедствиях, как засуха, болезни или чужеземное вторжение.

Общепародные страдания. В Ветхом Завете народы подвергаются Божьему суду за то, что пренебрегают волей Божьей. Ниневию грозил близящийся Божий суд в связи с коллективной виной ее обитателей; всенародное покаяние предотвратило гнев Божий (книга Ионы). Моав, Едом и филистимляне предназначались для суда за их враждебную внешнюю политику по отношению к Иудее (Иез. 25:8-17). Вавилон, хотя и был орудием Божьего суда над Иудеей, сам выбран для суда за его жестокости в этой стране (Ис. 21; Иер. 50 — 51).

Синайский завет Израиля — это особое историческое проявление принципа справедливого воздаяния. То, что произойдет с народом, обусловлено Торой: соблюдение ее принесет благословения, а нарушение — гибель или плен (Вт. 27 — 28). В этом отношении книга Есфирь противоположна Плачу Иеремии. В книге Есфирь приводит-

сы свидетельствует о том, что Бог защищает Свой послушный народ от его врагов. «В это время» (Есф. 4:14) Бог воздвиг царицу Есфирь, чтобы принести избавление Израилю. С другой же стороны, в Плаче Иеремии вина за разрушение Иерусалима возлагается непосредственно на плечи народа-веротступника. Сходным образом, в книге Судей страдания Израиля от чужеземного гнета понимаются как следствие нарушения народом Закона (Суд. 2:6-23).

Положение Израиля отличается от положения других народов, так как Бог из любви к патриархам обещал, что никогда полностью не истребит Своего народа, даже если тот будет грешить (Лев. 26:42; Пс. 105:40-46). Однако это подразумевает, что Бог будет наказывать народ за нарушение Торы, так что по временам может показаться, будто к другим народам Бог более благосклонен, нежели к Израилю.

Может также произойти так, что грех немногих людей или даже одного человека в Израиле будет иметь тяжкие последствия для всего народа. Судьба народа как корпоративного единства тесно связана с нравственным выбором составляющих его людей. Ахан, например, не послушался Бога, и из-за его непослушания весь народ потерпел поражение в битве (Нав. 7).

Индивидуальные грехи имеют также последствия для грядущих поколений. Грех отдельного человека может отрицательно сказаться на его потомках: «[Бог милосердный,] но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода» (Исх. 34:7; ср. также Исх. 20:5; Чис. 14:18; Вт. 5:9-10).

Мнение, что национальные бедствия имеют первопричиной национальный грех, доминирует в литературе периода между заветами. Кризис во времена Маккавеев понимался как результат всенародного греха; гонения Антиоха были, в сущности, Божиим наказанием для непокорного народа (ср. 1 Мак. 1:64; 2 Мак. 6:13-16; 7:18, 32-33, 37-38; Юб. 23; Т. Мос. 8). Сходным образом, вмешательство Помпея во внутренние дела иудеев, которое принесло с собой много страданий и привело к смерти некоторых иудеев, понималось как одно из последних проявлений общенационального греха (ср. Псалмы Соломона 2; 8; 17 — 18). Позже, в ситуации, когда иерусалимский храм был разрушен, еще раз подчеркивается принцип из

Второзакония о том, что вторжение чужеземцев — это Божья кара за грехи Израиля (2 Апок. Варуха 1:5; 78:3-4; 79:2).

Новым элементом в источниках периода между заветами является представление о том, что суд, осуществляемый руками языческих угнетателей Израиля, выступает составной частью эсхатологического оправдания Израиля (ср. также книгу Даниила). Как и в Ветхом Завете, иногда утверждается, что языческие народы, хотя и представляют собой орудие Божьей кары, тем не менее, подвергнутся в свою очередь таким же казням от руки Божьей. В некоторых текстах избавление, ожидающееся по завершению наказания Богом Своего народа руками чужеземных захватчиков, — это эсхатологическое избавление, предсказанное в пророках. В 1 Еноха 90; 93, Юб. 23 и в Т. Мос. 8 — 10 гонения при Антиохе, например, рассматриваются как своего рода катализатор окончательного, эсхатологического Божьего избавления, а в Псалмах Соломона и в 3 Ездры выражается упование на мессианское избавление от гнета римлян.

Идея о том, что страдания народа — это следствие непослушания Богу, подхвачена в Новом Завете. Иисус предостерегает, что отвержение Израилем Царства Божьего приведет к суду Божьему над народом (Мф. 12:38-45 = Лк. 11:29-32; Мф. 21:33-46 = Мк. 12:1-12 = Лк. 20:9-19; Мф. 23:33-38; Лк. 13:6-8; 19:41-44). Павел же уверен, что народ Израиля отвергнут Богом лишь во времени, пока войдет полное число язычников (Рим. 11). Некоторым городам тоже угрожает суд за то, что они отвергли Иисуса или посланных Им (Мф. 11:20-24 = Лк. 10:13-15).

Страдания отдельных людей. Не считая страданий отдельных людей, связанных с их принадлежностью к подвергающемуся Божьему суду народу или с грехами предыдущих поколений, в Ветхом Завете (с некоторыми оговорками), в текстах периода между заветами и в Новом Завете предполагается, что Бог применяет к каждому индивидууму принцип справедливого воздаяния. Когда же праведные испытывают страдания, возникает необходимость в теодиице (богооправдании): чтобы избавить Бога от обвинений в несправедливости, должны быть найдены объяснения для тех очевидно ненормальных ситуаций, когда праведные страдают.

В Ветхом Завете то, что принцип справедливого воздаяния действует в жизни каждого человеческого существа, наиболее ясно выражено в книге Притчей и в Псалтири. В книге Притчей мудрость и страх перед Яхве связываются с долгой жизнью и благоденствием; и напротив, нечестивые и безумные умирают преждевременно и лишены земных благословений (Пр. 2:21-22; 3:9-10, 33-34; 5:23; 9:11; 10:3, 16, 24, 27; 11:19, 21, 27-28; 16:31; 24:19-20; 29:25). Сходным образом, многие псалмы основаны на той предпосылке, что Яхве благословляет праведных — тех, кто стремится быть послушным Ему и обычно таковым и является — и оберегает всех, кто ищет в Нем убежища. Нечестивых же Он истребляет. В Пс. 1, например, человек, устремляющий все свои помыслы только на Тору Яхве, сравнивается с деревом, посаженным при потоках вод и приносящим плод во время свое; а нечестивые, с другой стороны, подобны праху, взметаемому ветром.

Но в Ветхом Завете содержатся также свидетельства того, что принцип справедливого воздаяния действует не всегда. Иногда осуществление этого принципа задерживается, и праведные страдают в течение какого-то времени перед тем, как будут избавлены от такой несправедливости. А иногда связь между праведностью и долгожительством/благоденствием в этой жизни нарушается полностью. В Ветхом Завете для объяснения страданий праведных приводятся оправдания трех типов: эсхатологическое, назидательное и искупительное.

В апокалипсисе Даниила страдания некоторых «из разумных» (Дан. 11:35) представляются собой эсхатологическую необходимость. Время, в течение которого храм пребывает в осквернении, и праведные подвергаются угнетению, определено заранее, рассчитано согласно божественному замыслу. Отдельно взятый праведник поступает в распоряжение ширококомаштабного Божьего плана, касающегося истории. Тем не менее во время суда над умершими Бог оправдает тех, кто были мучениками, воскресив их для жизни вечной (Дан. 12).

Страдания праведных выполняют также назидательную функцию. Бог назидает праведных, принимая предупредительные и исправительные меры, чтобы не дать сердцам праведных отвратиться от Себя. В стихах Пр. 3:11-12 сказано: «Наказания Господня, сын мой, не отвергай, и не тяго-

тись обличением Его; ибо кого любит Господь, того наказывает, и благоволит к тому, как отец к сыну своему» (ср. также Пс. 93:12; Дан. 11:35).

В «Песнях о Рабе» Исаии страдания и смерть раба имеют заместительное и искупительное предназначение (Ис. 53). Хотя в этих текстах (Ис. 42; 44; 49; 50; 52 — 53) «раб» зачастую является собирательным именем существительным, обозначающим Израиль, в главе Ис. 53 «Раб», несомненно, — это индивидуальная фигура, принимающая страдания за многих людей, за народ. В Дан. 11:35 приведен еще один пример страданий праведных, необходимых для искупления.

В литературе периода между заветами эти три объяснения страданий праведных, выявленные нами в Ветхом Завете, встречаются тоже.

Эсхатологическое обоснование страданий праведных играет заметную роль во многих текстах. Осуществление справедливого Божьего воздаяния отсрочено, поэтому праведным приходится безвинно страдать в этом мире. Праведные, таким образом, призваны быть терпеливыми в своих страданиях и ждать эсхатологического суда и Божьего спасения, когда они получат заслуженное ими благословение, в то время как нечестивые, нередко являющиеся гонителями праведных, будут наказаны и истреблены (ср. 2 Мак. 6 — 7; 1 Еноха 102:3 — 103:15; 104:6-8; 108:3; 2 Еноха 9:1; 50:1-6; 51:3-5; 65:6-11; 66:6; 3 Езд. 7:18; 2 Апок. Варуха 14:1-19; 15:7-8; 24:1-2; 44:13-14; Прем. 1 — 5). Зачастую ожидается, что нечестивость людей и гонения на праведных чрезвычайно усилятся перед последним судом и Божьим спасением (ср. Юб. 23; 1 Еноха 100:1-3; 107; Sib.Or. 3.632-51; 1QN 3:29-36; 2 Апок. Варуха 25 — 29; 70 — 71; 3 Езд. 5:1-13; 8:50; 9:1-6; 16:70-73).

Продолжая то, что было начато в ветхозаветной «литературе о мудрости», многие тексты расценивают страдания праведных в качестве назидательных: это одно из средств Божьих для сохранения праведных в чистоте, с помощью которого блага праведности сохраняются для них в этой жизни, либо в следующей. Откликом со стороны тех, кого это затронуло, должно быть понимание и даже радость по поводу того, что Бог относится к ним как Отец, наказывающий Своих детей (ср. Сир. 16:12; 18:13-

14; 22:27 — 23:3; Прем. 3:5; Пс.Сол. 10:1-2; 13:9-10; 14:1; 16:1-11; Иудифь 8:27; 1QH 2:13-14; 9:23-24).

Хотя Раб, Который страдал добровольно (Ис. 53:7), по-видимому, не играл главной роли в формировании концепций сохранившейся литературы периода между заветами, представления о заместительных страданиях и смерти нет-нет, да и проявляются в ней, в параллели с тем, о чем сказано в Дан. 11:35. О Маккавейских мучениках говорится, что благодаря ним суд Божий над народом придет к концу (4 Мак. 1:11; 6:29; 17:21; Т. Мос. 9:6 — 10:1), а Кумранская община расценивала свои страдания как искупительные (1QS 8:3-6; ср. также Сир. 2:4-5). Краеугольным камнем раннего раввинистического богословия служило представление о том, что Бог проявляет Свою милость к праведным в этом веке, позволяя, чтобы их страдания, коль скоро принимаются ими с невозмутимостью, искупали вину, порожденную предыдущими грехами (Sipre Deut. 6:5 [32]; Mek.Bahodesh 10:1-86).

Три объяснения индивидуальных страданий праведных, имевшие место в Ветхом Завете — эсхатологическое, назидательное и искупительное — присутствуют также в Новом Завете. Вдобавок, здесь появляется свое особое, четвертое объяснение: Павел пишет, что благодаря страданиям он в своих апостольских трудах приобретает упование на силу Божию.

В Своих «Блаженствах» Иисус учит, что пришествие Царства Божьего принесет с собой эсхатологическую перемену, и праведные, ныне страдающие, больше страдать не будут (Мф. 5:3-12; Лк. 6:20-26). Иисус также предупреждает Своих учеников, что их страдания будут эсхатологически неизбежны; до окончательного наступления Царства Божьего те, кто следует за Ним, и особенно те, кто благовествует о Нем, столкнутся с противодействием и враждебностью со стороны внешних (или, по терминологии Иоанна, со стороны «мира»), которые станут особо острыми перед самым концом (ср. Мф. 10:19-23 = Лк. 12:11; Мф. 20:22-23 = Мк. 10:38-39; Мф. 24:9-10 = Мк. 13:9-11 = Лк. 21:12-18; Ин. 7:6-11; 15:18-25; 17:14). Представления об эсхатологической необходимости страданий встречаются также в остальной части Нового Завета (Иак. 5:11; 1 Пет. 2:18-20; 3:13 — 4:19; Рим. 8:16-18; Гал. 3:3-4; Флп. 1:27-30;

1 Фес. 1; 2 Фес. 1:4-10; Евр. 10:32-34; Отк. 2:10; 4 — 22).

Обоснование через назидательность наиболее явно выражено в Послании к евреям (Евр. 12:3-13). Священнописатель наставляет своих читателей: «если вы терпите наказание, то Бог поступает с вами, как с сынами» (Евр. 12:7), пояснив это цитатой из Пр. 3:11-12. В Послании Иакова, сходным образом, испытания понимаются как средство достижения святости (Иак. 1:2-3), как указывает и 1 Пет. 1:3-9. Павел тоже уверен, что Бог наказывает верующих, чтобы побудить их к покаянию (1 Кор. 5:1-8; 2 Кор. 11:17-32; 1 Тим. 1:20).

Иисус понимал Свою смерть как искупительную и заместительную. На последней вечере Он представил Себя в качестве эсхатологического пасхального Агнца (Мф. 26:26-28 = Мк. 14:22-24 = Лк. 22:19-20). Он также считал Свою приближающуюся участь исполнением того, что предназначено для Раба, Который страдал добровольно (Мф. 20:28 = Мк. 10:45; Лк. 22:37). В основе проповеди ранней Церкви лежала убежденность в том, что смерть Иисуса была заместительной и искупительной. В двух отрывках вне Евангелия достаточно явно указано, что смерть Иисуса является исполнением заместительной и искупительной смерти Раба (Деян. 8:32-33; 1 Пет. 2:21-25).

Существует четвертое толкование индивидуальных страданий праведных, нашедшее свое выражение в Новом Завете. Павел истолковывает свои личные страдания в качестве средства для обеспечения того, чтобы он всегда осознавал собственную немощность и всегда помнил, что действующая в нем преизбыточная сила происходит от Бога, а не от него самого, и не обманывал себя, надеясь на собственные силы (2 Кор. 1:8-10; 4:7-12). В аналогичном случае Павел говорит, что Бог послал ему «жало в плоть», чтобы апостол не превозносился из-за чрезвычайности данных ему откровений (2 Кор. 12:7).

Книга Иова и Екклесиаст. В Ветхом Завете Бог в общем случае применяет по отношению к человеческим существам принцип справедливого воздаяния. Если праведные все-таки испытывают страдания, для этого должна быть своя причина, с помощью которой и обосновывается исключение из того нравственного правила, что праведные благоденствуют, а нечестивые страдают. Однако бывают такие случаи страдания правед-

ных, которые не поддаются теодицее. То, что праведные иногда страдают без всякой видимой причины, составляет основное положение книги Иова. Иов страдает, и все же он праведен. Хотя утешители Иова отстаивают принцип справедливого воздаяния и приходят к выводу, что Иов не может быть, как он утверждает, невиновным, читатель знает, что они ошибаются: Иов говорит правду о своем нравственном облике. В конце книги Бог так и не объясняет Иову смысл его страданий (хотя читатель осведомлен о вмешательстве сатаны); но Он задает Иову ряд риторических вопросов, которые должны подчеркнуть, что некоторые вещи находятся за пределами человеческого понимания. Иов должен принимать свои страдания, не ставя под сомнение Божию мудрость и справедливость.

Книга Екклесиаста тоже обращается к вопросу о причинно-следственной связи между праведностью и благодеянием. По наблюдению священнописателя, участь праведного либо нечестивого противоположна тому, какой она должна быть, в чем лишний раз проявляется царящая на земле суега (Ек. 7:15; 8:14; но ср. Ек. 12:13-14).

Барри Д. Смит

См. также: НАСТАВЛЕНИЕ; ЕККЛЕСИАСТ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ИОВ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ПРАВДА; ГОНЕНИЯ; ПРОВИДЕНИЕ БОЖИЕ.

Литература: J. Carmignac, *Revue de Qumran* 3 (1961): 365-86; J. L. Crenshaw, *A Whirlpool of Torment*; idem, *Theodicy in the Old Testament*; C. S. Lewis, *The Problem of Pain*; J. S. Pobee, *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul*; D. Solle, *Suffering*; J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*.

СТРАННОЛЮБИЕ *см.* ГОСТЕПРИИМСТВО

СТРАХ

(FEAR)

Из примерно десяти еврейских существительных и восьми глаголов, которые обычно переводятся как «страх», «бояться», «пугаться» и тому подобное, широко используются в Ветхом Завете только по одному в каждой грамматической категории, причем и существительные, и глаголы происходят от корня *yir'* (существительное *yir'â* или *môrâ'* и глагол *yârē'*). В Новом Завете почти исключительно употребляются слова *phobos* и *phobeō* — существительное и глагол соответственно, — и эти же слова постоянно используются в Септуагинте для перевода еврейских *yir'â/môrâ'* и *yârē'*.

Исходное понятие, лежащее в основе этих терминов, имеет очень широкую семантику — от легкого опасения до глубокого ужаса, в зависимости от объекта страха и сопутствующих этому чувству обстоятельств. Ни в еврейском, ни в греческом языке нет отдельной лексемы, обозначающей страх перед Богом, поэтому такой страх предположительно идет из древнейших времен и по типу схож с реакциями, вызванными столкновением с чем-то удивительным, необычным или угрожающим. Со временем, однако, страх перед Богом или перед явлением божества сделался одним из подвидов страха вообще и тем самым выделился в богословское понятие, о котором говорится во многих местах Библии. Хотя нормативные оттенки смысла понятия *страх* как боязни или ужаса сохранились и в богословском употреблении данного термина, специфические его оттенки — благоговейное опасение и религиозный трепет — стали преобладающими.

Страх перед Богом или перед Его явлением встречается в Библии либо в абстрактном виде, когда подобный отклик вызывает сама идея Бога, либо в конкретных ситуациях, таких как теофания (явление Бога) или чудо, осуществление или совершение которых порождает страх. Примерами последнего случая служат страх израильтян перед Господом после их избавления во время Исхода (Исх. 14:31) и страх Захарии, отца Иоанна Крестителя, когда он увидел Ангела Господня (Лк. 1:12). Более обычна боязнь людей из числа Божьего народа, когда они начинают размышлять о Боге и о делах Его.

Страх как реакция на Бога и Его дела является таким важным аспектом библейской веры и жизни, что фактически становится одним из эпитетов Бога. Иаков называет Бога «страх Исаака», своего отца (Быт. 31:42; ср. 31:53), и это подразумевает у Исаака такую благоговейную покорность перед Господом, что Господь стал для него олицетворением страха. Однако обычно страх Господень побуждает к послушанию и служению: бояться Бога означает выполнять Его волю. Такое отождествление наиболее примечательно в контексте завета, где содержится призыв служить Господу в доказательство правильного понимания Его верховного владычества. Господь, как Царь, требует благоговейного почтения от

Своего народа и достоин такого почтения, выражающегося в послушном служении.

Страх Божий лежит также в основе благополучного жития в мире. В литературе о мудрости разъясняется, что страх Господень является началом мудрости, страх приравнивается к «познанию Святого» (Пр. 9:10; ср. Пр. 1:7; Пс. 110:10). Бояться Бога — означает знать Его, а знать Его — означает бояться Его. Этот здоровый страх побуждает людей восхвалять Бога (Пс. 21:24; Отк. 14:7), помогает получать милости и благословения из Его рук (Пс. 33:10; 102:11, 13, 17), наслаждаться миром и безопасностью (Пс. 111:7-8) и жить долго (Пр. 10:27; 19:23). Но страх перед Богом порождает также страх перед Его гневом и судом у тех, кто не познал Его или отказывается служить Ему. Существуют, таким образом, две стороны страха Господня — та, которая вызывает благоговение, почтение и послушание, и та, которая заставляет человека сжиматься от испуга и ужаса в предвидении Его недовольства.

Юджин Х. Меррилл

См. также: ТРЕПЕТ.

СТРОИТЬ *см.* СОЗИДАТЬ

СТЫД, ПОСРАМЛЕНИЕ

(SHAME)

Стыд есть следствие греха. Чувство вины и стыда — это субъективное признание объективной духовной реальности. Вина по своему характеру понятие правовое; стыд — относительное. Стыд, хотя и связан с виной, в первую очередь отражает влияние греха на самовосприятие. Греховные человеческие существа пред святым Богом уродливы, опозорены своей неспособностью в нравственной жизни быть достойными славы, уготованной для них Богом. Первым позывом согрешивших Адама и Евы было укрыться как от Бога, так и друг от друга (Быт. 3:7-8; ср. Быт. 2:25). Непорочная открытость Христа перед Отцом является одновременно образцом для подражания и средством смыть позор с человечества. Самовосприятие христиан преобразуется в восприятие себя «в Нем».

Слова, служащие для обозначения «стыда» (*смутилась, устыдиться, разочаровать, огорчать, посрамленный*), в Ветхом Завете чаще всего встречаются в литературе о мудрости и в пророках (особенно у Исаии и Иеремии). Давид выражает типич-

ные для Ветхого Завета взгляды, когда говорит: «Господи! да не постыжусь, что я к Тебе взываю; нечестивые же да посрамятся, да умолкнут в аде» (Пс. 30:18). Благочестивые израильтяне верят, что Бог не постыдит их (Пс. 118:31), и надеются, что Он поразит их врагов уже ныне, как окончательно сделает это в день последнего суда (Пс. 34:26; 43:8; 131:18). Кое-кто рассчитывал на свою богоизбранность, забывая про веру и послушание. Бог посрамил их и весь народ, обрекая его на поражение и рассеяние (Ис. 22:18; Иер. 2:26; 7:19; Иез. 7:18; Дан. 9:7-8). Остаток верующих израильтян в своих страданиях уповает на Бога (Ис. 49:23; 54:4). В день последнего суда нечестивые покроются стыдом из-за своего окончательного поражения (Ис. 47:3) и явного бессилия своих идолов (Ис. 42:17; 44:9, 11; Иер. 22:22; Ос. 10:6). Однако Израиль не во веки веков будет в посрамлении (Ис. 45:17; 61:7). В книге Притчей говорится о стыде и публичном унижении из-за глупого поведения (Пр. 13:18; 18:13; 25:8), в особенности применительно к семейным взаимоотношениям (Пр. 12:4; 17:2; 19:26; 29:15).

Новый Завет расширяет и углубляет представления о стыде. Ученики Христа, не стыдясь, свидетельствуют о Нем в мире, который считает крест (Евр. 12:2), пути Божьи (1 Кор. 1:27) и гонимых свидетелей Божьих (2 Тим. 1:8, 12) посрамленными. Те, кто постыдится Его сейчас, обнаружат, что Христос постыдится их в день суда (Мк. 8:38; Лк. 9:26). И наоборот, Бог не стыдится называть верующих «братиями» Христа (Евр. 2:11).

Страдания за имя Христа — это приобщение к Христу, не стыд, а слава (Деян. 5:41; 1 Пет. 4:16). Павел не стыдится благовествования, потому что это единственное противоядие от стыда за человека (Рим. 1:16). Тот, кто уповает на Христа, в конце концов ни в чем посрамлен не будет (Флп. 1:20; ср. Ис. 28:16; 1 Пет. 2:6; Рим. 9:33; 10:11). Однако, когда какой-то человек исповедовал Христа и открыто восстает против Него, он позорит дела Христа (Евр. 6:6). Христиане должны усердно отвергать постыдные дела, не поддаваясь на искушение скрыть их (2 Кор. 4:2).

Стыд — это побуждение к благочестию. Жизнь по доброй совести посрамляет нечестивых, открывая возможности для благовествования (1 Пет. 3:16; Тит. 2:8). Стыд верующих за прошлые дела побуждает их

освободиться от греха (Рим. 6:21), отказаться от непослушания (2 Фес. 3:14) и служить делу благовествования (2 Кор. 4:2). Предвидение будущего стыда при возвращении Христа иногда становится необходимым средством для того, чтобы принудить верующих к благочестию (Отк. 3:18; 16:15). Павел чаще всего обращается к понятию *стыда* в своих посланиях к незрелым коринфским верующим, наставляя их не посрамлять ни самих себя (1 Кор. 4:14; 6:5; 15:34; 2 Кор. 9:4), ни его (2 Кор. 7:14; 10:8).

Не знающие стыда люди похваляются своим нечестием, забывая о Боге (Соф. 3:5), и слава их — в сраме (Флп. 3:19). И все же, в конце концов никто не останется не устыдившимся. Делаящие «срам» получают должное возмездие, содержащееся в самом нечестии (Рим. 1:27). А в день последнего суда откроется нагота тех, кто не оделся в одежду праведности Христовой (Отк. 3:18; 16:15).

Брэдфорд А. Муллен

См. также: ВИНА; ГРЕХ.

СУББОТА

(SABBATH)

Происхождение еврейского слова *šabbāt* неизвестно, однако оно, по-видимому, связано с глаголом *šabat*, означающим «остановить, прекратить, хранить». Его богословское значение основано на отдыхе Бога после шести дней творения (Быт. 2:2-3). Еврейское существительное *šabbāt* переводится на греческий язык существительным *šabbāt*. В форме существительного этот термин используется главным образом для обозначения седьмого дня недели, хотя иногда он может обозначать субботнюю («седьмую») неделю (Лев. 23:15-16), день по истечении семи суббот, то есть пятидесятый день, а также субботний год (Лев. 25:1-7), когда земля должна полностью покоиться.

Ветхий Завет. Соблюдение субботы является главным в иудейской жизни. Из восьми святых дней (суббота, первый и седьмой дни Пасхи, Шавуот, Рош-Гашана, Йом Киппур, и первый и восьмой дни Суккота), предписанных Торой, только суббота упомянута в Декалоге (десяти заповедях). Хотя день и не более святой, нежели другие святые дни, такие как Рош-Гашана или Йом Киппур, суббота выделяется особым вниманием благодаря своей частоте. И все

же, несмотря на то значение, которое суббота приобретает благодаря своей частоте и упоминанию в Декалоге, ее главное значение основано в конечном счете на том, что она символически выражает акт творения. Ведь согласно повествованию книги Бытия, Бог почил в день седьмой, тем самым сделав его священным (Быт. 2:1-2). Для благочестивого иудея соблюдение святости субботы — это *mitzvah*, обязанность перед Богом. В самом деле, Ветхий Завет относится к соблюдению субботы настолько серьезно, что осквернение ее карается смертью (Исх. 31:14; 35:2; Чис. 15:32-36).

Значение института субботы проявляется на фоне нескольких ключевых факторов. Во-первых, в Исх. 20:8-11 устанавливается прямая связь между днем субботним и седьмым днем, когда Бог Творец почил. Таким образом, соблюдение субботы подразумевает подтверждение того, что Бог — Творец и Зиждатель мира. «Помнить день субботний» — означает понимать семидневный ритм жизни как ритм, установленный Творцом. Эта связь особенно важна с учетом иудейского учения о том, что люди — представители и партнеры Бога. Люди получили мир в его незавершенном состоянии, поэтому они могут принять участие в осуществлении замысла Божьего, продолжая формировать и осваивать Его творение. Коль скоро Творец прервал Свои акты творения на седьмой день, то и те, кто соучаствует в Его творческом действии, должны делать то же самое. Суббота отрицает ту гордость, которая могла бы возникнуть у людей, обладающих Божьим творением и владычествующих над ним. Прекращение дел — это напоминание человеку о его истинном положении как существа зависящего, о Боге, Который заботится обо всех Своих творениях и поддерживает их, и о том, что мир в конечном счете принадлежит Богу.

Во-вторых, суббота — это подтверждение самоотожествления Израиля. Слова Моисея к народу во Вт. 5:12-15 показывают, что как бы глубока ни была общая связь субботнего ритма с сотворенным Богом миропорядком, суббота должна также напоминать Израилю о его особом происхождении: «и помни, что ты был рабом в земле Египетской, но Господь, Бог твой, вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою, потому и повелел тебе Господь, Бог твой, соблюдать день субботний». Здесь призна-

ние того, что Бог — Творец жизни, усиливается указанием на Его спасительные деяния, совершенные в истории еврейского народа, а тем самым — и для всего творения. Соблюдение Израилем субботы служило для него напоминанием о его самоотожествлении в качестве народа, освобожденного из египетского рабства, и о его особой роли во вселенской драме человеческого спасения. В этом своем качестве суббота есть драгоценный дар Бога, «знамение между Мною и вами в роды ваши» (Исх. 31:12-17), свидетельство верности Бога Своему завету из рода в род. Взаимоотношения завета требуют от Израиля освящаться, и, соблюдая субботу, святой Израиль постоянно получает напоминание, что Бог, освятивший седьмой день, освящает и его.

В-третьих, суббота — это день отдыха и поклонения, дарованный в противовес прежнему тяжелому положению рабов. Запрет работать распространялся и на всех тех, кто жил вместе с Израилем, в том числе на рабов и на скот (Исх. 20:10), и действовал даже в период земледельческой страды (Исх. 34:21). Это требовало дополнительных трудов в шестой день (Исх. 16:5, 23). Что следует считать трудом, и что — отдыхом? В Торе встречаются только два явно сформулированных запрета относительно субботних трудов. В еврейских жилищах нельзя было зажигать никакого огня (Исх. 35:3), и никто не должен был покидать свое местообитание (Исх. 16:29). Однако из других текстов можно извлечь несколько больше. Например, Моисей наказывал народу печь и варить манну, и откладывать ее до утра (Исх. 16:23-24), чем подразумевается, что в субботу не следовало заниматься приготовлением пищи. Человек, найденный собирающим дрова в субботу, был побит камнями до смерти (Чис. 15:32-36). Запрещено было носить ноши и вносить их воротами Иерусалимскими (Иер. 17:21-22). Неемия закрыл городские ворота перед торговцами, которые оскверняли день субботний, привозя свои товары и продавая их (Неем. 13:15-22). Еще более важным представляется то, что законы относительно субботы помещены в Торе сразу вслед за указаниями об устройстве скинии, чем подразумевается, что все те разнообразные работы, которые совершались при обустройстве скинии, в день субботний были запрещены.

Точно так же, как радость есть нечто большее, нежели отсутствие печали, суббота есть нечто большее, нежели прекращение работы. Провести день, валяясь в постели — еще не значит соблюсти субботу. Суббота должна проходить в радости и веселье (Ис. 58:13). Примечателен тот факт, что в четвертой заповеди (Исх. 20:8) позитивное указание о том, чтобы святить день субботний, приведено раньше, чем негативное, чем запрет делать дела. В аспекте поклонения, в святилище приносились дополнительные жертвы (Чис. 28:9-10), и специальные хлеба предложения должны были полагаться «в каждый день субботы» (Лев. 24:8), свидетельствуя о преданности израильтян завету. Во время вавилонского плена и после него поклонение Богу стало играть более важную роль в соблюдении субботы. В иудейских домах читались благословения *киддуша* (вечер пятницы) и *хабдалахи* (вечер субботы), а в синагогах совершались утренние и дневные службы. Радостный характер субботнего празднования нашел свое отражение, среди прочего, и в иудейской традиции обильной трапезы, связанной с принадлежностью субботы к «праздникам Господним» (Лев. 23), в запрещении поститься и в запрете на внешние проявления скорби и траура.

В книгах пророков соблюдение субботы становится пробным камнем для послушания Израиля в его завете с Богом. Будущее Иерусалима зависит от верности в соблюдении субботы (Иер. 17:24-27). Речь идет и о благополучии отдельных людей (Ис. 56:2-7). Тот, кто чтит этот день, будет иметь радость в Господе, будет возведен на высоты земли и вкусит наследие Иакова (Ис. 58:14). Как Бог некогда хотел истребить Свой народ в пустыне за осквернение им субботы (Иез. 20:12-14), так Он и ныне чистит это среди нравственных преступлений Израиля (Иез. 22:8), за которые тот должен быть подвергнут очищению и рассеянию. Амос приводит суровое предостережение тем торговцам, которые ждут конца субботы, беспокоясь только о том, чтобы можно было продолжить продавать хлеб (Ам. 8:5).

Постоянство пророческого призыва чтить субботу отчасти свидетельствует о растущей потребности — особенно в период плена — сохранить самоотожествление иудеев в их языческом окружении. В этом смысле цели пророков преемственны с тем, что было в Моисеев период. Однако ученые

единодушно отмечают в писаниях пророков некоторое изменение, состоящее в том, что суббота, прежде — социальный институт празднества, отдыха и поклонения — становится в первую очередь религиозным признаком личной и общенародной святости, противопоставляющим евреев неевреям.

Новый Завет. Евангелия отмечают шесть случаев, когда действия Иисуса привели к разногласиям из-за субботы, и еще два, когда не привели. Иисус столкнулся с обвинением, что Его ученики срывают и едят колосья, не соблюдая субботы (Мф. 12:1-8). Обвинения против Него выдвигали также в связи с исцелением Им человека с сухой рукой (Мф. 12:9-14), скорченной женщины (Лк. 13:10-14), страждущего водяною болезнью (Лк. 14:1-6), больного у купальни Вифезда (Ин. 5:1-18) и слепого (Ин. 9). Ни исцеление тещи Петра (Мк. 1:29-31), ни речь Иисуса в синагоге Назарета, по-видимому, не вызвали никаких нареканий. Как в точности понимал субботу Иисус, является предметом споров. Кое-кто доказывает, что Иисус намеренно нарушал субботнюю заповедь, чтобы подчеркнуть Свое мессианство. Другие утверждают, что Иисус нарушал не субботнюю заповедь, а лишь ее казуистическое толкование фарисеями, содержащееся в Галахе. При окончательном анализе для исчерпывающего разъяснения отношения Иисуса к субботе потребуются исследовать Его отношение к Закону в целом.

Но даже с учетом трудностей толкования характерные особенности ответов Иисуса на эти обвинения весьма ясно высвечивают два момента. Во-первых, Своим утверждением «Сын Человеческий есть Господни и субботы» (Мф. 12:8) Иисус указывает, что авторитет субботы не превышает Его авторитета. Поэтому Сын Человеческий, как Господь, определяет истинный смысл субботы. В частности, в двух рассказах Иоанна та власть, которою Иисус осуществляет исцеление в субботу, связывается непосредственно с Богом Отцом — по свидетельству как слепого (Ин. 9:33), так и Самого Иисуса (Ин. 5:17). Во-вторых, подчеркивая, что суббота для человека, а не человек для субботы (Мк. 2:27), Иисус делает указание на ее истинный смысл. А именно, Он помещает субботу во всеохватную перспективу Божьего замысла, благого для всего творения, а не только для Израиля. Субботные

исцеления Иисуса подчеркивают благость этого замысла, ибо «можно в субботы делать добро» (Мф. 12:12). Его ответы религиозным руководителям в двух эпизодах у Луки создают впечатление, что в конечном счете речь должна идти лишь о здоровье (физическом и духовном) тех, кто был исцелен. Так же естественно, как человек ведет своего вола или осла поить (Лк. 13:15), или спасает их из колодца в субботу (Лк. 14:5), Иисус действует с эсхатологической неизбежностью во имя жизни и спасения.

Среди нескольких упоминаний субботы в книге Деяний (Деян. 1:12; 13:14-44; 15:21; 17:2; 18:4; 20:7) практически нет подтверждений для гипотезы о том, что раннехристианские общины отошли от традиции праздновать субботу в седьмой день. Единственная ссылка на собрание «в первый... день недели» (Деян. 20:7), скорее всего, отражает зарождающееся у христиан представление о том, что первый день недели является самым подходящим днем, чтобы собираться для поклонения Богу и празднования вечера Господней.

В своих посланиях Павел выражает озабоченность по поводу определенных требований, предъявляемых к обращенным им в веру язычникам (Рим. 14:5; Гал. 4:10; Кол. 2:16), и среди них, несомненно — о соблюдении субботы. Своим характерным отказом допустить, чтобы подобные вещи стали основанием для осуждения своих верующих собратьев, Павел, как представляется — особенно в ссылке на соблюдение субботы в Рим. 14:5 — объявляет о праве, не всеми признанном, каждого верующего выбирать, соблюдать ли ему иудейскую субботу или не соблюдать; хотя сам Павел, очевидно, продолжал соблюдать ее (Деян. 17:2).

В Послании к евреям предвосхищается некий эсхатологический «покой оный [субботний]» (*sabbatismos*, «субботство»), в который остается войти народу Божьему (Евр. 4:1-11). Термин *sabbatismos* больше нигде в Новом Завете не встречается и может представлять собой авторский неологизм, подчеркивающий превосходство грядущего покоя по сравнению с покоем седьмого дня. Несмотря на подразумеваемое превосходство, этот покой по своей основной сущности может быть охарактеризован как все то же прекращение трудов, образ-

цом которого выступает отдых Бога на седьмой день творения.

Kreiß Дж. Слейн

См. также: ДЕНЬ ВОСКРЕСНЫЙ.

Литература: N. A. Barack, *A History of the Sabbath*; S. Baron, *The Jewish Community*; D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day*; S. Goldman, *A Guide to the Sabbath*; A. Heschel, *The Sabbath*; P. Jewett, *The Lord's Day*.

СУД, ОСУЖДЕНИЕ, ЗАКОН, ПРАВОСУДИЕ (JUDGMENT)

Еврейский термин *mišpāt* выражает важную ветхозаветную концепцию, тесно связанную с Богом. Он может обозначать процесс вынесения приговора, либо сам этот приговор; он связан с понятиями правосудия (в современных переводах *mišpāt* нередко передается как «правосудие») и праведности и имеет основополагающее значение для библейской религии. Так, Авраам может спрашивать: «Судия всей земли поступит ли не *mišpāt* [неправосудно]?» (Быт. 18:25); существенно, что Бог участвует в правосудии. Поистине, Бог — это Бог *mišpāt*. Правосудие является одним из сущностных Его действий. Его никто не может наставлять на путь правды (Ис. 40:14), и «все пути Его праведны» (Вт. 32:4). Правосудие объединяется с праведностью в качестве оснований престола Его (Пс. 96:2). Правосудие так же естественно для Бога, как для птиц — их полет (Иер. 8:7).

Нам следует уяснить себе, что правосудие имеет для библейской религии огромное значение. Боги язычников капризны и непредсказуемы; их поклонники никогда не знают, что сделают боги в следующий момент, и не знают, будет ли богам угодно то, что делают они сами. Иудеи же знали, что Бог праведен и что Он требует праведности от Своего народа.

Иногда Божий суд проявляется в нынешней жизни, но нередко речь идет о грядущем суде. «Ибо идет, ибо идет судить землю. Он будет судить вселенную по правде, и народы — по истине Своей» (Пс. 95:13). Из этого мы узнаем о Боге очень важную вещь. Перед Ним ответят все народы, а не только Израиль. Нечто важное узнаем мы и о том, как должны жить люди. Политеист может среди множества признаваемых им богов наткнуться на не слишком требовательного и прожить свою жизнь соответственно. Но благочестивый иудей знает, что в конце концов все дела человеческие будет судить всесвятый и всемогущий Бог. От этого никуда не деться. И важно, чтобы иу-

дей, коль скоро ему предоставлялась такая возможность, восстанавливал справедливость, боролся с угнетателями и помогал угнетенным.

В Новом Завете ветхозаветные мысли относительно суда, как нынешнего, так и грядущего, получают свое продолжение. Однако здесь появляется поразительная новая мысль о том, что суд связан с распятием Христа. Приближаясь к Своей смерти, Иисус сказал: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31). И во время последней вечери, рассказывая о приходе Святого Духа, Иисус объявил, что Дух обличит мир о суде, ибо «князь мира сего осужден [буквально “судится”]» (Ин. 16:11). Использование терминов суда в связи с поражением сатаны существенно, так как показывает, что это не было случайностью. Речь также не идет просто о том, что Бог сильнее сатаны. Это так, но важно, что сатана был побежден именно праведностью.

Нынешний суд Бога над людьми выразительно описан в Рим. 1 с ее троекратным «предал их Бог» (Рим. 1:24, 26, 28). Бог ненавидит всякое зло, и это проявляется в Его суде здесь и сейчас. Небезынтересный аспект нынешнего суда отражен в словах Иисуса: «Суд [*krisis*] же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3:19). Любовь к тьме уже сама по себе суд (ср. слова поэта «за тридцать сребренников Иуда себя продал, а не Христа»). Павел усматривает нынешнее осуждение в наказании Коринфской церкви (1 Кор. 11:29-32).

То, что грядет последний суд, считается аксиомой (Рим. 3:5-6). «Суд вечный» является одним из «начатков учения Христова» (Евр. 6:1-2), и он ждет всех (Евр. 12:23). Он неизбежен, как смерть (Евр. 9:27). Даже «дом Божий» подлежит суду, и фактически, суд с него и начнется (1 Пет. 4:17). Грешники могут оставить надежду, что худшие их преступления удасться как-то скрыть от Бога, — Бог будет судить все тайные дела (Рим. 2:16). Все зло будет учтено, потому что в день суда даже за «всякое праздное слово» люди дадут ответ (Мф. 12:36). Суд будет основываться на делах людей (Мф. 16:27). Большое значение имеет отрывок, в котором Павел поясняет, что спасение основано на искупительных действиях Христа и только на них, но то, что мы

выстроим на этом основании, будет испытано огнем (1 Кор. 3:10-15). Верующие будут спасены Христом, но в судный день дела их подвергнутся суду.

Леон Л. Моррис

См. также: СУДНЫЙ ДЕНЬ; СУДИЛИЩЕ ХРИСТОВО.

Литература: H. Butterfield, *Christianity and History*; L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*.

СУДЕЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

(JUDGES. THEOLOGY OF)

Книга Судей обычно считается частью «второзаконной истории», единого повествования от Книги Иисуса Навина до 4 Царств, охватывающего период от пришествия Израиля в обетованную землю до того времени, когда он лишился земли в связи с вавилонским пленом. Эти несколько книг называются «второзаконной историей», потому что их авторы/составители смотрят на историю исключительно глазами Книги Второзаконие. Богословие Второзакония, уникальные законы этой книги, открывающиеся здесь перспективы стали той призмой, через которую последующие священнописатели рассматривали историю Израиля. Двум важным темам из Книги Второзаконие уделено в Книге Судей значительное внимание.

Условия против безусловности; благодать в противопоставлении закону. На протяжении всей «второзаконной истории» повествователь исследует природу Божиих взаимоотношений с Израилем. Возобладает ли святость Бога, Его требования соблюдать заповеди над Его обетованиями Израилю? Или же Его неотступная любовь к этому народу, Его обетования благодати патриархам подразумевают, что Он не слишком строго будет взыскивать с израильтян за их грехи? В той мере, в какой богословы хотели бы установить приоритет закона перед благодатью или благодати перед законом, Книга Судей не дает ответа на этот вопрос. Книга Судей излагает читателю не систематическое богословие, а скорее историю взаимоотношений. Книга ставит нас перед парадоксом: Божие отношение к Израилю одновременно обусловлено и безусловно. Бог не отнимет Своей милости, но Израиль должен жить в послушании и вере, чтобы унаследовать по обетованиям. Именно это противоречие, больше, чем что-либо другое, выступает движущей силой в повествовании о всей «второзаконной истории». В Книге Второзаконие подчеркивается неизменная Божья благодать по отноше-

нию к патриархам, Его обетование дать им землю (Вт. 1:7-8, 21, 25, 31; 3:18-20; 6:3) и то, что обладание землей обусловлено послушанием (Вт. 1:35; 4:1, 10, 21, 26, 40; 5:33; 6:15, 18). Моисей предвидит, что Израиль уклонится от пути заповедей Божиих, и все кончится бедствиями (Вт. 31:27-29).

Это взаимодействие между обетованиями Божиими и Его законом лежит в основе циклических повествований об отдельных судьях. Любой читатель, хотя бы бегло просмотревший Книгу Судей, знаком с рядом историй, составляющих ядро книги (Суд. 2:6 — 16:31). Рассказы о выдающихся судьях (Гофониил, Аод, Девора, Геден, Иеффай и Самсон) принадлежат к числу самых известных библейских сюжетов. Эти рассказы предварены кратким введением в «философию истории» (Суд. 2:6 — 3:6), в котором изложена суть последующих материалов. Каждый рассказ об одном из судей выстроен по более-менее неизменному образцу.

- Сыны Израилевы делают злое перед очами Господа (Суд. 2:11; 3:7, 12; 4:1; 6:1; 10:6; 13:1).
- Хотя природа этого зла уточняется редко, грех израильтян вызывает гнев Бога, и Он предаёт их в руки тех или иных чужеземных народов (Суд. 2:14; 3:8; 4:2; 10:9). Из-за своих грехов израильтяне не только не способны покончить с хананеями, но и их самих угнетают чужеземные державы.
- Во время таких притеснений израильтяне вызывают к Господу (Суд. 3:9, 15; 6:6-7; 10:10).
- Господь слышит их стенания и воздвигает им спасителя, одного из судей (Суд. 2:16; 3:9, 15; 10:1, 12). Этот спаситель отмечен и утвержден Духом Господним (Суд. 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6, 19).
- Далее нередко рассказывают, что спасение закончилось покорением врагов, и последовал период спокойствия, на протяжении которого спаситель был судьей Израилевым, а затем умер и был похоронен (Суд. 3:10-11; 8:28-32; 10:2-5; 12:9-15).

Неизменная милость Бога к Израилю проявляется в том, что Он воздвигает для израильтян спасителя, защитника; но Его святость требует, чтобы Он не спускал им их грехи, поэтому Он насылаёт угнетате-

лей, чтобы наказать народ и обратить его к Себе.

Книга Второзаконие предвидит тот день, когда Израиль будет жить в спокойствии от врагов на земле, обетованной Богом; но во времена судей этого не случится.

Бог управляет Своим народом. Книга Второзаконие — это прощальное обращение Моисея. Моисей был для Израиля судьей, вождем, законодателем, правителем и религиозным руководителем. Как будет осуществляться управление Израилем, когда Моисей умрет? Это главный вопрос Вт. 16:18 — 18:22; здесь Бог через Моисея очерчивает основные пути руководства Израилем после кончины Моисея. У Израиля будут судьи (Вт. 16:18-20), система судопроизводства (Вт. 17:2-13), царь (Вт. 17:14-20), священники и левиты (Вт. 18:1-8), а также ряд пророков (Вт. 18:9-22).

Хотя это на первый взгляд может быть и незаметным, именно появление царя (Вт. 17:14-20) — предмет особого внимания для священнописателя Книги Судей. В этом отношении «второзаконную историю» можно разделить на две части: жизнь без царей (Книга Иисуса Навина, Книга Судей) и жизнь с царями (книги Царств). Священнописатель Книги Судей ясно дает понять, как важен царь, с помощью неизменного рефрена в конце книги: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 17:6; 21:25; ср. Суд. 18:1; 19:1). На протяжении периода судей Израиль впал в анархию. Не решит ли монархия его национальные проблемы? Не поможет ли царь народу удержать землю и обрести покой от своих врагов? Не будет ли царь править как верный представитель Господа? Священнописатель подготавливает нас к следующей части истории, изложенной в книгах Царств.

Свод рассказов об отдельных судьях зачастую определяют как «циклический». Такое определение приемлемо, если считать, что оно подразумевает повторяющиеся элементы, составляющие характерную фабулу отдельных историй. Однако неверно было бы полагать, что у этих историй в целом нет своего направления развития, которому они следуют. Это развитие лучше всего обозначить как «нисходящую спираль» — нельзя сказать, чтобы каждый цикл более или менее повторял предыдущий, скорее достоинства судей и результаты их деятельности становятся все менее значительны-

ми. Это можно проиллюстрировать кратким обзором в обзоре основных судей.

Гофониил (Суд. 3:7-11) появляется первым — как образец того, каким должен быть судья. Он был воздвигнут Богом и наделен Его Духом; при жизни Иисуса Навина он проявил себя выдающимся воином (Нав. 15:13-19), и, как и Иисус, он ведет Израиль к победам на поле брани. Он — своего рода исходная модель, от которой отталкиваются все последующие судьи.

В случае Аода (Суд. 3:12-30) некоторые важные черты уже отсутствуют. И хотя Бог воздвигнул его, как и Гофониила {синод. «Господь воздвигнул им спасителя Аода», Суд. 3:15}, он не имел Духа Божиего и не был «судьей Израиля». Аод спас Израиль с помощью хитрости и обмана, и текст умалчивает про волю Яхве и Его отношение к Аоду.

Девора (Суд. 4:1 — 5:31) была пророчицей и судьей Израиля. Однако же, несмотря на ее (и Иаили) достижения, то, что она была судьей, наводит на мысль об упадке в Израиле мужского руководства. И Варак, и Сисара уступили женщинам славу, которая могла бы достаться им (Суд. 4:9). Неужели Израиль не способен отыскать мужчину-защитника, который возглавил бы его в борьбе за землю? И вновь победа добыта не столько силой оружия, сколько коварством. Иаиль, которая в итоге сгубила Сисару, не судья и не пророчица, да и израильтянкой она была лишь наполовину (Суд. 4:11, 17; 5:24). Вместо прославления деяний всего народа, совершаемых в согласии и вере, песня Деворы содержит проклятия племенам, которые не участвовали в битве (Суд. 5:15-18, 23). Повествование предвосхищает ту раздробленность и межплеменные разногласия, которые в конце концов достигнут кульминации в завершающих эпизодах книги.

Земледелец Гедеон (Суд. 6:1 — 8:35) отнюдь не спешил проявить согласие и откликнуться на Божий призыв к нему повести Израиль; понадобилось три чудесных знамения, чтобы убедить этого защитника поневоле. И подвижничество его, когда оно наконец последовало, было не слишком мужественным: он, конечно, разрушил в своем городе жертвенник Ваала и срубил дерево Астарты, как повелел ему Бог, — но, так и не преодолев в себе окончательно скепсис и страх, сделал это ночью (Суд. 6:25-27). Хотя Гедеон заслужил прозвище Иероваал

(«пусть Ваал борется [с ним]» — Суд. 6:32), в конце концов он сам впал в поклонение ложным богам, вводящее Израиль в заблуждение (Суд. 8:22-27). После великой битвы, когда триста воинов Гедеона благодаря послушанию Богу и своей вере одолели неисчислимые полчища противника, Гедеон, по-видимому, забыл об изначальной цели всего дела (Суд. 7:2) и подтянул свои резервы, войско в тридцать две тысячи человек (Суд. 7:3, 24). Победители снова увязли в междоусобном соперничестве и в ссорах между коленами и племенами (Суд. 8:1-9). Кроме победы, которую обещал и дал Господь, Гедеон стремился к личной мести (Суд. 8:10-21).

После смерти Гедеона Израиль опять предается мерзостям (Суд. 8:33-35), и кажется, что сейчас должен появиться новый судья и спаситель. Но ничего подобного! Вместо этого Авимелех, сын Гедеона от наложницы, пытается захватить власть. Бог не воздвигал его и не призывал его к служению. Межплеменное соперничество (Суд. 8:1-9) времен Гедеона превращается теперь во внутрисемейную распрю и братоубийство. Несмотря на все то доброе, что Гедеон сделал для Израиля, его сын стал не спасителем, а угнетателем, не слугой народа, а палачом для израильтян и своих собственных родственников. Гедеон выступает во «второзаконной истории» в качестве примера преждевременного монарха.

Следующей выдающейся фигурой в книге является Иеффай. Преследуя узкоэгоистические интересы, Иеффай торгуется со старейшинами, чтобы в своем положении отверженного пробить себе путь к власти (Суд. 11:1-11). Хотя Дух Господень уже снизошел на него для битвы с аммонитянами (Суд. 11:29), Иеффай, словно бы этого было недостаточно для уверенности в победе, дает еще опрометчивый обет (Суд. 11:30). Человек, который был так расчетлив в своих узкоэгоистических интересах, кончает тем, что губит самое для себя дорогое — свою единственную дочь (Суд. 11:34-40). И в который уже раз победа приводит лишь к межплеменным раздорам и территориальным распрям (Суд. 12:1-6).

Самсон стал последним из выдающихся судей, однако он представляет собою лишь тень того, чем должен был быть судья. Он исполнен снисходительности к себе и не властен над своими сексуальными влечениями. Страсть Самсона к чужеземке являет-

ся метафорой, ведь и весь Израиль не в состоянии был противиться соблазну блудно ходить вслед чужих богов (Суд. 2:17; 8:27, 33). Хотя он, подобно Израилю, с рождения был посвящен Богу (Суд. 13:5), Самсон не реализовал свои потенциальные возможности. Его смешанный брак с хананеянской женщиной нарушал заповедь очистить землю от хананеев (Суд. 3:5-6). Как бы мог из Самсона получиться истинный вождь Израиля? Смертью своей он добился большего, чем жизнью (Суд. 16:30).

Под руководством таких судей Израиль не обеспечил безопасность своей земли. Единый Израиль, оставленный в наследство Иисусом Навиным, распался из-за узконациональных и местнических распрей. Сложившаяся обстановка религиозного и политического хаоса требовала для обеспечения мира в стране другого типа руководства. Не принесет ли перемену монархия? Последние два рассказа готовят почву для израильского эксперимента с монархией.

История про истукана Михи и переселение сынов Дановых (Суд. 17 — 18) позволяет предположить, что священнописатель указывает на идолопоклонство среди северных колен Израилевых. Святилище и идола Михи первоначально находились на горе Ефремовой (по-видимому, близ Вефиля — Суд. 17:1; 18:2), а затем были похищены и установлены в Дане. Возможно, священнописатель подчеркивает, что северные колена всегда были привержены идолопоклонству. Таким образом, позднее, когда произойдет разделение царств и Иеровоам воздвигнет золотого тельца в Дане и Вефиле (3 Цар. 12:26-29), священнописатель фактически сможет подражать следующей: «Что ж, ничего удивительного — у этих колен всегда была склонность поклоняться ложным богам и идолам». И тогда данные главы не только повествуют об идолопоклонстве в Израиле в период судей, но и выдвигают политические обвинения против северных колен, ратуя за сосредоточенную на храме религию Иудейского царства, о которой идет речь в Книгах Царств.

При изложении событий, связанных с левитом и его наложницей (Суд. 19) и последующей войной с вениамитянами (Суд. 20 — 21) также выдвинуто несколько политических тезисов, второстепенных для общей направленности «второзаконной исто-

рии». В первой части истории левит с горы Ефремовой отправляется в Вифлеем, чтобы вернуть свою наложницу из дома ее отца. В Вифлееме его встретили по-царски и со всем возможным радушием. Когда левит с наложницей и слугой пустился в обратный путь, он не захотел останавливаться на ночлег в городе, который еще не был покорен израильтянами (в Иевусе, он же Иерусалим), и предпочел дойти до Гивы, что в колене Вениаминовом, чтобы заночевать там. В Гиве (родном городе Саула) он и его спутники не встретили у коренных обитателей города гостеприимства; лишь человек родом с горы Ефремовой в конце концов пришел им на помощь. Затем этот левит и его спутники столкнулись с ужасным злодейством, напоминающим зло в Содоме и Гоморре (Суд. 19:22-26; ср. Быт. 19:1-11). После смерти наложницы левит поднял все колена на войну с коленом Вениаминовым. Подоплекой ряда подробностей этой истории является политическая аллегория, обращенная к обитателям Ефрема и к северным коленам: кто будет вам другом? (Человек из Вифлеема.) Кто будет вам врагом? (Человек из Гивы.) Кто изгонит иноплеменников из Иерусалима и сделает его городом, жить в котором безопасно? Каждый читатель этой книги знал, что Давид и его род происходят из Вифлеема и что Давид превратил Иевус/Иерусалим в город, где можно себя чувствовать в безопасности. Такой сюжет с очевидностью призывает северные колена к преданности династии из Вифлеема, а не из развратной Гивы (Саул и его потомки), и таким образом тенденция исторического повествования здесь однозначна — за Давида и против Саула, что предвосхищает настроения 1 — 2 Царств и отражает всепоглощающее внимание священнописателя «второзаконной истории» к верности Бога в Его обетованиях Давиду.

Книга Судей и Новый Завет. Интерес к Книге Судей в связи с вопросами соотношения между законом и благодатью, а также характера Божиего руководства Своим народом проявляется во многих текстах Нового Завета.

Современный читатель просто не способен назвать жизнь этих древних защитников отечества со всеми ее противоречиями и ошибками благочестивым житием. Станные то были герои — несговорчивый крестьянин, пророчица, убийца-левша, бандит-полукровка, сексуально несдер-

жанный назорей. С исторического удаления легко указывать на слабости и ошибки главных персонажей этого развивающегося по нисходящей спирали повествования. Но чтобы мы не возгордились, Павел напоминает нам: «Такими были некоторые из вас» (1 Кор. 6:11). Мы вместе с ними страдали от похожего смеси невежества, своевольия, нетвердости в послушании, противоречивых побуждений, «но омылись, но осыпались, но оправдались» по благодати Божьей. При всех их недостатках нас может многому научить их вера. Потому что именно верую Гедеон, Варах, Иеффай и Самсон «побеждали царства, творили правду, получали обетования» (Евр. 11:32-33).

Несмотря на их ошибки, их вера не была напрасной. Они стали частью великого облака свидетелей, призывающих нас с терпением проходить наше поприще и взирать на Иисуса (Евр. 12:1-2). Мы тоже нуждаемся в защитнике, который бы сражался за нас в наших битвах, защитнике, воздвигнутом Богом и в полной мере наделенном Его Духом; мы нуждаемся и в руководителе, который отстоял бы для нас обетованное Богом наследие и привел бы нашу веру к совершенству.

Рэймонд Б. Диллард

См. также: ИЗРАИЛЬ.

Литература: D.R. Davis, *Such a Great Salvation*; K.R.R. Gros Louis, *Literary Interpretations of Biblical Narratives*; L.R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*; J.P.U. Lilley, *Tyn Bul* 18 (1967): 94-102; B.G. Webb, *The Book of the Judges: An Integrated Reading*.

СУДИЛИЩЕ ХРИСТОВО

(JUDGMENT SEAT OF CHRIST)

Основное значение слова, которое мы переводим как {буквально: «скамья суда»; синод. «судилище»} (*bema*), — «ступень, стопа», благодаря чему оно употреблялось в качестве единицы измерения (Деян. 7:5). Оно обозначает помост или возвышение, на котором во время судебного процесса находится судья (и с которого он произносит приговор), либо само сидение, которое он занимает {ср. «престол суда» в Пр. 20:8; «судилище» в Ин. 19:13 и других}. В большинстве случаев употребления этого термина в Новом Завете речь идет о человеческом суде, однако мы имеем одну явную ссылку на судилище Христово (2 Кор. 5:10; есть также упоминания об участии Христа в последнем суде — в 1 Кор. 4:5; 1 Фес. 2:19). Мы также читаем о Божием судилище в тексте, в котором некоторые рукописи

дают «суд Христов» (Рим. 14:10 {синод. «суд Христов»}). В этих текстах речь, бесспорно, идет о суде в конце мира.

«Всем нам должно явиться пред судилище Христово» (2 Кор. 5:10) — слово *должно* здесь подразумевает неотвратимую божественную необходимость: избежать этого нельзя. А с другой стороны, слово *всем* поясняет, что это будущее ждет каждого из нас. Павел писал христианам, поэтому «всем нам» относится ко всем верующим; все они строят на одном основании, хотя то, что они строят, бывает различно (1 Кор. 3:12-15). Из других мест явствует, что для неверующих тоже существует суд, однако в данном тексте мысли апостола заняты не этим.

Словом *явиться* переводится глагол, для которого словарь дает также значения «открыть, сделать явным, показать». Кальвин считал, что это слово означает большее, нежели «явиться»; люди тогда выйдут на свет, а сейчас многие как будто сокрыты в темноте. Люди не смогут ничего скрывать или притворяться на судилище Христовом; тогда откроется и сделается явным, что они в действительности представляют собой и что они совершили.

Разумеется, судилище — это нечто большее, нежели место, где проявятся все дела людей. Важна еще и цель; люди будут призваны туда, «чтобы» над ними осуществился суд за все, что они сделали, и за все, что они не смогли или не захотели сделать. «Чтобы каждому» (это слово важно, так как указывает на всеобщность суда) «получить соответственно» — тем самым выявляется, что свершится справедливость; на этом суде нет места произволу и лицеприятию. То, что соответственное воздаяние получит «каждый», свидетельствует, что Христов суд будет вершиться над каждым в индивидуальном порядке. На нем не станут оперировать общественными группами.

Суд будет принимать во внимание то, что сделано в теле, или, может быть, посредством тела (греческая фраза может означать и то, и другое). По-видимому, разница здесь не так уж велика, и в конце концов мы все равно должны прийти к выводу, что Павел утверждает: всем нам, как верующим, так и неверующим, однажды придется держать ответ за то, что мы сделали в этом своем телесном существовании. Благодаря фразе «доброе и худое» становится ясно, что учи-

тываться будут дела всякого рода. По какой-то причине Павел использует здесь единственное число, так что доброе (либо худое) воспринимается обобщенно, в совокупности. Та же причина может определять употребление Павлом аориста, {синод. «что он делал»}, вместо совершенного вида, который подразумевал бы последовательность действий. Павел рассматривает жизнь верующего как единое целое.

Нам следует уяснить себе, что апостол здесь не говорит о способе нашего спасения. На протяжении всего послания очевидно, что спасение нам приносят искупительные деяния Христа. Здесь апостол ведет речь о небесном вознаграждении (или воздаянии) искупленным. В другом месте Павел объясняет, что дела верующих могут быть уподоблены золоту, серебру и драгоценным камням либо дереву, сну и соломе. А судный день — это огонь, очищающий либо уничтожающий (1 Кор. 3:10-15). Негодные постройки сгорят, хотя это не значит, что строитель тоже погибнет.

Отрывок, где в некоторых рукописях говорится о «суде Христовом» (Рим. 14:10 {синод. «суд Христов»}), хотя в большинстве — о «судилище Божиим», запрещает нам осуждать друг друга и говорит, что всех нас будут судить Бог или Христос. Возможно, нам следует понимать это так, что Отец будет судить всех нас через Сына (ср. Ин. 5:22).

То, что все мы должны предстать перед судилищем Христовым, напоминает нам, что все мы несем ответственность и в конце должны будем дать ответ за свои действия и поступки не меньше, чем Самому Господу нашему Христу.

Леон Л. Моррис

См. также: СУД; СУДНЫЙ ДЕНЬ; ВОЗДАНИЕ.

Литература: J. Baillie, *And the Life Everlasting*; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*; J. P. Martin, *The Last Judgment*; B. Van Elderen III, *ISBE*, 2:1163-64.

СУДНЫЙ ДЕНЬ, ДЕНЬ СУДА (JUDGMENT DAY OF)

Во всей Библии принято за данность, что люди ответственны перед Богом. Хорошие дела одобряются, а злые дела порицаются. Судный день является высшей точкой всего этого процесса. По окончании существующего мироустройства Бог будет судить всех людей и все их дела. Ничто не будет упущено; все тайное, хорошо ли оно или худо, будет приведено на суд (Ек. 12:14). Разуме-

ется, иногда речь идет о том, что суд свершается уже сейчас (Иез. 7:7-8), но основной акцент делается на дне последнего суда, суда в завершение известной нам системы мира, суда, который переведет мир в его окончательное состояние. Это будет суд над всеми нациями и народами, ибо Господь «идет, ибо идет судить землю. Он будет судить вселенную по правде, и народы — по истине Своей» (Пс. 95:13). Будет суд над Израилем (Пс. 49:4), и будет также суд над всем остальным миром (Пс. 9:9; Рим. 14:10; ср. величественную картину последнего суда в Отк. 20:11-15).

Судный день может обозначаться любым из многочисленных способов. Он может быть назван непосредственно «днем суда» (Мф. 10:15; 1 Ин. 4:17) либо, с учетом его хронологии, — «последним днем» (Ин. 6:39). Большинство ссылок на этот день у Иоанна связаны с воскрешением людей Христом, но Иоанн также приводит такое высказывание Иисуса: слово, которое Он говорил, будет судить в последний день тех, кто отвергает Его и не принимает Его слов (Ин. 12:48). По-видимому, самый распространенный способ обозначения — просто «тот день» (Лк. 21:34); судный день был даже настолько особенным, что для указания на него больше никаких уточнений не требовалось. В самом деле, он может быть назван как «великим днем» (Иуд. 6), так и просто «днем» (2 Пет. 1:19) или «днем оным» (Евр. 10:25). (синод. «день оный»)

Иногда характеристикой этого дня выступает его общий итог. Так, он является «днем искупления» (Еф. 4:30). В каком-то смысле искупление совершается здесь и сейчас, когда грешник приходит к вере в Христа, однако в другом смысле искупление запечатлевается в судный день. И разумется, для так и не раскаявшегося грешника — это «великий день гнева Его» (Отк. 6:17), «день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим. 2:5).

Есть и другие способы выразить данное понятие; наш перечень — не исчерпывающий. Суть всего изложенного в том, что этот день — день решающий. То, что тогда произойдет, станет кульминацией истории вселенной. Свершится суд, обжалованию не подлежащий.

Учение Иисуса. Иисус подчеркивает серьезность последнего суда. Он наставляет двенадцать апостолов, чтобы они предупреждали своих слушателей, что «отраднее бу-

дет земле Содомской и Гоморрской в день суда», нежели тем, кто не принимает их (Мф. 10:15). Сам Иисус подобным же образом укорял жителей Хоразина и Вифсаиды; Тиру и Сидону отраднее будет в день суда, нежели им (Мф. 11:22; Лк. 10:14). В обоих случаях Он предостерегал жителей Капернаума, что им не следует рассчитывать попасть на небеса; скорее, они пойдут в преисподнюю. «Ниневитяне» и «царица южная» восстанут и осудят слушателей Иисуса в судный день, потому что они вняли мудрости Соломона и проповеди Ионы, а эти слушатели — нет (Мф. 12:41-42). Нам следует уяснить себе, что Иисус говорил о дне суда и о том, что тогда будет, с твердой уверенностью.

Иисус также связывает то, что произойдет в день суда, с произносимыми Его слушателями словами. То, что мы говорим, определяется тем, что творится в нашем сердце, поэтому наши слова так важны; наши слова раскрывают, кто мы такие. В день суда мы будем призваны к ответу за «всякое праздное слово», произнесенное нами, и именно наши слова предопределят наше оправдание или осуждение (Мф. 12:34-37).

Вера и дела. Задумываясь о неотвратимости и серьезности судного дня, мы должны проявлять осторожность, чтобы не впасть в заблуждение, будто бы наше окончательное спасение должно предопределяться нашими заслугами. Новый Завет вносит в этот вопрос исчерпывающую ясность — наше спасение не есть вознаграждение за совершенные нами добрые дела. Со всей возможной энергичностью подчеркивается, что Христос пришел в этот мир ради спасения грешников и что Он спас их, пожертвовав Своей совершенной жизнью на Голгофском кресте. Спасение приходит через то, что свершил Христос, и воздается оно каждому по его вере. Не какие бы то ни было наши заслуги, а вера наша — вот то средство, через которое к нам приходит спасение Христово. Этому факту надо придавать решающее значение. Из него вытекают определенные следствия. Нет «никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе» (Рим. 8:1). Уверовать в Христа — означает перейти от смерти к жизни и узнать в дополнение ко всему остальному, что в судный день нам будет вынесен оправдательный приговор.

Но уверовать в Христа — означает подвергнуться преображению. За оправданием

следует освящение, когда верующие преображаются силой Божьей. Хотя верующие могут ждать судного дня со спокойствием, а не страхом, такая возможность у них появляется благодаря тому, что сотворил в них Бог, а не благодаря каким-то собственным их заслугам.

И верующий, и неверующий равно ответственные, и судный день — это тот день, когда они будут призваны дать ответ. Следовательно, дело не в том, будем мы спасены или нет. Это приговор тому, что мы сделали; это ответ на вопрос о том, что верующий сделал, будучи спасен, и что неверующий сделал в своей нечестивой жизни. Все будут призваны ответить за себя перед Богом.

Есть такие, кто считает, что судный день свидетельствует о спасении делами. Приговор «овцам» и «козлам» на основе того, что они сделали либо не смогли или не захотели сделать одному из «меньших» братьев Христовых (Мф. 25:31-36), понимается так, что будут оправданы совершившие добрые дела. Но при этом упускается из виду множество фактов. Во-первых, «овцы» они или «козлы» — уже было предопределено. Далее, мы должны отметить, что добрые дела делаются «братьям» Христовым. Мы спасаемся не добрыми делами, а одним лишь Христом (Деян. 4:12). Добрые дела могут совершаться и неверующими, но это связано со «всеобщей благодатью», даруемой нашему падшему обществу, и не может определять спасение.

Спасение совершается исключительно по благодати, но судный день запечатлеет приговор о том, что мы сделали или не сделали в Божьей благодати. Иисус говорил не о том, что есть люди, которые добрыми делами заслужили спасение, а о том, что есть люди, чьи добрые дела свидетельствуют о их спасении. В Писании все человечество считается подлежащим суду (Рим. 3:22-23). Неверующие осуждены еще до того, как услышали Благоую Весть, так как их жизнь не соответствует ей; они грешны. Мы не должны думать, что они осуждаются, только если они открыто отвергли Благоую Весть.

Судный день — это больше, нежели нынешний суд. То, что нам предстоит «судный день», существенно для понимания значительной части Писания. Многие люди в наши дни готовы принять мысль об ответственности, но отвергают идею судного дня. Они считают ее не более чем напрасной

игрой воображения и полагают, будто бы в действительности в Библии имеется в виду лишь то, что Бог постоянно вершит суд над людьми. В этом, конечно, есть доля истины. Бог надзирает за Своим народом и посредством повседневных событий наставляет его. Это положение вполне библейское, но это еще не все учение Писания. В дополнение ко всему уже свершившемуся суду Писание предусматривает грядущий Божий суд в конце времен.

Павел говорит римлянам, что дело закона у язычников написано в сердцах и их отклик на него предопределяет то, что произойдет с ними в судный день (Рим. 2:15-16). Именно тем, что Бог сотворил в них, а не тем, что они сами для себя избрали, будет определяться норма. Для понимания судного дня важно иметь в виду, что Бог знает все, что происходит в сердцах всех людей, и соответственно, Он знает, надлежащим ли образом они откликаются на те наставления, которые Он дает им.

Судия. Очень часто этот день связывают с делами Бога или Христа. Так, его называют «великий день Бога Вседержителя» (Отк. 16:14), «день Божий» (2 Пет. 3:12). Самое раннее использование такой символики — когда Амос восклицает: «Горе желающим дня Господня!» (Ам. 5:18). Очевидно, израильтяне считали, что этот день будет днем спасения и благословения, но Амос далее указывает им: «Он — тьма, а не свет». Слова «день посещения (Богом — Л. М.)» (1 Пет. 2:12) означают, конечно, «день, когда Бог посетит нас» и относятся к тому же дню. Они напоминают нам, что «посещение» Бога в судный день будет делом серьезным. То же — когда мы читаем про «день Господень, великий и славный» (Деян. 2:20). Это цитата из Иоила, поэтому «Господь» здесь, конечно же, Яхве.

Однако в других местах слово *Господь* может относиться к Господу Иисусу Христу (например, 2 Пет. 3:10; 1 Фес. 5:2), и в этом не остается сомнений, когда мы читаем про «день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1:8; 5:5). Судный день — это день Христов (Флп. 1:10) или день Сына Человеческого (Лк. 17:24). Иисус учит, что Отец не будет судить людей, «но весь суд отдал Сыну» (Ин. 5:22; ср. Ин. 5:27). Это исключительно христианское учение, так как иудеи, по-видимому, не рассматривали Мессию в качестве Судии. У них Мессия прине-

сет народу спасение, но судить будет Бог Отец.

Смысл всех подобных ссылок сводится к тому, что в конце свершится великое деяние Бога, — подразумеваем ли мы здесь Отца или Сына, — которое и составит судный день. Павел говорит нам, что в судный день Отец будет судить всех человеков через Иисуса Христа (Рим. 2:16), и, возможно, это проясняет ссылки, в которых последний суд связывают то с Отцом, то с Сыном.

Многим современным богословам доктрина последнего суда представляется пережитком прошлого, и они не придают ей особого значения. Это выглядит курьезным в свете того факта, что для современности характерен всплеск интереса к эсхатологии и что собственно средоточием библейской эсхатологии является последний суд. Свидетельство Писания как в Ветхом, так и в

Новом Завете однозначно: мы все несем ответственность, и в конце времени будем призваны, чтобы отвечать за себя перед Богом.

Леон Л. Моррис

См. также: СУД; СУДИЛИЩЕ ХРИСТОВО.

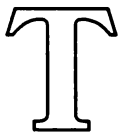
Литература: O. Cullmann, *Christ and Time*; H. E. Guillebaud, *The Righteous Judge*; J. P. Martin, *The Last Judgment*; L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*; idem, *The Wages of Sin*; J. A. Motyer, *After Death*; J. O. Sanders, *What of the Unevangelized?*; C. V. Pilcher, *The Hereafter in Jewish and Christian Thought*.

СУЕТА *см.* ТЩЕСЛАВИЕ

СУЩЕСТВО *см.* ПРИРОДА

СЧАСТЬЕ *см.* МИР; СПОКОЙСТВИЕ

СШЕДШИЙ С НЕБЕС *см.* ПРИХОДЯЩИЙ С НЕБЕС



ТАЙНА (MYSTERY)

В Писании Бог часто изображается как Тот, Кто знает все, даже то, что для человеческого разума недоступно и непостижимо. Так, Бог знает тайные помышления сердца человеческого (Пс. 138:1-4, 23; Мф. 6:4-6; Рим. 2:16; 1 Кор. 4:5; 14:25; Евр. 4:13), ведет кажущиеся необъяснимыми тайны вселенной (Иов 38:1 — 39:30), а самое главное — Ему известен смысл человеческой истории. Бог понимает человеческую историю, потому что составляющие ее события соответствуют Его замыслам: все произошедшее свершалось по Его воле, для осуществления Его целей (Дан. 2:37; 5:21; Рим. 11:25-36). С другой же стороны, люди, как по причине своей греховности, так и по причине своей ограниченности, будучи предоставлены собственному разумению, не в состоянии постичь замыслы Бога (Дан. 2:27, 30; Мк. 4:10-12; Лк. 19:41-44). Бог по благодати снисходит к этому человеческому несовершенству, раскрывая Свои замыслы Своему народу. В таких случаях Библия зачастую называет это Божие откровение «тайной».

Образ божественной тайны, широкими мазками изображенный в Ветхом Завете, детализирован в евангелиях и окончательно прописан в посланиях Павла. В Книге Даниила, где впервые появляется это слово (арамейское *rāz*, в Септуагинте во всех случаях переведено как *mysterion*), оно указывает на Божие знание о той символической, которая появляется в сне Навуходоносора и подразумевает возвышение и падение земных империй, а также установление в конечном итоге вечного Божиего Царства (Дан. 2:44; ср. Отк. 1:20; 17:5, 7). Однако подробности этих событий и природа грядущего Божиего царства остаются в Книге Дании-

ла нераскрытыми. Тайна Божиего замысла обретает более отчетливые очертания в евангелиях, где Иисус, особенно в Своих притчах, раскрывает «тайны Царствия Божия» (Мк. 4:11; ср. Мф. 13:11; Лк. 8:10). Павел, в свою очередь, также отождествляет божественную тайну с откровением Бога во Христе (Кол. 2:2; 4:3), причем еще больше проясняет данную концепцию благодаря трем характерным особенностям. Во-первых, он приравнивает божественную тайну к благовестию об искупительной смерти распятого Христа (1 Кор. 2:1); во-вторых, он объясняет ее как Божий замысел присоединить язычников через искупительную смерть Христа (Еф. 2:13-16) к избранному народу; и в-третьих, он определяет ее как примирение всего земного и небесного с Богом (Еф. 1:9-10). Итак, Даниил описывает божественную тайну в общих чертах, как грядущее окончательное установление вечного Божиего Царства; Иисус определяет ее точнее — как Свою проповедь о Царстве Божием; и Павел разъясняет ее еще подробнее — как появление нового народа, из числа как евреев, так и неевреев, благодаря искупительной смерти распятого Христа.

Такое толкование божественной тайны служит иллюстрацией к трем аспектам характера Бога. Во-первых, оно подчеркивает *всеведение* Бога. После того как Бог раскрыл Даниилу «тайну» истолкования снов Навуходоносора, Даниил в молитве восхваляет Бога за дарованные мудрость и силу (Дан. 2:23; ср. Дан. 2:20) и называет Его Богом, Который «знает, что во мраке» (Дан. 2:22). Сходным образом Павел, проникнувшись тайной Божиего замысла присоединить неевреев к Его избранному народу, возносит хвалу, восклицая: «О, бездна бо-

гатства и премудрости и ведения Божия!» (Рим. 11:33).

Во-вторых, библейская концепция божественной тайны акцентирует *верховное владычество* Бога. Тайна, открытая Даниилу, и разъясненная им царю, доказывает не только то, что Бог ведает человеческую историю от начала до конца, но и то, что возвышение и падение земных империй, а также установление грядущего Царства Божиего происходят согласно Его повелениям (Дан. 2:36). Сходным образом, Павел говорит, что тайна Божиего замысла объединить и евреев, и неевреев в Теле Христовом, существовала от вечности (Еф. 3:9-11; Кол. 1:26-27; ср. Еф. 1:9-10; 3:5).

И в-третьих, самое важное, в библейском понимании божественной тайны особое место отведено *благодати* Бога. Это можно сразу же уяснить себе благодаря резкому контрасту между библейским употреблением слова *тайна* и его употреблением в качестве специального термина в древних мистических культах эллинизма. В этих культах данным термином обозначалось эзотерическое знание, которое посвящаемым в культ под страхом сурового наказания запрещалось раскрывать непосвященным. В Библии же, напротив, акцентировано милосердие Бога, по благодати склонного раскрыть тайну Своих замыслов Своим служителям — пророкам, а через них — и всем людям (Отк. 10:7; ср. Ам. 3:7). Этот библейский акцент хорошо иллюстрируется Книгой Даниила. Здесь Бог милосердно раскрывает Свои тайны Даниилу, чтобы спасти его от жестокости смертного приговора, вынесенного царем придворным мудрецам за их неспособность истолковать царский сон (Дан. 2:16-19). Поскольку Даниил признает благодать откликнувшегося на его молитвы Бога, он сразу же разъясняет царю, что толкование сна исходит от Бога, а не от собственного разумения и мудрости Даниила (Дан. 2:27, 30). Сходным образом, Иисус благожелательно разъясняет Своим ученикам притчу о сеятеле, добавляя, что хоть смысл ее и загадочен для внешних, ученикам раскрыта тайна Царства Божиего (Мф. 13:4-23).

В посланиях Павла этот аспект тайны Божьей находит свое высшее выражение. Павел снова и снова указывает читателям на их особое положение — положение тех, кто свидетельствует о тайне исполнения замысла Божиего. Хотя и предвосхищенная

в писаниях, эта тайна многие века сохранялась в умолчании (Рим. 14:24-26), сокрытая от прежних поколений (Кол. 1:26; ср. Еф. 3:5, 9, 11), с тем чтобы открыться апостолам и пророкам, таким как сам Павел, а через них — верующим (Еф. 3:1-12; ср. 1 Пет. 1:10-12). Павел говорит о своем призвании раскрыть тайну Божью язычникам как о «благодати Божией, данной мне для вас» (Еф. 3:2), а несколькими стихами далее, вдохновляясь прославлением божественной благодати, называет его даром «благодати Божией, данной мне действием силы Его» (Еф. 3:7).

Библейская концепция тайны, следовательно, напоминает христианам, что Бог держит в Своих руках бразды человеческой истории и так направляет ее ход, чтобы осуществить Свои замыслы о спасении Своего народа. Она также свидетельствует о благодати Бога, раскрывающего Свои искупительные замыслы апостолам и пророкам, а через них — всем, кто имеет уши, чтобы слышать.

Фрэнк Тильман

См. также: ПАВЕЛ, АПОСТОЛ.

Литература: G. Bornkamn, TDNT, 4:802-28; R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament*; A. E. Harvey, JTS 31 (1980): 320-36; J. A. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*.

ТВОРЕНИЕ

(CREATE, CREATION)

Кто создал вселенную и поддерживает ее существование? Для чего она создана? Какова природа отношений между Творцом и творением? На вопросы такого рода отвечает Библия, когда речь заходит о творении. Эти проблемы имеют, в сущности, богословскую природу. И поэтому, как полагают некоторые современные толкователи, сопоставление библейских утверждений о сотворении мира с научными данными и теориями, касающимися происхождения вселенной, зачастую приводят к бесплодному сравнению различных, хотя и относящихся к одной теме, областей знания. Рискую излишне упростить проблему, можно все-таки сказать, что в Писании речь идет о вышеупомянутых вопросах: «кто?», «для чего?» и «какова?», а наука исследует, когда и как наблюдаемая вселенная возникла и почему продолжает существовать.

Чтобы уяснить себе, что говорится в Библии о творении, следует выйти за пределы семантики соответствующих слов и изучить определенные места Писания в их ис-

торическом, литературном и богословском контексте. При таком подходе обнаруживается некоторое сходство между Библией и предшествующей ближневосточной литературой. Хотя маловероятно, что ветхозаветные авторы непосредственно обращались к этому корпусу текстов, они, скорее всего, были знакомы с различными традициями о сотворении мира у окружающих народов. Этим могут объясняться черты сходства. Однако взгляды на вселенную и ее происхождение, выраженные в Библии, глубоко отличаются от того, что говорится в других источниках того же времени. Чем дольше их сравниваешь, тем очевидней становится, что священнописатели намеревались одновременно высказать определенные утверждения о сотворении мира и опровергнуть некоторые представления об этом вопросе, распространенные в те дни.

У вечно Творца не было равных. Утверждение о том, что Творцом является один вечно существующий Бог патриархов и их потомков, наверняка должно было, хотя бы отчасти, служить контраргументом против пантеонов богов у других народов — жителей Месопотамии, Египта, Ханаана, с которыми израильтяне имели контакты. У этих народов в мифах о сотворении мира нередко содержатся сюжеты о происхождении богов и ссорах между ними. Соперничество богов зачастую образует контекст, в котором происходит сотворение мира и устанавливаются естественные природные ритмы.

У Творца не было соперников. Неоспоримое верховенство Бога Израиля, царящего над всеми царствами вселенной и населяющими их существами, еще больше подчеркивает Его уникальность по сравнению с богами других народов. Владения богов в типичном случае ограничены, и боги эти вынуждены бороться с соперниками; власть же Бога безраздельна. Автор Бытия всячески стремится показать своим читателям, что вселенная отнюдь не наполнена божествами и духами, которых нужно как-то умиловить и расположить к себе, но находится под властью единого Творца (Быт. 1). Богу нет нужды бороться с природой, чтобы покорить ее Своему замыслу и привести в соответствие со Своими целями, и Его творящее Слово не является разновидностью магических заклинаний, которые в египетской мифологии приписываются богам Птах и Ра. Одно простое слово

всемогущего Бога, которое, будучи высказано, производит желаемый результат. Более того, первичный океан — это не богоподобное чудовище, как Тиамат, которое нужно было рассечь, чтобы разделить небо и землю, но безличностная часть вселенной, над которой носится могущественный ветер/Дух Божий (Быт. 1:2). И действительно, гигантские морские чудовища, которые резвятся в морских глубинах вместе с мриадами других существ, являются Его творениями (Быт. 1:21; ср. Пс. 103:25-26). Моря, эти остатки первоначального водного хаоса, упираются в пределы суши (Быт. 1:9-10; ср. Иов 38:8-11; Пс. 103:5-9; Пр. 8:29). Солнце и луна не удостоиваются быть названными своими обычными именами на иврите (*šemeš* и *yārēah*), поскольку это могло бы напомнить о боге солнца Шамаше и богине луны Яри. Вместо этого они названы большим и меньшим светилом. Эти «светильники», как и звезды, считаются не божествами, управляющими человеческой судьбой, а просто составными частями Божьего творения, которые выполняют предписанную роль освещения и составляют основу для упорядочения календаря (Быт. 1:14-18). Плодородие — это не сила, которую нужно боготворить, как, например, в ханаанской религии, а способность, данная Богом (Быт. 1:11-12, 22, 28).

Творец устанавливает порядок. В Быт. 1 сотворение мира начинается с той же исходной сцены, что и в других древних религиях, — с панорамы водного хаоса (Быт. 1:2; ср. Пс. 23:1-2). Ссылку в Быт. 1:1 на создание упорядоченной вселенной (именно это и подразумевается выражением «небо и земля», видимо, не следует толковать как описание первого акта творения, за которым последовало хаотическое состояние, а затем возвращение порядка. Скорее, стих 1 может служить обстоятельством времени (то есть: «сначала, когда Бог создавал» или: «когда Бог начал создавать»), а Быт. 1:2 тогда, по всей вероятности, является вводным оборотом, расположенным между стихами 1 и 3, которые следует понимать как главное предложение (то есть: «[что касается земли, то она была безвидна и пуста] ...Бог сказал»). В другом возможном варианте толкования стих 1 считается независимым утверждением, обозначающим тему и вводным по отношению ко всей главе 1 (ему аналогичен первый стих в главе 2, так же обобщенно выражающий

мысль). При данном понимании Быт 1:2 служит придаточным предложением, уточняющим смысл стиха 3 (то есть: «В начале сотворил Бог небо и землю. Когда/так как/поскольку земля была безвидна и пуста... Бог сказал...»).

В любом случае, завеса, скрывающая исходное прошлое, поднимается в какой-то момент, отделенный от абсолютного начала творения, поскольку водный хаос уже существует. Творение в Быт. 1:1 — 2:3 связано скорее с упорядочением хаоса и заселением пустоты, нежели с созданием материи вообще. Это не означает, что данный текст противоречит идее о создании Богом всей материи. Просто этот вопрос, по-видимому, не был актуален для ветхозаветного священнописателя и его современников. Тайны изначального происхождения вселенной касаются дальнейшие откровения, в которых раскрывается, что абсолютно все, даже предшествовавшая появлению мира бездна, должно происходить от Бога (Неем. 9:6; Пс. 89:3; Пр. 8:22-31; 2 Мак. 7:28; Евр. 11:3). Учение о *creatio ex nihilo* (о сотворении из ничего) может опираться лишь на полное признание безграничной власти Бога.

Семь дней творения. Изображением сотворения мира в виде работы, выполненной в течение недели, было порождено множество литературных, хронологических и богословских проблем, слишком широко, чтобы даже сколько-нибудь поверхностно коснуться всех их в данной статье. Однако следует высказать несколько важных соображений по этому поводу.

Первое заключается в том, что фабула семи дней творения является художественной и предназначена для передачи в первую очередь богословской, а не чисто научной информации. Свидетельств тому имеется в избытке. Во-первых, само понятие недели сочетается с акцентом священнописателя на числе семь и кратных ему числах в Быт. 1:1 — 2:3. Например, семь слов в еврейском оригинале вводного стиха Быт. 1:1; семь абзацев, соответствующих семи дням творения и следующих за вводным стихом; четырнадцать слов в стихе 2; семь раз использована формула, обозначающая осуществление того, что сказал Бог («и стало так»); семь раз использована формула одобрения, утверждающая, что увиденное Богом было хорошо; семь раз используются слова *свет* и *день* в первом абзаце (Быт.

1:2-5); семь упоминаний воды во втором и третьем абзаце (Быт. 1:6-13); три последовательных предложения, по семь слов каждое, в Быт. 2:2-3, являющихся частью седьмого абзаца (Быт. 2:1-3), в котором говорится о седьмом дне; тридцать пять слов в седьмом абзаце; тридцать пять раз используется слово *Бог* и двадцать один раз — слово *земля* во всем повествовании. В Библии число семь и кратные ему зачастую связаны с завершенностью, всеобщностью, полнотой и совершенством.

Во-вторых, в шести днях творения укладываются восемь созидательных деяний, каждое из которых предваряется формулой *wayyōmer 'ēlōhīm* («и сказал Бог»). Аналогом такого выстраивания фактов в заданной повествовательной форме является изложение Матфеем родословной Иисуса в виде трех периодов по четырнадцать поколений в каждом. Однако чтобы добиться подобной симметрии, евангелист не задумываясь опускает некоторые имена в согласии с еврейской традицией формирования родословных (например, отсутствуют Охозия, Иоас, Амасия между Иорамом и Озией/Азарией в Мф. 1:8-9 [ср. 1 Пар. 3:11-12] и Иоаким между Иосией и Иехонией [ср. 1 Пар. 3:15-16 {в Синодальном переводе в этом месте перечни совпадают}])).

В-третьих, существуют различия в том, что касается последовательности и продолжительности событий, при сравнении Быт. 1:1 — 2:3 с Быт. 2:4-25. Во время как в первом рассказе создание людей описывается в качестве последнего акта творения, во втором сначала сотворен мужчина, а затем женщина. Более того, в первом отрывке творение описывается в виде трудов на протяжении шести дней, а во втором единственное указание на то, сколько времени это заняло, встречается в Быт. 2:4: «когда Господь Бог создал землю и небо». Благодаря сопоставлению двух текстов, имеющих такие явные хронологические расхождения, становится очевидно, что здесь речь не идет об абсолютной хронологии актов творения.

В-четвертых, отсутствие в Быт. 2:1-3 референ, касающегося вечера и утра седьмого дня, по-видимому, не случайно и подразумевает, что священнописатель намеревался охарактеризовать его в качестве дня, не имеющего конца. Тот факт, что он не называет напрямую этот день субботой, может, в частности, соответствовать его намерению подчеркнуть, в каком смысле этот день от-

личен от Моисеевой субботы (хотя благодаря ссылке в Быт. 2:2-3 на отдых Бога от трудов эта связь становится очевидной). Возможно, священнописатель хотел также не допустить ассоциации субботы с *šabattu* или *šapattu*, как вавилоняне и ассирийцы называли день полнолуния — пятнадцатый день месяца, в который совершалось поклонение богу луны.

Представление о седьмом дне как о дне, не имеющем конца, предположительно является одним из оснований для упоминания автором Послания к евреям эсхатологического субботнего отдыха для утешивших (Евр. 4:1-11). Иисус, по-видимому, также не расценивал седьмой день творения в буквальном смысле, если принять во внимание Его ответ в Ин. 5:16-19 на обвинения, что Он нарушил закон, исцелив паралитика в субботу. Иисус оправдывает Свои поступки тем, что Его Отец «доныне делает» (Ин. 5:17) и что Он творит только то, что творит Отец (Ин. 5:19). По-видимому, этот довод означает, что деятельность Иисуса в Моисееву субботу вполне законна, потому что соответствует активности Отца в продолжающуюся субботу творения. Эта суббота творения, которая отменила конец недели в Быт. 1:1 — 2:3, но не прекращение дел Отца, несомненно расценивается Иисусом в качестве всего исторического периода после шести дней в Быт. 1. Такой взгляд полностью согласуется с пониманием семи дней творения как литературного образа.

Если представление о семи днях творения — художественный образ, каково же его значение? Ответ на этот вопрос, несомненно, следует искать в соотношении творения и субботы. Антропоморфный образ недели творения образует контекст для богословия субботы. Небезынтересно отметить, что древние ассирийские календари отмечали 7-й, 14-й, 21-й и 28-й дни месяца (а также 19-й, в который истекает семинедельный срок от начала предыдущего месяца) в качестве несчастливых дней, когда не следует браться за важные дела. В противовес этому Бог Израиля установил каждый седьмой день в качестве святого дня, когда следует отложить все обычные дела и сделать остановку, заново сосредоточившись на своих отношениях с Творцом (Быт. 2:3; Исх. 20:8-11; 31:12-17). Суббота, следовательно, символизирует тот факт, что ценность и предназначение человека являются производными не от его свершений, а от

этих взаимоотношений. Тем самым человеческие усилия не обесцениваются, ведь Бог возложил на людей обязанности и ответственность еще до грехопадения (Быт. 1:26-29; 2:15, 19-20). Тем не менее именно тогда, когда люди удаляются от дел ради общения с Богом, будь то в субботу или в какой-то иной день (Рим. 14:5-6; 1 Кор. 16:1-2; Отк. 1:10), они обретают полноту.

Второе соображение, касающееся структуры семи дней творения, сводится к тому, что события Быт. 1:1 — 2:3 изложены в логическом, но не обязательно в хронологическом порядке. Благодаря свершению первых шести дней этой недели, описанных в параллельных триадах, преодолевается состояние пустоты и безвидности, упомянутое в Быт. 1:2. Главное действие в первые три дня — это отделение (то есть отделение света от тьмы [Быт. 1:4-5], отделение вод, которые над твердью, от вод, которые под твердью [Быт. 1:6-8], вод под небом от суши [Быт. 1:9-10]), а в дни с четвертого по шестой — наполнение (наполнение небес светилами [Быт. 1:14-16], наполнение мира водными и летающими созданиями [Быт. 1:20-21], животными и людьми [Быт. 1:24-27]). Существует также взаимосвязь между триадами, поскольку сферы, разграниченные в первые три дня, в следующие три наполняются созданиями. Так, светила (день 4-й) соответствуют свету и тьме (день 1-й), водные и крылатые творения (день 5-й) — морю и небу (день 2-й), а животные и люди (день 6-й) — суше (день 3-й). Дополнительные черты сходства усматриваются в том, что растительность, созданная на 3-й день, отдана в пищу для животных и птиц на 6-й день. Священнописатель еще больше выделяет эти два дня с помощью удвоенного использования формул творения (Быт. 1:9, 11, 24, 26), исполнения (Быт. 1:9, 11, 24, 30) и одобрения (Быт. 1:10, 12, 25, 31). Такая симметрия построения свидетельствует, что целью богодухновенного священнописателя было дать богословское изложение темы в той же манере, которую использовали новозаветные евангелисты, а не просто зафиксировать события в порядке, в котором они происходили.

Венец свершений Творца. Центральной темой обоих повествований о творении в Бытии является человек как вершина Божьего творения. Этот мотив противостоит некоторым мифологическим сюжетам, где род человеческий сотворен напоследок,

чтобы избавить богов от черной работы и обеспечить им пропитание. В Быт. 1 первенство человека подчеркивается его появлением в повествовательной последовательности в качестве последнего творения Бога, ссылкой на создание его по образу и подобию Божию, троекратным использованием глагола *bārā* в описании этого акта творения (Быт. 1:27), а также властью, данной человеку над землей и всеми тварями в качестве представителя Бога. В Быт. 2 превосходство человека подчеркивается созданием мужчины раньше всех остальных живых существ, поручением ему следить за райским садом, его привилегией дать имена всякой душе живой, а также появлением женщины в качестве последнего из творений Бога, при этом отличающейся, подобно мужчине, от всех остальных видов живых существ.

Важность ссылки на создание человека по образу и подобию Божию долго обсуждалась библеистами. Этот образ Божий, что бы под ним ни подразумевалось, недвусмысленно отделяет человека от остального творения. Поскольку в Быт. 1:26 он связан с повелением владычествовать над всем сотворенным миропорядком, кое-кто отождествляет его с ролью представителя Бога. Однако и сама эта роль кажется следствием или функцией божественности образа. Как указывалось ранее в замечаниях относительно субботы, способность к уникальным и личным взаимоотношениям с Творцом, очевидно, входит в сущность самой сотворенности по образу Божьему. Наверное, наиболее ясно это проявляется в Быт. 2:4-7, где центральной темой выступает происхождение человека, поскольку там использовано имя, с помощью которого Бог, как правило, представляется тем, с кем Он заключает завет, — то есть *Яхве* (в большинстве переводов переданное как *Господь*). Хотя о завете в Быт. 1 — 2 напрямую не говорится, он подразумевается тем участием, с которым Бог заботится о паре первых людей, а также ожиданиями Бога относительно них. Первоначальное послушание людей, которым запрещалось есть плод с дерева познания добра и зла и которое позволило им ознакомиться с благами жизни в завете, служило человеческим признанием того, что одному лишь Богу как Творцу принадлежит право устанавливать абсолютные нравственные нормы и утверждать, что правильно, а что — нет. Непо-

слушание людей впоследствии, которое привело к расторжению завета и к смерти, представляло собой попытку узурпировать эту божественную прерогативу. Вся последовательность событий типична для взаимоотношений между сюзеренами и их вассалами в древности. Такие взаимоотношения кодифицировались в сохранившихся до настоящего времени договорах, структура которых отражена в библейских формулировках Ветхого Завета.

Творение хорошо. Другой важной темой Быт. 1 является то, что Божье творение хорошо. Этот эпитет прилагается к различным аспектам творения (Быт. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25), в то время как целое «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Эти утверждения должны показать не только то, что Бог все устроил и сотворил в соответствии с мировым законом, отражающим Его славу и саму Его природу (ср. Пс. 18:1-12; 96:6; Рим. 1:20), но также и то, что грехопадение человека, описанное в Быт. 3, не может быть объяснено каким-либо изъяном в творении. Очевидно, Адам и Ева не могут найти оправдание своему проступку в том, что им не было создано соответствующих условий, поскольку условия эти были совершенны и в изобилии обеспечивали любую их потребность (Быт. 1:29; 2:8-16, 20-25). Но нельзя и перекладывать вину на Бога, ведь несмотря на то, что змей, выступивший в этом эпизоде в роли искушителя, являлся творением Бога (Быт. 3:1), он был творением подчиненным, над которым человек должен был владычествовать (Быт. 1:26-28; 2:19-20). Таким образом, грех людей есть следствие того, что они не исполнили наказ творения.

Общение хорошо. Примечательно, что во всем повествовании о событиях перед грехопадением одиночество человека — единственное обстоятельство, про которое напрямую сказано, что оно не выглядит хорошим (Быт. 2:18). Этим засвидетельствовано, что люди — существа социальные и имеют врожденную потребность в общении. Эта потребность была удовлетворена, когда Бог создал женщину — позднее названную Евой, матерью всех живущих (Быт. 3:20), потому что все остальное человечество появилось на свет благодаря ей. Брачные отношения (Быт. 2:24-25) символизировали все остальные формы человеческого сосуществования, предназначенные для того, чтобы

удовлетворить первичную потребность в общении.

Следует отметить, что книга Бытия указывает на духовное равенство и взаимозависимость супружеской пары первых людей (Быт. 1:26-28; 2:18-23). Это кратко выражено словом *kēnegdô* («соответствующий ему», Быт. 2:18, 20), использованным по отношению к спутнику, которого Бог решил дать человеку. Термин *‘ēzer* («помощник», Быт. 2:18, 20), по своей сути не означает подчиненного, потому что нередко используется для обозначения Бога в Его отношениях с человеком (например, Исх. 18:4; Вт. 33:7; Пс. 32:20; 69:6; 113:17, 18, 19; 145:5; см. также: 1 Цар. 7:12; Пс. 26:9; 39:18; 45:2; 62:8; 93:17). Упоминание о том, что женщина была создана из ребра мужчины, выявляет существование между женщиной и мужчиной такого родства, которое невозможно между человеком и другими творениями. И подчеркивается это радостным возгласом мужчины, увидевшего приведенную к нему Богом женщину: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт. 2:23).

Хотя вышесказанное затрагивает только горизонтальное, человеческое измерение в общении, Писание упоминает также о вертикальном, устремленном к Богу измерении. Оба измерения присутствуют уже в Быт. 1:27, в сообщении, что человечество, мужчина и женщина, были сотворены по образу Божьему. И действительно, Библия в значительной мере является рассказом о Божьем установлении сообщества верующих и Его делах в нем. Предполагается, что это сообщество ответит Богу преданностью и поклонением и будет существовать в условиях, когда Бог помогает ему, наставляет и исправляет.

Творение и искупление. Фундаментальная тема, с которой увязывается тема творения, особенно в книге Исаии, — это искупление. В Ис. 43:1 Бог утверждает, что Он и сотворил, и искупил Израиль (ср. Ис. 44:2, 21, 24; 45:9-11; Мал. 2:10 с Ис. 41:14; 48:17; 49:7). Выражением искупительного провидения Яхве в Ветхом Завете является освобождение Израиля от египетского рабства при Моисее. Невидительно поэтому, что образ исхода используется при описании последующих деяний Яхве во искупление Израиля. У Исаии в этом отношении показателен образ второго исхода — воз-

вращения Израиля из вавилонского плена (Ис. 43:14-21).

Через Своих пророков Творец Яхве объявляет ныне о Своей верховной и абсолютной власти над вселенной и над ее историей. Более того, Он заверяет израильтян, что, вопреки их предположениям, Он осведомлен о их бедственном состоянии (Ис. 40:12-28). В отличие от идолов вавилонских, Он заранее объявляет о разрушении Вавилонской империи Киром Персидским и о последующем освобождении Израиля из плена. Яхве выкупит его, отдав Персии во владение другие народы. Он заботливо проведет бывших пленников через пустыню между Вавилоном и Иудеей, обеспечив им в дороге все необходимое, и приведет в их возрожденную землю.

Новое творение. В теме первоначального творения вырисовывается еще одна важнейшая богословская концепция: новое творение. Формируется данная концепция как в смысле духовного возрождения, так и в смысле эсхатологического обновления. В связи с первым из этих смыслов вспоминается моляба псалмопевца, который, будучи обременен собственными беззакониями, искренне просит Бога сотворить в нем чистое сердце (Пс. 50:12). Сходным образом в разных местах Нового Завета говорится о христианах и Церкви как о новом творении во Христе (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15; Еф. 2:10, 15). Другие места рисуют образ нового человека, созданного по образу и подобию Творца (Еф. 4:24; Кол. 3:10).

Благодаря переходу к эсхатологическому измерению представление о новом творении завершает полный круг развития. Ожидаемое в будущем является возвращением идилического состояния первоначального творения — и это не что иное, как новые небеса и новая земля. Последствия грехопадения будут преодолены, и восстановятся плодородие и жизнерадостность, изначально присущие вселенной и райскому саду (Ис. 65:17-25; 66:22; Иез. 47:1-12; Иоиль 3:18; Ам. 9:13; 2 Пет. 3:7, 10-13; Рим. 8:18-23; Отк. 21:1 — 22:5). Тем не менее Писание предупреждает, что лишь те, кто испытал духовное возрождение, смогут войти в эсхатологический Едем (Отк. 21:1-2, 6-8, 27; 22:14-15).

Роберт Дж. В. Гиберт

См. также: АДАМ; ЕВА; БЫТИЕ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; БОГ; ЛИЧНОСТЬ; ОБРАЗ БОЖИЙ; СУББОТА; ЖЕНЩИНА.

Литература: B. W. Anderson, *Creation in the Old Testament*; H. Blocher, *In the Beginning*; W. Brueggemann,

Genesis; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*; H. H. Esser, *NIDNTT*, 1:378-87; T. Frymer-Kensky, *BA* 40 (1977): 147-55; J. H. Gronbaek, *JSOT* 33 (1985): 27-44; G. F. Hasel, *Andrews University Seminary Studies* 10 (1972): 1-20; idem, *EvQ* 46 (1974): 81-102; C. Hyers, *The Meaning of Creation*; D. Kidner, *Genesis*; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*; A. P. Ross, *Creation and Blessing*; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*; E. A. Speiser, *Genesis*; H. J. Van Till, *The Fourth Day*; H. J. Van Till et al., *Portraits of Creation*; G. Von Rad, *Genesis*; B. K. Waltke, *BSac* 132 (1975): 25-36, 136-44, 216-28, 327-42; 133 (1976): 28-41; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*; C. Westermann, *Genesis: A Practical Commentary*.

ТЕЛО

(BODY)

Ветхий Завет. Учение о сотворении предполагает, что телесность является существенным качеством человеческого бытия. Когда Бог создавал Адама и Еву, Он дал им физические тела (Быт. 2:7, 22). Тот факт, что Бог сначала сформировал материальное тело, а потом вдохнул в него дыхание жизни, означает, что мы представляем собой живые тела, а не воплощенные души. Это цельное единство тела и души опровергает всякую возможность считать, будто бы человек есть просто сумма частей (то есть разум + душа + тело и т. п.). Человек не только *обладает* телом, он *является* им.

Телесность — это не только существенный аспект человеческого бытия, это также выражение совершенной воли Бога. В начале Бог объявил, что все созданное им «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Таким образом, быть истинным человеком означает существовать в телесности. Это божественное утверждение физического бытия диаметрально противоположно любой идее о том, что тело будто бы низменней, нежели дух. В отличие от гностиков II и III в. по Р. Х., Писание никогда не представляло тело в виде тюрьмы, из которой должен быть освобожден дух. В человеческом теле напрочь отсутствует какое бы то ни было прирожденное зло. Во всем Ветхом Завете тело описывается как чудесный дар Бога, свидетельствующий о Его неизъяснимой мудрости и власти (Пс. 138:14-16). Тело никогда не служит помехой общению с Богом, препятствием для служения или поклонения Ему. Перед грехопадением Адам и Ева находились в совершенных взаимоотношениях с Богом, и в этих взаимоотношениях они пребывали телесно (Быт. 1:27-31). В таком объединении тела и души проявляет себя поистине замечательная внутренняя движущая сила. Тело становится выразителем души. Голосом произносится молитва, воз-

детые руки выражают мольбу, низкие поклоны свидетельствуют о смиренном восхищении и покорности.

В глубинном единстве души и тела кроется основа для удивительного объединения материального и духовного царства. Например, грех Адама и Евы коснулся не только их духовного положения пред лицом Бога, но привел и к физическим последствиям. Они умерли, а земля, из которой были сотворены их тела, подверглась проклятию (Быт. 2:17; 3:17-19). Что касается конечной участи тела, то здесь соблюдается принцип «прах к праху» (Быт. 3:19; Иов 10:9; Пс. 103:29; Ек. 3:20; 12:7). Тело сворачивается, подобно палатке, и возвращается в землю, из которой и вышло (Пс. 145:4; Ис. 38:12). Иов заявляет, что, несмотря на естественный распад тела, он увидит Бога своими глазами и во плоти своей (Иов 19:26, 27). Псалмопевец воздавался оттого, что Бог не даст святому Своему увидеть тление (Пс. 15:10). Исаия говорит о том, что земля извергнет мертвецов, а Даниил предсказывает, что спящие в прахе земли пробудятся (Ис. 26:19; Дан. 12:2). В период между заветами вера в будущее воскресение и прославление тела получила еще большее развитие (1 Енох 20:8; 22:13; 2 Вар. 50:3-4; 2 Мак. 7:9, 36).

Новый Завет. В Новом Завете природная телесность человеческого бытия становится особенно важной. Воплощение — это окончательное утверждение Богом плотского качества тела (Мф. 1:20-25; Лк. 1:26-35; 1 Ин. 4:2-3; Рим. 1:3; Гал. 4:4; 1 Тим. 3:16). Полное искупление означает исправление человечества в наиболее всеобъемлющем смысле, и этим вызвано то, что Слово стало плотью (Ин. 1:14). Тело Иисуса становится земным местом приложения божественных усилий по спасению человечества. Действительно, Его тело — одновременно и храм, и жертва, в которых проявляется Божья слава и искупление за грехи мира (Мк. 14:22; Лк. 22:19; Ин. 1:14; 2:21; 1 Пет. 2:19, 24; Рим. 3:24-25; Евр. 9:14). Физическое воскресение Его тела — это не только «аминь» Его Отца над жизнью и служением Иисуса, но и своего рода «первый плод» воскресения всех верующих (1 Кор. 15:20-23).

Тела возрожденных людей также являются местом приложения веры и духовных усилий. В своем существе тело не привязано ни к этому миру, ни к греховным жела-

ниям плоти (Рим. 6:12-23). Напротив, тело принадлежит Богу, и Бога следует прославлять в теле (1 Кор. 6:13, 20). Тело есть храм Святого Духа (1 Кор. 6:19). Благодаря обитанию Духа тело становится местом, где в нынешнем веке уже проявляется будущее Царство. Благодаря этому особому присутствию Бога образуется сообщество верующих, чье существование как личностей не может быть ограничено рамками сего мира. Церковь в самом подлинном смысле слова является Телом Христовым (Рим. 12:4-5; 1 Кор. 6:15; 12:12-31; Еф. 4:4-13).

Все тела — лишь провозвестники грядущей величайшей славы. При втором пришествии все, кто во Христе, получают прославленные тела, предназначенные для обитания в Царствии Небесном (1 Кор. 15; 2 Кор. 5:1-5; Флп. 3:21; 1 Фес. 4:13-18). Как грехопадение Адама принесло на землю проклятие, так телесное воскресение будет иметь последствия космических масштабов. Искупление наших тел повлечет за собой освобождение всего творения, его вечное избавление от оков страдания и смерти (Рим. 8:18-25).

Уильям А. Симмонс

См. также: ЛИЧНОСТЬ.

Литература: R. S. Anderson, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology*; G. H. Clark, *The Biblical Doctrine of Man*; R. W. A. McKinney, *Creation, Christ and Culture: Studies in Honor of T. F. Torrance*; J. A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*; E. C. Rust, *RevExp* 58 (1961): 296-311; A. A. Vogel, *Body Theology: God's Presence in Man's World*.

ТЕЛО ХРИСТОВО

(BODY OF CHRIST)

Тело Христово для Божьих людей — это великий образ, который раскрывает новую историческую реальность, явленную во Христе. Этот образ упоминается только в четырех новозаветных посланиях, однако вызывает нескончаемый ряд ассоциаций.

Единство отношений: *Послание к римлянам и Первое послание к коринфянам.* В Римлянам (Рим. 12:4-5) и в 1 Коринфянам (1 Кор. 10:17; 11:29; 12:12-27) нашли свое отражение ранние стадии использования этого образа. Полнее всего Павел касается этой темы (1 Кор. 12:12-27), когда, расширительно, сравнивает человеческое тело (*sōma*) с Церковью, чтобы подчеркнуть горизонтальные связи между членами Тела Христова и одновременно наглядно продемонстрировать различие в единстве (1 Кор. 12:12, 14-19) и единство, обусловленное различиями (1 Кор. 12:12, 20-27). Церкви,

которая славилась как обилием дарований у ее членов (1 Кор. 1:7), так и своей терпимостью к различиям (1 Кор. 1:10-13; 3:3; 4:6; 6:6; 11:17-22; 12:25), следовало внять предостережениям об опасности и безосновательного самопринижения (1 Кор. 12:14-19), и заносчивого чувства собственного превосходства (1 Кор. 12:21-25). У каждого члена Тела есть своя роль (1 Кор. 12:17, 22), хотя и не всегда благообразная (1 Кор. 12:23-24), и ни один из членов не может быть унижен или прославлен без того, чтобы это так или иначе не повлияло на остальных (1 Кор. 12:26; ср. 2 Кор. 11:28-29).

Сходные наставления появляются в Рим. 12. К каждому члену Тела обращен призыв — не выказывать высокомерие (Рим. 12:3, 16), а в братской любви реализовать свое дарование (Рим. 12:10), признавая как различия (Рим. 12:4-5), так и единство (Рим. 12:5), которыми определяется его место в Церкви. Для Павла настоятельная необходимость в смирении, взаимосвязи и любви внутри христианского сообщества основана на этом динамическом равноправном единстве между членами Тела Христова — единстве, способном преодолеть даже самые непреодолимые расовые и социальные барьеры (1 Кор. 12:13; ср. Гал. 3:28; Еф. 2:16). Однако вовсе не очевидно, что Павел прибегает к этой метафоре — Телу — лишь затем, чтобы нагляднее выразить суть отношений между членами сообщества. Эти горизонтальные общественные связи между членами сообщества основаны на том вертикальном — снизу вверх — объединении, в котором каждый из них пребывает с Христом (Рим. 12:5; 1 Кор. 10:16-17; 12:13). Образ Тела Христова может применяться как по отношению к поместным церквям (1 Кор. 12:27), так и к чему-то более универсальному (1 Кор. 12:13), — что не только свидетельствует о гибкости метафоры, но и отражает важную составляющую экклесиологии Павла: поместная церковь представляет собой частное проявление Церкви вселенской (1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1).

Единение со Христом: *Послания к ефесянам и колоссянам.* В Посланиях к ефесянам и колоссянам нашла свое отражение следующая стадия развития. Содержание образа изменилось в направлении от горизонтальных связей между членами сообщества (один среди многих) к вертикальному объединению их с Христом (многие в Од-

ном). Голова больше не является просто одной из многих частей Тела: роль Христа как Главы Церкви подразумевает гармоническое единство (Еф. 4:15-16; Кол. 2:19), власть и верховенство (Еф. 1:22; 5:24; Кол. 1:18), самопожертвование (Еф. 5:25), порождающее начало (Кол. 1:17-18), поддержку жизни (Кол. 2:19; ср. 3:3-4), возможность развития и освящения (Еф. 4:16; 5:26-30; Кол. 2:19). Более того, эти отношения «глава — тело» между Христом и Церковью находятся в центре божественного замысла для всей вселенной, над которой Христос воздвигнут в качестве верховного Владыки (Еф. 1:20-23). Но Христос, наполняя Собой вселенную в смысле Своего окончательного владычества, вместе с тем наполняет и Свое Тело, Церковь, придавая ей державную силу (Еф. 1:19), вселяя жизнь (Еф. 2:5), обеспечивая возвышение (Еф. 2:6) и изливая доброту (Еф. 2:7). Только Церковь названа полнотой Его (Еф. 1:23), и, как Тело Христово, Церковь разделяет со Христом Его возвышение и Его место одесную Бога на небесах (Еф. 1:20; 2:6).

Родственные темы и возможные влияния. Попытки выявить происхождение и пред историю символики Тела Христова в Новом Завете не увенчались полным успехом. Наименее вероятные влияния — это мифология гностиков (Шлиер, Каземанн, Бультман), политические теории античности (в которых проводилась параллель между городом или государством и телом человека; Э. А. Джадж, Ф. Мюсснер, У. Л. Нокс, Дж. К. Бикер), а также раввинистические рассуждения относительно природы тела Адама (У. Д. Дэйвис). Описанный Лукой случай с Павлом на дороге в Дамаск (Деян. 9:4, 5) предполагает тесную связь между вознесенным Иисусом и его последователями на земле, но фактически «символика Тела» здесь полностью отсутствует. Сходным образом, в ветхозаветной символике, где Бог выступает в качестве жениха, а Израиль — невесты, единение не подчеркивается, а брак не изображается в виде взаимоотношений «одной плоти». И даже при попытке сравнить роли Христа как главы Церкви и как жениха (Еф. 5:23-32) эти две метафоры сохраняют свою независимость друг от друга.

Более основательные предположения можно сделать о влиянии ветхозаветного принципа корпоративного представительства (Риддербос, Клауни). Если представи-

тель может действовать от имени своей группы, было бы естественно отождествлять группу с этим представителем. (От более сложной идеи Г. У. Робинсона о корпоративной личности — этим лишь затуманивается смысл понятия индивидуальности в древней еврейской культуре — лучше в конце концов отказаться.) Очевидно, что Новый Завет связывает предназначение Божьего народа с исполненным веры и лишенным эгоизма служением Мессии, а для Павла жизненно важно отождествление со Христом в Его смерти (Рим. 6:8; Гал. 2:20; 5:24; и его формула «во Христе»). Тем не менее у нас нет ясных свидетельств того, что ветхозаветный институт представительства оказал формирующее влияние на концепцию Павла о Телесном Христовом. И действительно, идея о том, что один может быть представителем многих, отнюдь не ограничена рамками иудейской культуры (см. M. Barth, *Ephesians*, 195f.; S. Porter, 298). В конце концов, лучше всего считать, что Павел привлек самые различные базовые идеи и темы, когда разрабатывал эту уникальную и многостороннюю метафору, отвечавшую его собственным экклезиологическим и христологическим представлениям.

Церковь и смерть Иисуса. Существенно, что метафорическое Тело Христово как в 1 Коринфянам, так и в Ефессянам тесно связано с физическим телом Иисуса в Его смерти на кресте. Тело Христа представлено хлебом причастия (1 Кор. 10:16-17; ср. 1 Кор. 11:29), и те, кто причащается от единого хлеба сообщества, составляют одно тело; в их действиях проявляется как их корпоративное присутствие в Христе, так и их членство в христианском сообществе, порожденном смертью Христа. Именно связь со Христом и Его смертью устанавливает связи между Его людьми. В Послании к ефессянам именно телесная смерть распятого Христа упраздняет вражду между евреями и неевреями (Еф. 2:13-15) и заменяет ее примирением и единством (Еф. 2:16). Независимо от того, к чему относится выражение «в одном теле» (*en heni sōmati*) — к физической, телесной смерти Христа или же, что более вероятно, к составляющей единое целое Церкви, это действие завершается через распятие. А роль Христа как Спасителя Тела (Еф. 5:23) разъясняется в терминах Его жертвенной смерти ради Церкви (Еф. 5:25; ср. 5:2). В Послании к колос-

сынам соотношение между физической смертью Христа и Церковью как Телом Христовым выражена менее явно, но не менее фундаментально (Кол. 1:18-24; 2:12 — 3:4). Искупительное служение Христа, телесно исполнившееся на кресте, установило единство среди Божьего народа. Назвать этих людей Телом Христовым значило выразительно подчеркнуть само событие и ответственность каждого из них за свою жизнь и конечную участь.

Брюс Н. Фиск

См. также: ЦЕРКОВЬ.

Литература: R. Banks, *Paul's Idea of Community*; J. C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*; E. Best, *One Body in Christ*; E. P. Clowney, *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; R. Y. K. Fung, *EvQ* 53 (1981): 89-107; R. H. Gundry, *Soma in the New Testament*; A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*; P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*; S. E. Porter, *SJT* 43 (1990): 289-307; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*; H. Rikhs, *The Concept of Church: A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*; J. A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*; R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament*; E. Schweizer, *TDNT*, 7:1067-80.

ТЕРПЕНИЕ см. НЕОТСТУПНОСТЬ

ТИМОФЕЮ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ

(TIMOTHY, FIRST AND SECOND, THEOLOGY OF)

Эти два послания, написанные Павлом для Тимофея, обычно ассоциируются не столько с богословием, сколько с церковной организацией и практикой. Следует, однако, отметить, что многие доктрины христианской веры находят свое подтверждение в ключевых стихах этих посланий. Начнем с библиологии — главной цитатой о богодухновенности Писания является 2 Тим. 3:16-17. Здесь сказано, что все Писание вдохновлено Богом, «богодухновенно», и поэтому «полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен». Эти стихи указывают, что все, носящее название «Писания», вдохновлено Богом и происходит от Бога, и поэтому является Его Словом. Как таковое, оно надежно и достоверно, и должно быть непогрешимым. Поэтому Павел пишет также, что мы должны всячески стараться представить себя Богу достойными, чтобы не пришлось стыдиться себя, должны верно преподавать слово истины (2 Тим. 2:15). Павел далее пишет, что священные слова Писания могут

дать мудрость и привести к спасению верою в Иисуса Христа (2 Тим. 3:15). Следовательно, для Павла Писание, как Слово Божье, было незыблемым и непогрешимым камнем, на котором покоятся все остальные христианские доктрины и этика.

Богословие. Что касается собственно доктрины Бога, два послания к Тимофею вносят самый большой вклад в наше понимание атрибутов Бога. Павел воздает Ему славу, как Царю «веков нетленному, невидимому, единому премудрому Богу» (1 Тим. 1:17). О Его единственности снова говорится в 1 Тим. 2:5, где Павел указывает, что «един Бог, один и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус». Снова выделяя те же самые характерные особенности, Павел называет Бога: «блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих, единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим. 6:15-16).

Относительно дел Бога в творении Павел утверждает, что «всякое творение Божье хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою» (1 Тим. 4:4-5). Очевидно, тогда существовали лицемеры, запрещающие брак и настаивающие на воздержании от определенной пищи, то есть отвергающие то, что Павел расценивал как хорошее творение Божье, предназначенное для праведного удовольствия. В еще одном тексте, связанном с творением и обосновывающем мнение Павла относительно места женщины в Церкви, апостол указывает, что «прежде создан Адам, а потом Ева» (1 Тим. 2:13). Отсюда явствует, что Павел считал Адама и Еву историческими лицами и верил, что порядок, в котором Бог их создал, свидетельствует о желании Бога, чтобы мужчина был главой в семье и в Церкви.

Доктрина греха. Что касается доктрины греха, Павел считает первый грех Адама и Евы источником всякой греховности в человеке, от корыстолюбия до греха вероотступничества, и это особо им подчеркнуто в 1-м и 2-м послании к Тимофею. Представляется, что вину за первый грех Павел снимает с Евы и возлагает непосредственно на Адама. Он указывает, что «не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление» (1 Тим. 2:14). По мнению неко-

торых ученых, Павел здесь подразумевает, что Ева просто не могла совладать с собой, но Адам согрешил сознательно, с широко открытыми глазами. Как бы то ни было, род человеческий, согласно утверждениям Павла в Рим. 5:12-21, совершил грехопадение в лице своего главы, Адама, а не в лице Евы.

В контексте, в котором апостол говорит о благочестии и довольстве, как великом приобретении, и о том, что мы не можем ничего унести с собой из этого мира, когда умираем, он объявляет, что «корень всех зол есть сребролюбие», и что некоторые даже уклонились от веры из-за своей жадности к деньгам (1 Тим. 6:10). Павел не говорит, что такие собственнические стремления являются единственным источником или корнем всех зол, а только одним из источников, но притом немаловажным. Они сначала заставляют людей быть алчными, потом — грабить и воровать, лгать, брать заложников, убивать и даже отступать от Христа.

Еще одним акцентом в этих посланиях является предостережение Павла об опасности вероотступничества и отпадения от веры. Будь то отпадение от благодати и утраты спасения, или отказ от благодати, частью которой человек никогда и не был, Павел считает эту опасность вполне реальной и чрезвычайно серьезной, предупреждая о ней Тимофея и настаивая, чтобы тот предостерег других. В последние времена некоторые отпадут, отступят от веры (1 Тим. 4:1). Другие, согласно Павлу, уже уклонились и оставили веру (1 Тим. 6:21). В 2 Тим. 2:17-18 Павел даже называет по именам двух таких отступников, Именея и Филита, и описывает ересь, которую они проповедовали. Они утверждали, что воскресение уже было; из-за этого была разрушена вера некоторых христиан. Еще один человек, который, возможно, совершил такой же грех вероотступничества, — это Димас; возлюбив этот мир, он оставил Павла (2 Тим. 4:10). Как, по-видимому, необходимо отметить, не сказано, что он оставил Христа; он только оставил апостола.

Христология. В доктрине Христа у Павла подчеркивается как божественная, так и человеческая сущность Христа. Вера Павла в Божественность Христа проявляется в том, что он называет Иисуса «Христос Иисус, Господь наш» (1 Тим. 1:2, 12; 2 Тим. 1:10 {синод. «Спасителя нашего»}) и «Гос-

подь наш Иисус Христос» (1 Тим. 6:3, 14). С другой стороны, о человеческой сущности Христа говорится в ряде иных стихов из посланий Павла к Тимофею. Согласно 1 Тим. 2:5-6, у нас есть «посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус». Он «явился во плоти» (1 Тим. 3:16), и по Своему человеческому родословию происходит «от семени Давидова» (2 Тим. 2:8). В дополнение ко всему этому, в данных, довольно коротких, посланиях упомянуты также три величайших события из земной жизни Иисуса. О смерти Христа сказано в 2 Тим. 2:11, о Его воскресении — в 2 Тим. 2:8, и о Его вознесении — в 1 Тим. 3:16. Кроме того, имеется ссылка на Его второе пришествие для суда над живыми и мертвыми (2 Тим. 4:1).

Пневматология, учение о Духе. Небезынтересно отметить, что Павел, твердо веривший в учение о Святой Троице и немало сказавший в других своих посланиях об ипостаси Святого Духа, в посланиях к Тимофею о Духе почти не упоминает. В обоих посланиях в приветствиях прославляются Бог Отец и Бог Сын, но ничего не сказано о Боге Духе Святом. Все-таки Павел один раз ссылается на откровение Духа относительно грядущего, указывая: «Дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры» (1 Тим. 4:1). Таким образом, откровения Духа, обсуждаемые в других посланиях Павла, не обойденны вниманием и в пастырских посланиях.

Все же, несмотря на то, что ипостась Духа в данных посланиях не рассматривается, в них не забыто Его действие освящения, то есть обособления верующих от греха для святой жизни. Впрочем, даже обращаясь к этой теме, Павел больше внимания уделяет ответственности в этом вопросе самого человека, нежели делам Духа. Это явствует, например, из таких указаний апостола: «да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа» (2 Тим. 2:19); человек должен быть «чист от сего» (2 Тим. 2:21) — от мирского пустословия, от непотребства, от подобных раку речей еретиков, упомянутых в 2 Тим. 2:16-17; юноша наставляется: «похотей убегай, а держись правды, веры, любви, мира» (2 Тим. 2:22). Важно помнить, что для освященной жизни, которой учит Библия, необходимо действие Бога и содействие самого христианина. В богословие Библии входят как провозглашение деяний Бога, так и требования Писания отно-

сительно наших обязанностей. Именно о последних и идет речь в 1-м и 2-м посланиях к Тимофею.

И даже обращаясь к темам вечной жизни и духовных даров, Павел в данных посланиях больше говорит об обязанностях человека в этом вопросе, нежели о Божьих обетованиях. Отметим 1 Тим. 6:12, где Павел призывает Тимофея держаться вечной жизни, к которой тот призван. Хотя дар вечной жизни уже дан Тимофею, Павел призывает Тимофея держаться этого дара, пользоваться им, жить в его свете, реализовать его применительно к своей жизни. В 2 Тим. 1:6 Павел напоминает Тимофею «возгравать дар Божий», который пришел к нему через рукоположение Павла. Тимофей получил дар, а теперь должен активизировать его, развивать то, что было дано ему от Духа. Этот духовный дар, Божья *charisma*, здесь не описан, однако явно ассоциируется с харизмами, с духовными дарами, которые раздаются Святым Духом и перечислены в главе 1 Кор. 12. Подразумевается, что то, чем мы не пользуемся, мы можем утратить.

Сотериология, учение о спасении. Доктрина спасения рассматривается в 1-м и 2-м послании к Тимофею под разными углами. В нескольких стихах дается общий взгляд на искупление, дарованное Богом человечеству. В 1 Тим. 1:15 Павел объявляет, что Христос Иисус пришел в этот мир, чтобы спасти грешников, из которых сам Павел является одним из худших. Павел также пишет, что Бог хочет, чтобы спаслись все люди, а не часть из них (1 Тим. 2:4). В 1 Тим. 4:10 встречаем необычное утверждение о том, что Бог живой есть Спаситель всех людей, и в особенности верных. Последний стих истолковывают по-разному. Ясно одно: Бог не будет спасать все человечество; для остальных в Писании выдвинуты требования, которые должны быть удовлетворены, чтобы предназначенное для всех людей спасение смогло реализоваться в их жизни. По мнению других, этот стих означает, что Бог *хочет* спасти все человечество и предлагает спасение всем, но оно становится доступно только для тех, кто его приемлет. Возможно, наилучшее объяснение состоит в том, что Божье спасение — это единое спасение, включающее в себя многие благословения всеобщей благодати, дарованные всем и предназначенные для того, чтобы привести всех к покаянию. Но даже при такой точке зрения, спасение не

может стать действительным, пока эти благословения не будут восприняты с верою.

Наряду с этим акцентом на ответственность человека встречаются определенные места, в которых говорится о спасении для тех, кого Бог призвал «званием святым», «по Своему изволению и благодати» (2 Тим. 1:9); и для тех, кого Он избрал, чтобы «и они получили спасение во Христе Иисусе с вечною славой» (2 Тим. 2:10). Таким образом, и свободным выбором человека, и суверенным владычеством Бога обусловлено это спасение людей, как его понимает Павел в 1-м и 2-м послании к Тимофею.

Важным сотериологическим мотивом в данных посланиях, который можно обнаружить и в других писаниях Павла, является то, что мы спасаемся не благодаря нашим добрым делам, а благодаря *стремлению* делать добро. Этот мотив, встречающийся, например, в Еф. 2:8-10 и во всех посвященных практическим делам разделах посланий Павла, особо выделен в 1-м и 2-м послании к Тимофею. Павел ясно указывает, что Бог спасает нас «не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати» (2 Тим. 1:9). О том, что осуществляет это спасение Бог, говорится в 1 Тим. 4:10 и 2 Тим. 1:8-9, а в 2 Тим. 1:10 сказано, что это Иисус Христос, Который назван «нашим Спасителем».

Вместе с указанием, что человечество не может само спасти себя, акцентируется также тот факт, что наше спасение обусловлено стремлением к добрым делам; и это одна из главных тем в 1-м и 2-м послании к Тимофею. Зачастую это выражается в форме закона или заповеди. Например, Павел наставляет Тимофея «соблюдить заповедь», вероятно, имея в виду христианский образ жизни в целом (1 Тим. 6:14). Павел призывает Тимофея увещевать богатых, чтобы они «богатели добрыми делами» (1 Тим. 6:18). Кроме этого, сказано «да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа» (2 Тим. 2:19). Мы должны также очищать себя от мирского пустословия, чтобы стать «сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело» (2 Тим. 2:21). Наряду с этим приведена заповедь «юношеских похотей» убогать и стремиться к правде, вере, любви, миру (2 Тим. 2:22).

Отметив эти заповеди Павла для Тимофея и христиан в целом, важно правильно понять его слова относительно закона в

1 Тим. 1:8-10. Павел отнюдь не отвергает всякое значение Закона для праведных людей, он лишь, прибегая к идиоматике тех дней, упрощает первую часть утверждения, чтобы усилить его вторую часть. Закон *в первую очередь* предназначен не для праведников, а для нечестивых; тем не менее, он сохраняет для верующих свое нравоучительное значение. Закон учит их тому, чтобы любить Христа и своего ближнего. Ни коим образом он не может быть для грешника путем к спасению от гнева Божьего.

Существует еще один довольно необычный и трудный для понимания текст относительно спасения женщины — это 1 Тим. 2:15: «спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием». Очевидно, что речь здесь не идет о физическом спасении женщины при родах, поскольку благочестивые женщины все-таки иногда умирают родами. Духовное спасение через рождение детей противоречит многим другим местам Писания, в котором чадородие никогда не объявляется условием для спасения. Возможно, решающее значение здесь имеет определенный артикль перед словом *чадородие*, и тогда смысл стиха сводится к тому, что женщина будет спасена, хотя изначально и впала в грех, благодаря *этому Рождению*, благодаря воплощению Христа, обетованному Еве в Быт. 3:15. И неотступность женщины в вере, любви и святости с целомудрием понимается при таком толковании как свидетельство того, что вера живет в спасенной женщине.

Учение о Церкви. В 1 Тим. 2:8-15 приведен ряд указаний об относительном статусе мужчины и женщины при общественных богослужениях. Важной темой является тема главенства мужчины и подчинения женщины, а также всех подразумеваемых следствий из такого распределения ролей. Для богослова существенно подчеркнуть, что это предполагает не превосходство мужчины над женщиной, а всего лишь то, что в целях осуществления божественной миссии Церкви (и семьи) Бог предусмотрел в качестве общего правила руководящую роль мужчины. Кое-кто считает, что это связанные с конкретной культурой установления, действительные только для эпохи Павла; однако следует отметить — Павел здесь обосновывает свои указания тем фактом, что Адам был создан раньше Евы, и что прельщена была Ева, а не Адам.

Итак, мужчины во всяком месте должны руководить молитвой (1 Тим. 2:8), а женщины — учиться «в безмолвии, со всякою покорностью» (1 Тим. 2:11). Далее Павел говорит, используя настоящее время греческих глаголов для большей ясности своих предписаний, что не позволяет жене постоянно учить и постоянно властвовать над мужчинами (1 Тим. 2:12). Подразумевается, что иногда на месте может не оказаться подходящего мужчины. Тогда, в таком крайнем случае, Павел разрешает женщине исполнять эти обязанности; но подобное не должно войти в обычай и стать нормой. То, что апостол запрещает женщинам учить в конкретных случаях, а не вообще когда бы то ни было, явствует из благоприятного отзыва Павла о бабке Тимофея Лоида и его матери Евнике — именно эти верующие женщины (2 Тим. 1:5), несомненно, и обучали Тимофея так хорошо, что он с детства прекрасно знал священные писания (2 Тим. 3:15). Таким образом, очевидно, что для женщин в семье вполне допустимо было обучать своих детей.

Далее, к этим указаниям относительно служения женщин в Церкви Павел добавляет несколько указаний относительно того, как им одеваться на службы (1 Тим. 2:9-10). Они должны со стыдливостью и целомудрием украшать себя «не плетением волос, не золотом, не жемчугом, не драгоценною одеждою, но добрыми делами, как прилично женам, посвящающим себя благочестию». В соответствии с тогдашней манерой выражаться, Павел не запрещает все украшения без исключения, однако предпочитает, чтобы привлекательность женщины была в первую очередь связана с добрыми делами ее благочестия.

Должностными лицами в структуре ранней Церкви являлись, согласно Павлу, старейшины {они же «пресвитеры»} или епископы, диаконы и, возможно, диакониссы. Титул «старейшины» подразумевает почет и уважение по отношению к пастырям, в то время как титул «епископ» или «блуститель» указывает на должностные обязанности. В 1 Тим. 3:1-7 апостол перечисляет те качества, которые должны характеризовать человека, назначаемого на такую должность. В соответствии с его выше обсужденными указаниями, это должен быть мужчина. Требования, предъявляемые к диаконам, изложены в 1 Тим. 3:8-10, 12-13. Существует вопрос, относится ли то, что

сказано о женщинах в стихе 1 Тим. 3:11, к женам диаконов или к диакониссам. Поскольку специального слова для обозначения «диакониссы», по-видимому, не употреблялось, и слово *диакон* служило и в том, и в другом случае, не существует однозначного способа определить, что речь идет именно о диакониссах. (См. Рим. 16:1, где слово *диакон* в мужском роде употреблено по отношению к Фиве {синод. «диаконисса»}). Те, кто считает, что Павел говорил об особой должности в ранней Церкви, подчеркивают, что относительно жен старейшин или епископов он не приводит никаких специальных указаний. Следовательно, чего ради он завел бы речь именно о женах диаконов? Возможно, таким образом, что в 1 Тим. 3:11 апостол говорит о третьей должности в Церкви, то есть о должности диаконисс.

Эсхатология. В обоих посланиях Павла к Тимофею уделено некоторое внимание пророчествам и доктрине второго пришествия Христа. В 1 Тим. 4:1-5 говорится о небывалом вероотступничестве, которое проявится в последние времена. Другое, более пространное, пророчество приведено в 2 Тим. 3:1-13, где последние дни названы «времена тяжкие», а затем перечисляются пороки тех людей, которые будут жить в эти последние дни перед самым возвращением Христа. И опять же, Павел сожалеет в первую очередь об обольщении людей, живущих в это время.

Второе пришествие Христа названо Павлом «явлением Господа нашего Иисуса Христа» (1 Тим. 6:14). Греческое слово, обозначающее «явление» Христа, говорит о Его втором пришествии на эту землю со славою и для царствования. Два других стиха, где то же самое слово встречается в том же самом значении — это 2 Тим. 4:1, 8. В 2 Тим. 4:1 Павел торжественно закликает Тимофея перед Богом и Иисусом Христом, а также явлением Его и Царствием Его, следовать своим наставлениям. В 2 Тим. 4:8 апостол говорит, что в грядущем его ждет награда, и не только его, но и всех, кто возлюбил явление Господа, то есть Его возвращение со славою. Кроме того, Павел напоминает Тимофею, что Бог откроет Свое явление, когда придет время (1 Тим. 6:15), точно так же, как это было с Его первым пришествием, о чем Павел говорит в Гал. 4:4.

В дополнение ко всему упомянутому, Павел ясно указывает, что верующие, делая добрые дела, собирают себе сокровища для будущего, так что они способны достигнуть той жизни, которая действительно является жизнью (1 Тим. 6:19). Апостол говорит о получении в будущем венца правды, который Господь, праведный Судия, даст ему и всем, возлюбившим явление Господа (2 Тим. 4:8).

Уэсли Л. Джериг

См. также: ЦЕРКОВЬ; ДИАКОН; СТАРЕЙШИНЫ; ВОЗЛОЖЕНИЕ РУК; РУКОВОДСТВО; БЛЮСТИТЕЛЬ; ПАВЕЛ, АПОСТОЛ; ТИТУ; БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ.

Литература: H. A. Kent, *Pastoral Epistles*; R. C. Lenski, *Interpretation of Colossians, Thessalonians, First and Second Timothy, Titus, Philemon*; W. Lock, *International Critical Commentary: Pastoral Epistles*.

ТИП, ТИПОЛОГИЯ, ПРОТОТИП, ПРООБРАЗ (TYPE, TYPOLOGY)

Понятие *тип* является, возможно, наиболее трудным для понимания, но и самым важным в герменевтике библейских пророчеств. Типологические пророчества встречаются во всей Библии и могут считаться «нормативным» способом, с помощью которого пророки, в том числе Иисус, высказываются о будущем. Непонимание данной характеристики пророческих высказываний может привести к грубым искажениям смысла пророчеств.

Типологию нередко путают с аллегорическими толкованиями, а иногда неправильно называют «двойным исполнением». Она также отличается от того, что иногда называют «буквальным толкованием».

Аллегорический метод толкования возник в дохристианском эллинизме как средство, с помощью которого древние философы могли бы объяснить безнравственные и неприемлемые аспекты греческих мифов. Такие мыслители, как Метродор из Лампсака (331 — 278 г. до Р. Х.) и Хризипп из Соли (280 — 207 г. до Р. Х.) использовали аллегорический метод для того, чтобы извлечь из непристойных историй о богах и богинях нравственные и философские уроки. Раннехристианские ученые, особенно в Александрии, переняли аллегорический метод, чтобы выявить наличие в Ветхом Завете христианских богословских и духовных истин. Климент Александрийский и Ориген, следуя по пути, проложенному иудейским мыслителем Филоном, и опираясь на случайные параллели и совпадения, предлагали толкования, которые, к сожалению, были весьма натянутыми и чужды-

ми для текста. Такой метод герменевтики преобладал в христианском мышлении в средние века. Некоторые книги, например Песнь Песней, особенно усердно подвергались аллегорическим толкованиям, (например, лобзающие уста в Песн. 1:1 понимались как Закон и Евангелие), однако ни один текст не был застрахован от подобного прочтения. Подлинные аллегории в Библии редки, а когда они встречаются, их метафорический характер самоочевиден (например, Суд. 9:7-20).

Идея «двойного исполнения» пророчеств ближе к концепции типологии, но в качестве герменевтического метода она недоработана и неточна. Эта идея зачастую поясняется с помощью метафоры двух гор. О пророке говорится, что два отдельных события в будущем он видит в наложении, словно две горы, одна из которых заслоняет другую. Одно из событий по времени гораздо ближе другого, но пророк видит оба благодаря «пророческому ракурсу». При таких представлениях не разъясняется, почему два специфических события пророк видит в наложении; почему накладываются два события, а не три, четыре или пять; и в чем заключается этот «пророческий ракурс».

В некоторых кругах популярен подход, сводящийся к «буквальной» или «буквальной, насколько возможно» герменевтике. При таком подходе зачастую ищут единичное, вполне конкретное исполнение пророчества, будь то событие в земном служении Иисуса, либо предполагаемое исполнение во времена грядущей «великой скорби» или тысячелетнего царства.

Такие толкования в общем случае наталкиваются на три трудности. Во-первых, они зачастую не способны выявить контекстуальный смысл данного пророчества — как в историческом контексте эпохи самого пророка, так и в литературном контексте книги, в которой пророчество приведено. Короче говоря, считается, что пророчества предназначены для некоего отдаленного будущего, но не имеют абсолютно никакого значения для людей, которые первыми их услышали, и для содержания книги, в которой приведены. Во-вторых, при такой герменевтике затушевывается тот факт, что любое разумное толкование пророчества является в некоторой степени буквальным, а в некоторой степени — метафорическим. В-третьих, такой герменевтический

метод не принят в самом Новом Завете, который отнюдь не требует буквальности, якобы необходимой при толковании пророчеств как имеющих «единственное исполнение». Например, Иисус не считал погрешностью против правильного толкования то утверждение, что Иоанн Креститель мог быть исполнением пророчества об Илии, должествующем прийти прежде Мессии (Мф. 17:11-13; Мк. 9:11-13), несмотря на тот факт, что Иоанн не был «буквальным» Илией. Как и подлинные аллегории, предсказания отдельных событий в Библии редки и выделяются своим прямым и точным языком (например, 3 Цар. 13:2, где пророк прямо говорит, что Иосия осквернит жертвенник в Вефиле).

При типологическом толковании пророчеств утверждается, что пророк не столько делает единичное предсказание, сколько возвещает об определенных богословских темах или прообразах, и что эти типологические темы в ходе человеческой истории нередко обретают несколько исполнений или проявлений. Зачастую величайшее исполнение пророчества связано с жизнью Иисуса Христа или с эсхатонном, но могут иметь место и одно или несколько исполнений в другие моменты человеческой истории, в особенности — в ближайшем к пророку историческом контексте.

Данный принцип толкования лучше всего может быть проиллюстрирован на примере пророчеств Самого Иисуса. В главах Мф. 24 — 25 описана «беседа на горе Елеонской», в которой Иисус сказал и о разрушении храма (Мф. 24:2), и о признаках «конца века» (Мф. 24:3).

Разрушение Иерусалима в 70 г. по Р. Х. и последний суд накладываются друг на друга в рамках богословской темы гнева Божьего. Некоторые аспекты этого пророчества могут быть вполне определенно отнесены к 70 г. по Р. Х. (например, Мф. 24:17-20), а другие — к концу века (Мф. 24:27-31), однако текст не пытается разделить эти два события хронологически, поскольку они связаны концептуально. На предшествующих гневу Божьему знамениях, а не на каких-то конкретных событиях — вот на чем на самом деле сосредотачивается этот текст.

Далее, типологическое толкование беседы на горе Елеонской раскрывает, каким образом тексты можно вполне законно связывать с ситуациями, отличающимися от

одного или двух конкретных исполнений пророчества. В данной беседе Иисус предупреждает о грядущих лжемессиях. Поскольку текст повествует о знамениях и катастрофах, предшествующих излиянию Божьего гнева, а не о каком-то единичном, конкретном событии, не обязательно толковать это пророчество как прямое указание на последнего антихриста. Исполнением этого пророчества являются все лжемессии, и все они являются приметами бедственных времен, служащих вступлением к суду Божьему.

В качестве еще одного примера — Иоиль понимает «день Господень» (Иоиль 2:31) не как единичное событие, а как богословское понятие, имеющее множество исполнений или, лучше сказать, множество проявлений. Нашествие саранчи, ужасающий суд Бога над Его народом, уже было таким днем Господним, однако апокалиптическое нашествие, которое еще предстоит (Иоиль 2:1-11, где говорится о вторжении людских полчищ, а не саранчи), будет другим проявлением дня Господня. Но при этом день Господень станет также днем спасения для Его народа, как это явствует из указаний на возрождение земли (Иоиль 2:21-27), излияния Духа (Иоиль 2:28-32) и суд над языческими народами (Иоиль 3:1-21). Каждое из этих событий выступает отдельным проявлением дня Господня, и каждое может быть названо «исполнением». Петр, таким образом, может ссылаться на весь текст Иоила 2:28-32 в качестве пророчества, исполнившегося в день Пятидесятницы — поскольку излияние Духа в понимании Петра, равно как и самого Иоила, было не чем иным, как днем Господним. Говоря вкратце, нашествие саранчи, случившееся во времена Иоила, разрушение Иерусалима вторгшимися полчищами чужеземцев, излияние Духа и последний суд над народами — все это истинные исполнения пророческой концепции дня Господня.

Типологическое толкование объясняет, каким образом пророчество может иметь свое окончательное исполнение в Иисусе и все же иметь наряду с этим другие исполнения. Возможно, самым наглядным примером здесь является ряд «песней о Рабе» у Исаия (Ис. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13 — 53:12). В центре внимания всегда находился вопрос отождествления Раба. В одном месте Исаия явственно отождествляет Раба с Израилем (Ис. 49:3), однако в Ис. 50:4-9

он описывает Раба весьма индивидуальным образом, а в стихе Ис. 50:9 пророк, по-видимому, отождествляет с Рабом, о котором говорится в первом лице, самого себя. Рабу приписываются различные функции; среди них выделяется провозглашение народам Благой Вести (Ис. 49:5-6). Однако в Ис. 52:13 — 53:12 Раб страдает и умирает для искупления грехов мира, но в конце концов оправдан и превознесен. Не приходится удивляться, что споры по вопросу отождествления Раба велись так долго.

Связанные с этими песнями трудности значительно уменьшаются, однако, стоит только осознать, что Исаия говорит не о каком бы то ни было индивидууме, а об идеале Раба Господня. Этот идеал может иметь воплощения соборные (в Израиле) или индивидуальные (например, в пророках), но окончательным и совершенным исполнением его выступает Сам Христос. Таким образом, не во всяком индивидууме, которого на законном основании можно называть «Рабом Господним», исполняются все аспекты этих пророчеств; только Мессия может искупить грехи всего мира. Но при этом каждый, кто во имя Божье с терпением переносит страдания и гонения, и выполняет миссию возвещения народам слова Божьего, является в истинном смысле слова «Рабом Господним» и исполнением данного пророчества. Павел, следовательно, имеет право сказать, что его страдания восполняют недостаток скорбей Христовых (Кол. 1:24). Более того, такое толкование не принижает, а возвеличивает славу Христа, являющегося окончательным исполнением песней о Рабе.

Типология проясняет также, что многие события жизни и служения Христа являются исполнением ветхозаветных прообразов. Подобно народу Израиля, Иисус исшел из Египта (Мф. 2:15), провел сорок дней в пустыне (параллель с сорока годами скитаний Израиля) и возвестил Свой закон на горе. В Иисусе индивидуальным образом осуществлены высшие идеалы миссии Израиля в качестве Божьего Раба, и в каком-то смысле Он есть воплощение народа Израилева.

Типология действенна также в случае пророчеств о зле. Вавилон, например, является типом (прообразом) культурного и институционального противодействия Божьему народу. Это своего рода антицарство Божье, которому отведена заметная роль в

главах Отк. 17 — 18. Однако нет необходимости, да и смысла, спрашивать, является ли в этих текстах Вавилон «буквальным» Вавилоном или Римом, поскольку он является и тем, и другим, и все же чем-то большим, нежели любой из них. Любой город или цивилизация, с их институтами, культурой, материальными ценностями, репрессивными и властными структурами, являются соперниками города Бога. Эти главы книги Откровения, следовательно, непосредственно обращены к каждому верующему в любом веке и в любой стране, и не привязаны ни к древнему прошлому, ни к пророческому грядущему.

Ценность типологии проявляется двояко. Во-первых, она обеспечивает вразумительный герменевтический подход к толкованию библейских пророчеств. Проблемы толкования пророчеств, особенно пророчеств, касающихся Христа, нередко ставят толкователя перед нелегким выбором, игнорировать ли ему исторический и литературный контекст отрывка, чтобы заострить его направленность на Христа, либо сосредоточиться исключительно на исторических обстоятельствах жизни пророка, подразумевая, что данный текст, по сути, вообще ничего не говорит о Христе. Столкнувшись с такой дилеммой, многие толкователи считают стих Ис. 7:14 исключительно пророчеством о рождении Христа от Девы и предпринимают отчаянные экзегетические попытки объяснить, почему Исаия помещает это прорицание в контекст войны с Сирией и Ефремом. Другие связывают пророчество Ис. 7:14 исключительно с его историческим контекстом и, по сути дела, утверждают, что Матфей ошибался, считая его пророчеством о рождении Христа (Мф. 1:23). Однако в типологической экзегетике данная дилемма не только снимается, но и лишена смысла.

Во-вторых, благодаря типологии доступны самые непосредственные и практические приложения пророческих текстов к тем ситуациям, в которых люди Божьего народа оказываются в реальном мире. Христианам нет нужды биться над проблемой отождествления антихриста или считать, что только какое-то грядущее поколение столкнется с прельщениями и гонениями антихриста. Например, мученики, которые страдали при Нероне или

при Сталине, встретились с антихристом так же явственно, как кто бы то ни было в прошлом или в будущем.

Doulin A. Garrett

См. также: АЛЛЕГОРИЯ; ВЕТХИЙ ЗАВЕТ В НОВОМ ЗАВЕТЕ; ПРОРОК.

Литература: F. F. Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes*; D. A. Garrett, *An Analysis of the Hermeneutics of John Chrysostom's Commentary on Isaiah 1-8 with an English Translation*; L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*; G. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*.

ТИТУ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ (TITUS, THEOLOGY OF)

Новозаветное Послание к Титу было написано, согласно стиху Тит. 1:1, Павлом. Поскольку в 1 Послании к Тимофею и в Послании к Титу нет следов того, что они написаны из уз, и поскольку 2-е послание к Тимофею подразумевает более суровое заключение в темницу, нежели послания из уз, написанные ранее, то многие евангелические ученые считают, что Павел находился в узах дважды. Первое, менее серьезное, заключение описано в главе Деян. 28. Затем Павел, по-видимому, был освобожден и в этот период, наряду с другими делами, снова посетил Крит и основал там церковь, оставив во главе ее Тита. Если бы Лука, священнописатель книги Деяний, дополнял свой труд позже, он, несомненно, рассказал бы об этом освобождении и о втором заключении в узы. Поскольку у нас нет никаких документов, относящихся к этому периоду жизни Павла, у нас нет и возможности установить, откуда отправлено Послание к Титу, и когда оно в точности было написано.

Целью, с которой Павел писал Титу, заключалась, как отмечено в Тит. 1:5, в том, чтобы дать ему практические указания относительно церковных дел на острове Крит, оставшихся недоконченными. Поэтому может показаться удивительным, что в этом кратком послании содержится так много богословских положений. В этом коротком тексте можно обнаружить основные богословские понятия, такие как избрание (Тит. 1:1), спасение (Тит. 2:11), вера и верность (Тит. 1:1; 2:2; 3:8), Божья благодать (Тит. 2:11; 3:7), искупление (Тит. 2:14), возрождение (Тит. 3:5) и оправдание (Тит. 3:7).

Библиология. Стих Тит. 1:2 часто приводится в обоснование непогрешимости Библии, Слова Божьего. Здесь Павел говорит о Боге, что Он не может лгать (синод. «неиз-

менный в слове Бог»; ср. Евр. 6:18}, что Он чужд лжи и абсолютно верен и истинен. Он не только не станет лгать, но для Него и *невозможно* солгать. Поэтому Его слова следует считать достоверными и истинными. Далее, поскольку Писание является Словом Божиим, Павел пишет, что молодежь должна жить так, чтобы это Слово не порицалось и не было опорочено (Тит. 2:5). Разумеется, Павел здесь имеет в виду, что всем христианам надлежит поступать согласно Слову Божьему, из которого они и должны черпать свои критерии для нравственной жизни.

Антропология. Первоначальное состояние человечества, не знающего Христа и спасения, очень точно описано в Тит. 3:3. О том, какими мы были до спасения, Павел говорит, что «и мы были некогда несмысленны, непокорны, заблудшие, были рабы похотей и различных удовольствий, жили в злобе и зависти, были гнусны, ненавидели друг друга». Павел подразумевает, что мы, когда спасаемся верою в Иисуса Христа, освобождаемся от рабства греху и можем служить Богу и праведности своей святой жизнью.

Христология. В послании Павла к Титу содержится утверждение о Божественности Иисуса Христа, одно из самых веских во всем Писании. Несомненно, Павел считал Иисуса равновеликой и единосущной ипостасью Святой Троицы. В Тит. 2:13 Павел называет Иисуса Христа «великим Богом и Спасителем нашим», после чего вкратце характеризует совершенное Им заместительное искупление наших грехов. Иисус — Тот, «Который дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный, ревностный к добрым делам» (Тит. 2:14). И снова сказано о необходимости для неспасенных людей в избавлении, в искуплении всех дел беззакония, совершенных ими в их прежнем греховном состоянии. Эта концепция искупления описывается как необходимость для раба древних времен освободиться от одного хозяина (от греха) и перейти к другому (к праведности через Иисуса Христа). Павел, таким образом, кратко, но ясно указывает на то, кем он считает Христа, и на то, что Христос дает тем, кто готов принять это с верою.

Сотериология, учение о спасении. По какой-то причине Павел из всех библейских доктрин наиболее подробно излагает в

своем Послании к Титу доктрину спасения. Всеобщий *объект* Христова искупления указан в Тит. 2:11, где Павел пишет, что «явилась благодать Божья, спасительная для всех человеков». В соответствии с теми фактами, что Бог не хочет, чтобы кто бы то ни было погиб (1 Пет. 3:19) и что ад был предназначен только для дьявола и его ангелов (Мф. 24:31), Павел подчеркивает всеобщий характер совершенного Христом искупления. *Действующей силой* спасения, в полном согласии с другими пастырскими посланиями, здесь назван «Спаситель наш Бог» — трижды (в Тит. 1:3; 2:10; 3:4), и «Иисус Христос, Спаситель наш» — дважды (в Тит. 2:13; 3:6). Согласно Павлу, вся Святая Троица, а в особенности второе лицо Троицы, непосредственно участвовала и участвует в спасении человечества.

Средством для осуществления спасения стала искупительная смерть распятого Христа. Иисус Христос «дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный, ревностный к добрым делам» (Тит. 2:14). В качестве *побуждений*, из которых Бог совершил это спасение, ясно указаны Его милость (Тит. 3:5), а немного далее — Его благодать, Его незаслуженное благоволение, распространяющееся на все человечество (Тит. 3:7). Павел не оставляет ни тени сомнения, что спасение не основано на тех делах праведности, которые бы мы сотворили сами (Тит. 3:5). *Основанием* для того, чтобы Бог спас нас, с полной ясностью является наша вера в то, что Бог, наш Спаситель, свершил для нас (Тит. 3:8).

Цель нашего спасения, согласно Посланию к Титу, двоякая. *Первая* цель — чтобы верующие могли проявить свою веру своими добрыми делами. Об этом говорится несколькими различными способами. Те, кто говорит, что они знают Бога, не должны опровергать это своими гнусными делами непокорства (Тит. 1:16). Мы, как христиане, должны отвергать нечестие и мирские похоти, и жить целомудренно, праведно и благочестиво (Тит. 2:12). Мы, будучи особенным достоянием Бога, должны быть «ревностными к добрым делам» (Тит. 2:14). Христианам надлежит «повиноваться и покоряться начальству и властям, быть готовыми на всякое доброе дело» (Тит. 3:1). Продолжая эту тему добрых дел, Павел призывает Тимофея подтверждать Слово всюду, «дабы уверовавшие в Бога стара-

лись быть прилежными к добрым делам» (Тит. 3:8). В негативной формулировке, христиане должны удаляться «глупых... состязаний и родословий, и споров и распрей о законе» (Тит. 3:9). И наконец, всем христианам следует учиться «упражняться в добрых делах, в удовлетворении необходимых нуждам, дабы не были бесплодны» (Тит. 3:14). Как Павел подчеркивает в посвященных практическим делам разделах других посланий, в христианской жизни должна быть гармония между спасающей верой и добрыми делами, между спасением и освящением. *Вторая* цель спасения, указанная в Послании к Титу — чтобы мы, христиане, могли иметь надежду на жизнь вечную (Тит. 1:2; 3:7).

Учение о Церкви. Судя по наставлениям Павла Титу, представляется, что в первые дни Церкви должности старейшины или пресвитера (Тит. 1:5) и епископа или блюстителя (Тит. 1:7) были, по сути, одной и той же должностью. Первое название, очевидно, выражает уважение к этой должности, а второе подчеркивает связанные с ней обязанности и функции. Важно также отметить, что Павел приказывает Титу, чтобы тот «поставил» пресвитеров по всем городам (Тит. 1:5). Очевидно, в ранней Церкви была нужда скорее в епископальной, нежели в конгрегационалистской манере управления, хотя в Новом Завете можно уловить намеки и на тот, и на другой способ ведения организационных дел. Павел перечисляет для Тита качества, которыми должен обладать человек, назначаемый на должность пресвитера-епископа (Тит. 1:5-9).

Эсхатология. В Послании к Титу Павел три раза говорит о христианском уповании. Дважды он называет его «надеждой вечной жизни» (Тит. 1:2; 3:7). В Тит. 3:7 Павел добавляет ту мысль, что в соответствии с этим упованием мы сделаны наследниками. В то время как в других местах Нового Завета подчеркивается нынешнее обладание христиан вечной жизнью, Павел говорит о грядущем окончательном установлении этой вечной жизни при возвращении Христа с силою и славою. Кроме указания жить праведной жизнью в нынешнем веке, Павел дает христианам дополнительные наставления — ожидать «блаженного упования и явления славы великого Бога и спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:13). Существенно, что упование Церкви — то, что откроется при возвращении с силою и

славою на эту землю Иисуса Христа для Его царствования; и этого возвращения по-прежнему ждет Церковь Иисуса Христа.

Уэсли Л. Джериг

См. также: ПАВЕЛ, АПОСТОЛ; ТИМОФЕЮ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ; БОГОСЛОВИЕ.

Литература: Н. А. Homer, *Pastoral Epistles*; R. C. Lenski, *Interpretation of Colossians, Thessalonians, First and Second Timothy, Titus, Philemon*; W. Lock, *International Critical Commentary: Pastoral Epistles*.

ТЛЕНИЕ см. ГИВЕЛЬ

ТРЕБОВАНИЯ, ПРИТЯЗАНИЯ (REQUIREMENT)

Своей силою и властью наш Творец по праву предъявляет определенные требования и притязания к нам, Своим творениям. Бог требует отдавать Ему нашу жизнь (Лк. 12:20: «в сию ночь душу твою возьмут у тебя»). Основные требования Бога к Своему народу — чтобы люди боялись и любили Его, ходили всеми путями Его, служили Ему от всего сердца и соблюдали Его заповеди (Вт. 10:12-13).

В ритуальном Моисеевом законе встречаем такие требования, как существование Ааронова священства, приношения для пропитания священников и левитов (Неем. 12:44; Иез. 20:40) и всесожжения на жертвеннике (Езд. 3:4).

С тех, кто пренебрегает Божьей моралью, Бог «взыщет», то есть призовет их к ответу и накажет. Нечестивые ошибочно полагают, что Бог не потребует с них ответа (Пс. 9:34). Бог взыскивает кровь, в которой жизнь, с убийцы (Быт. 9:5), нередко руками светских властей (ср. 2 Цар. 4:11). Бог требует ответа от тех, кто не послушал Его пророка (Вт. 18:19), и от тех, кто не исполнил своего обета (Вт. 23:21). Бог даже взыскивает наказание с пророка, который не сумел предостеречь грешников (Иез. 3:18, 20; 33:6, 8). Призыв «да взыщет Господь» иногда входит в формулу проклятия нарушителя обета (Нав. 22:23; ср. 1 Цар. 20:16).

То, чего Господь требует для примирения с заблудшими людьми — это не дорогостоящие жертвы, но покаяние, влекущее за собой праведное поведение по отношению к другим людям, любовь к «делам милосердия» (*hesed*, «[дела] любви/верности в завете») и такое «хождение» пред Богом, которое предопределяет поведение по отношению к другим людям (Мих. 6:6-8). Бог «потребовал» не столько «все-

сожжения и жертвы за грех», сколько того, чтобы уши человека были открыты для послушания и исполнения закона Божьего, записанного в Его книге (Пс. 39:7-9).

Авраам верою выполнил повеления Бога (Быт. 26:5); Захария и Елисавета были праведны, соблюдая все заповеди и уставы Господни (Лк. 1:6). Это подразумевает не их безгрешное совершенство, а благочестивый, богопослушный нрав.

Даже язычники, не имеющие Закона, выполняют некоторые из его нравственных требований (Рим. 2:14-15, 26), хотя этого еще недостаточно для их спасения. Независимо от рождения свыше, мы все осуждены Законом как грешники (Рим. 3:23; 7:9), и «по плоти» находимся в рабстве греху, будучи не способны исполнять закон Божий (Рим. 7:17). Тем не менее Бог через искупительную смерть Христа «осудил грех во плоти», то есть освободил нас от осуждения Закона благодаря тому, что Христос в Своей плоти принял смертное наказание, которое Закон требовал наложить на нас, грешников, с тем, чтобы «требования [*dikaionia* {синод. «оправдание»}] закона» (нравственные императивы Закона как целого) могли «исполниться» не только в заместительном смысле (через наказание Христа ради нашего греха), но и фактически (через соблюдение нравственного закона) — в тех, кто рожден свыше и кому ниспослан Святой Дух (Рим. 8:2-4). Итак, мы, парадоксальным образом, освобождены от Закона, чтобы мы могли исполнять его требования.

Джо М. Спринккл

ТРЕВОГА см. БЕСПОКОЙСТВО

ТРЕПЕТ, СТРАХ, БЛАГОГОВЕНИЕ

(awe, awesome)

В словаре Уэбстера слово *awe* (трепет) определяется как смешанное чувство страха, благоговения и изумления. В английских переводах Библии слова *awe* и *awesome* употребляется почти исключительно по отношению к Богу и делам Его {в смысле «повергать в трепет»}. Хотя слово *awe* появляется в KJV лишь изредка, современные английские переводы, такие как NASB и NIV, передают словами *awe* и *awesome* не много ни мало как шесть различных слов на иврите и три на греческом. Наиболее распространенное еврейское слово *yārē'* в Ветхом Завете встречается в различных формах свыше 400 раз и обычно переводится как

fear (страх). Однако и NIV, и NASB нередко употребляют в этих случаях слово *awe* (например, Исх. 15:11; 1 Цар. 12:18; Пс. 118:120; Авв. 3:2 {синод. «страх», «бояться» и пр.}).

В евангелиях и Деяниях греческое слово *phobos*, которым обычно обозначается чувство страха, время от времени переводится как *awe* {синод. «страх»}. Таким образом описывается отклик людей на удивительные дела Бога, скажем, на доказательство Иисусом Его власти прощать грехи (Лк. 5:26), на воскрешение сына вдовы (Лк. 7:16) или на проявления Святого Духа в ранней Церкви (Деян. 2:43).

Наблюдая величественное присутствие Бога, душа человеческая неизбежно трепещет и сжимается. Фактически, в Библии нет ни одного упоминания о непосредственной личной встрече с Богом, в которой человек не был явно потрясен Его величием. Когда Бог является Моисею в пылающем терновнике, тот закрывает свое лицо и трепещет (Исх. 3:6). А Исаия, увидев Господа в Его славе и величии, восклицает: «Горе мне! погиб я!» (Ис. 6:5). Когда воскресший Христос появляется перед преследующим христиан Савлом на дороге в Дамаск, тот в трепете и ужасе падает на землю (Деян. 9:3-6). В Библии, однако, подчеркивается, что истинный трепет — это в первую очередь благоговейное отношение, а не эмоциональное состояние. Личность Бога и дела Его — творение, провидение, искупление и суд — удивительны и требуют как здорового размышления, так и покорного смирения. Божьим людям надлежит с соответствующим почтением относиться к могуществу и господству Бога — к Его абсолютной способности править (Иов 25:2; Иер. 33:9) и власти исполнять Свою волю (Вт. 4:34; 34:12; 1 Цар. 12:18; Авв. 3:2). С другой стороны, Библия разъясняет, что придет день, когда Бог явится для возмездия и праведного суда и те, кто отказывался признать Его величие, затрепещут и возопят (Иер. 2:19; Соф. 2:11).

Ральф Э. Энлоу-мл.

См. также: СТРАХ.

ТРУД см. РАБОТА

ТЩЕСЛАВИЕ, СУЕТА
(vanity)

В обыденной речи слово *тщеславие* употребляется по отношению к напыщенным

людям с преувеличенным самомнением. Хотя библейское словоупотребление предполагает и этот оттенок, оно связано с описанием мира, не имеющего в конечном счете смысла — в рамках концепции, сходной с некоторыми философскими учениями. Такие смыслы, как «пустота» и «нереальность», уже наличествуют в латинском слове *vanitas*, от которого происходит, например, английское *vanity*. Это приближается к основополагающим ветхозаветным представлениям о том, что человеческая жизнь в отчуждении от Бога даже в ее лучшем варианте не имеет конечного смысла и поэтому лишена ценности. Эта тема характерна для книги Екклесиаста, начинающейся словами «суета сует, — все суета!» (Ек. 1:2), ставших классическими в тех языках, на которые переведена Библия. Рассматривая жизнь без Бога, верующий находится в таком же положении, что и неверующий, признающий отчаянную тщетность существования. Еврейское слово *hebel*, обозначающее тщету, имеет, подобно своему арабскому аналогу, такие смыслы как «дуновение» или «испарение». Жизнь человеческая — словно дуновение (Пс. 38:6). Развиваемые в книге Екклесиаста представления о суетности, отражающей отчаянность человеческого существования, заставили некоторых толкователей счесть, что ее священнописатель был скептиком, агностиком или рационалистом, так как смысл книги, по-видимому, противоречит учению пророков о том, что Израиль возлагает свои упования на Бога. Это несоответствие между надеждой и безнадежностью можно снять, осознав, что вдохновленный священнописатель выражает свои чувства в обособлении от своей жизни в качестве верующего. Это не значит, что он ходит вслед иных богов, он лишь рассматривает жизнь в отчуждении от Бога. В том, чтобы стремиться к мудрости, не больше смысла, чем в том, чтобы гоняться за ветром (Ек. 1:14, 17). Все труды (Ек. 4:8), обогащение (Ек. 2:1-17) и разнообразные стремления (Ек. 4:7) не могут внести в существование никакого смысла. Значение человеческой жизни не выше, чем жизни животных (Ек. 3:19-20). Хотя суета является темой Екклесиаста, эту идею можно встретить и в других местах. Отчаяние и горе вызывают у людей их неосуществленные замыслы, как в случае Иова (Иов 7:3), Давида (2 Цар. 18:31-33) и Илии (3 Цар. 19:4). Отчаяние

отсутствует у Иисуса, Который в Своей оставленности при распятии уповает на Бога (Мф. 27:46). В Нагорной беседе Иисус укачивает на быстротечность человеческой жизни, чтобы призвать христиан, как детей Бога, уповать на Него (Мф. 6:25-33). В других библейских упоминаниях суеты осуждаются идолопоклоннические религии и учения за их бессмысленность. Язычники и неверующие не способны познать истинного Бога, живя в суетности своего ума. Их неверие порождено невежеством и ожесточением сердца (Еф. 4:17-24). Суета ложных религий не имеет ценности, так как не дает увидеть, что эти религии и философские учения ведут лишь к осуждению. Суета, как разочарование в ценности человеческой жизни, уничтожающее самоуверенность, упование на собственные силы и собственное достоинство, может оказаться полезной, коль скоро вера поможет обратиться к Тому, в Ком следует искать истинную радость.

Дэвид П. Скайр

См. также: ЕККЛЕСИАСТ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ.

Литература: M. V. Fox, *Qohelet and His Contradictions*.

ТЬМА, МРАК, МГЛА (DARKNESS)

Слово *тьма* как в Ветхом (евр. *hāšak*), так и в Новом Завете (греч. *skotos*) богато ассоциациями. Если свет символизирует Бога, тьма относится ко всему, что не есть Бог: к беззаконным (Пр. 2:13-14; 1 Фес. 5:4-7), суду (Исх. 10:21; Мф. 25:30) и смерти (Пс. 87:13). Спасение приносит свет тем, кто ходит во тьме (Ис. 9:2). Хотя темнота непроницаема для людей, она прозрачна для Бога (Пс. 138:12). И действительно, Бог может укрываться во тьме в моменты великого откровения (Вт. 4:11; 5:23; Пс. 17:12).

Тьмой правит Бог. Библейские представления о тьме и свете являют собой уникальный контраст. Не считается, что тьма по своему могуществу равна Божьему свету. Абсолютный верховный Бог правит тьмой и силами зла. Это очевидно благодаря нескольким обстоятельствам. Во-первых, Бог ведает тьмой. Он знает, где она (Иов 34:22) и что в ней (Дан. 2:22). Во-вторых, Бог правит тьмой, потому что Он ее создал (Ис. 45:7; ср. Ам. 4:13; 5:8). В-третьих, Бог использует тьму в Своих целях: для укрытия от взглядов людей (Пс. 17:12; 3 Цар. 8:12) и для того, чтобы обратить Свой суд на творящих зло (Вт. 28:28-29;

Мф. 8:12; 22:13), на неправедные народы (Иез. 30:18-19) и на ложных пророков (Иер. 23:12; Мих. 3:6; Отк. 16:10). И наконец, Бог правит тьмой эсхатологически. Время последнего Божьего суда, день Господень, изображается и в Ветхом, и в Новом Завете как день тьмы и мрака (Иоиль 2:2; Ам. 5:18, 20; Соф. 1:15; Мф. 24:29; Отк. 6:12-17).

Тьма и распятие. На этом фоне легко понять акцент на тьме, который очевиден в описании сцены распятия. Лука пишет: «Было же около шестого часа дня, и сделалась тьма по всей земле до часа девятого: и померкло солнце, и завеса в храме раздралась по средине» (Лк. 23:44-45; ср. Мф. 27:45; Мк. 15:33). В то время как в Писании тьма часто сочетается с представлениями о смерти (ср. Иов 10:21-22), тьма при распятии свидетельствует о Божьем неудовольствии людьми, распявшими Его Сына. Она также говорит о Божьем суде над злом. Однако разорвавшаяся завеса указывает на

открывающийся путь к спасению для всех через смерть Сына Божьего.

Конечная тьма. Ветхий и Новый Завет описывают будущее непокорных Богу людей в образах эсхатологической тьмы, символизирующей вечную погибель (1 Цар. 2:9; Мф. 22:13; Иуд. 1:12-13). Выражения «адский мрак» и «под мраком» употребляются, когда речь идет о судьбе падших ангелов (2 Пет. 2:4; Иуд. 1:6). Но для верующих тьма рассеется благодаря сиянию славы Божьей (Отк. 21:23-24; 22:5). Мрак может быть рассеян только благодаря свету Божьему в Иисусе Христе.

Майкл Дж. Уилкинс

См. также: ГЕЕНИЯ.

Литература: E. R. Achtemeier, *Int* 17 (1963): 439-49; *Light and Darkness* // G. L. Borchert, *Dictionary of Paul and His Letters*; F. G. Carver, *Wesleyan Theological Journal* 23 (1986): 7-32; H. Conzelmann, *TDNT*, 7:423-45; D. Guthrie, *New Testament Theology*; H.-C. Hahn, *NIDNTT*, 1:420-25; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; *Light* // G. F. Shirbourn, *Dictionary of Jesus and the Gospels*; G. Wenham, *Genesis 1-15*.



УБЕЖДЕННОСТЬ см. УВЕРЕННОСТЬ

УБИЙСТВО

(MURDER)

Ветхий Завет. Хотя у израильтян не было термина, в точности соответствующего нашему понятию *умышленного убийства*, в своей юридической терминологии они провозгласили различие между умерщвлением, умышленным и неумышленным убийством.

Термин, обозначающий «убивать», в шестой заповеди. Шестую заповедь («не убивай», Исх. 20:13; Вт. 5:17) понимают неверно из-за неоднозначности терминологии. Еврейское слово, которое в данном случае употреблено для понятия *убивать*, — это довольно редкий термин *rāṣah* (производные от него можно встретить в значениях «сокрушать» [Пс. 41:11] и «истреблять», «низлагать» [Иез. 21:27]). Хотя его точное значение не поддается объяснениям, в других контекстах оно может описывать заведомо несправедливое убийство (Суд. 20:4; Иов 24:14; Пс. 93:6; Ис. 1:21; Ос. 6:9). Оно упоминается также в перечне беззаконий сообщества завета (Иер. 7:9; Ос. 4:2) и в проклятиях нарушающим завет (Вт. 27:24-25). Иезавель совершила убийство (*rāṣah*) пророков (3 Цар. 18:13), как и Ахав убил Навуфея (3 Цар. 21:19), а Симеон и Левий — жителей Сихема (Быт. 34:26). Тем не менее тот же самый термин может применяться и в случаях неумышленного убийства (Вт. 4:42; 19:3-6; Нав. 20:3), кровной мести (Чис. 35:27, 30), законной казни преступника (Чис. 35:30) и заказного убийства (4 Цар. 6:32), а в одном случае оно метафорически обозначает убийство человека зверем (Пр. 22:13).

Различение видов убийства. Смертная казнь была предусмотрена за преднамерен-

ное убийство, но не за убийство по неосторожности (Исх. 21:12-13; Лев. 24:17; Вт. 27:24). Фактически, в случаях преднамеренного убийства суд не требовался (Исх. 21:14; Чис. 35:19; Вт. 19:11-13). Таким образом, в Ветхом Завете усматривается фундаментальное различие между двумя категориями лишения человека жизни (Вт. 19:1-13; Нав. 20:1-7), соответствующими двум смыслам слова *rāṣah*. Человек, убивший из вражды, не допускался в святилище в городах убежища. Родственники убитого могли потребовать выдачи убийцы мстителю за кровь (2 Цар. 14:7-11), выдвинувшему против него свидетельство. Вина определялась либо по намерению убийцы, либо по типу орудия, использованного в случаях якобы неосторожного убийства (Чис. 35:16-21; некоторые железные, каменные и деревянные орудия считались потенциально смертельными). Однако чтобы осудить убийцу, требовалось по меньшей мере два свидетеля (Чис. 35:30; Вт. 17:6; 19:15). Мститель за кровь, на которого возлагалась ответственность за казнь, не должен был проявлять жалость к убийце, иначе земля была бы осквернена (Чис. 35:34; по этой причине Давид предал себя в руки Бога — 2 Цар. 12:13). Выкуп за кровь не разрешался, потому что это означало бы попустительство преступлению, пренебрежение ценностью человеческой жизни и нарушение завета с Богом. Не допускалось и замещение объекта наказания (Вт. 24:16; хотя сыновья Саула были выданы после его смерти для искупления совершенных им убийств гаваонитян — 2 Цар. 21:1-9).

Значение термина *rāṣah*. Возможно, слово *rāṣah* имеет специфическое значение, относящееся к убийству (преднамеренному или по неосторожности) члена сообщества завета, в особенности — сопряженное с не-

законным насилием. Шестая заповедь, таким образом, защищает каждого израильтянина в сообществе завета от любых опасностей. Только Бог имеет право лишать жизни; убийство есть узурпация Его власти, игнорирующая природу сотворенной человеческой жизни и ее ценность в глазах Бога. Бога в таких случаях следует умолюстить, поскольку были нарушены взаимоотношения завета (Чис. 35:33). Убийца покусается на собственность Бога (кровь жертвы, Лев. 17:11, 14); которая, очевидно, переходит при этом в его владение (2 Цар. 4:11). Таким образом, жизнь убийцы необходимо искупить. Основой здесь является указание Быт. 9:6 о святости жизни. Убийца должен подвергнуться наказанию в соответствии с этим законом (*lex talionis*, закон равного возмездия, «око за око»), чтобы израильтяне очистились от зла среди них (Быт. 4:10-11; Вт. 21:8), а также в назидаение другим (Вт. 13:11; 17:13; 19:20; 21:21). Термин *rāṣah* не относится к случаям умерщвления человека на войне или при смертной казни, происходящих исключительно по воле Бога; таким образом, они не входят в категорию убийств.

Другие термины, обозначающие «убийство». Наиболее распространенное еврейское слово, означающее «умерщвление» (*hārag*), может указывать также на убийство. Фараон расценил умерщвление Моисеем египтянина как преступление (Исх. 2:14-15). Пролитие Иованом крови Авенира было осуждено (2 Цар. 3:30; 3 Цар. 2:5). На Давида возлагается ответственность за смерть Урии, хотя физически он не убивал Урию (2 Цар. 12:9). Судебное убийство невиновных тоже осуждается (Исх. 23:7; Пс. 9:29; 93:6). Слово *hārag* употреблено, чтобы сказать об убийстве Каином Авеля (Быт. 4:8) и по отношению к убийцам Иевосфея (2 Цар. 4:11-12). Ударить родителей (вероятно, с намерением убить, Исх. 21:15), вызвать смерть недоношенного плода (Исх. 21:22-23) или принести детей в жертву чужеземным богам (Лев. 20:2-3) означало, по видимому, совершить убийство, и за это предусмотрена смертная казнь. Если человек забивал раба до смерти, сообщество завета его наказывало (или, лучше сказать, мстило ему), вероятно, предавая смерти (Исх. 21:20). Постановлений, осуждающих самоубийства, не было, так как последние, должно быть, случались крайне редко. В Писании над теми, кто совершал самоубий-

ство, неотвратимо нависала смерть (Суд. 9:54; 16:30; 1 Цар. 31:4; 2 Цар. 17:23; 3 Цар. 16:18).

Нераскрытые убийства. В тех случаях, когда убийца (умышленный или неумышленный) оставался неизвестным, происходила довольно-таки странная церемония (Вт. 21:1-9). Религиозные соображения (убийство представляет собой преступление против Бога) не позволяли оставить все, как оно есть; вину следовало искупить. Старейшины ближайшего города обязаны были принять на себя ответственность за совершенное деяние и совершить ритуал искупления вины. Состоял он в следующем. Они брали телицу и закалывали ее. Затем они омывали свои руки над мертвым животным, символически принимая на себя бремя ответственности, но не вины. После чего старейшины объявляли, что не были свидетелями совершившегося, и просили Господа считать народ невиновным. Компенсация семье убитого не предусматривалась.

Новый Завет. Хотя новозаветные священнописатели жили при другом законодательстве, в своих взглядах на убийство они следуют за своими ветхозаветными братьями. Иисус толковал шестую заповедь не так, как современные Ему иудейские законники (практиковавшие суженный буквальный подход), и следовал духу ветхозаветных законов об убийстве (Мф. 5:21-22). Он указывал на духовные истоки убийства; причина убийства — внутреннее чувство гнева. Человек не станет праведным, если будет просто удерживаться от человекоубийства; гневающийся на брата своего также подлежит суду. Таким образом, Иисус заключает, что ненависть к ближнему лежит в сфере действия заповеди, запрещающей убийство, поскольку это — составная часть процесса, потенциально приводящего к убийству (ср. Лев. 19:17-18). Собственно говоря, слова Иисуса полностью подытоживают закон об убийстве (ср. Исх. 21:12; Вт. 17:8). Намерение, как и само деяние, подлежит Божию суду. Бог осуждает злые побуждения, которые лежат в основе преступления. Проявляющийся внешне акт убийства начинается с греховного гнева или ненависти, с внутреннего предрасположения, которое уже есть грех против шестой заповеди. Иаков добавляет, что побуждение к убийству есть следствие

неудовлетворенного желания (Иак. 4:2; ср. 3 Цар. 21).

Людам дано право назначать смертную казнь за убийство (Ин. 19:10-11; Рим. 13:1-4). Дети убийц невиновны, если только они сами с готовностью не участвовали в преступлении (Мф. 23:34-36; 27:25). В убийстве может быть виновен весь народ (Мф. 27:25; Деян. 2:23, 36; 3:15; 5:28; 7:52). Сатана считается человекоубийцей от начала (Ин. 8:44). Убийцам нет места в Царстве Божиим (Гал. 5:20; Отк. 21:8).

В Писании смерть Христа является особым случаем убийства (Мф. 27:20; Мк. 13:12; 14:55). Его убийство предсказано в повествовании о страстях Христовых у Марка (Мк. 8:31; 9:31; 10:34). Иудеи искали убить Его (Ин. 7:1, 19; 11:53). О Его насильственной смерти говорят Петр (Деян. 5:30) и Павел (Деян. 26:21; Еф. 2:16 — Христос был убит во вражде). Образом Христа стал закланный Агнец, символизирующий Его смиренное послушание и невинность (Отк. 5:6-12; 13:8). Сходным образом охарактеризованы убиенные мученики (Отк. 6:9).

Марк У. Чавалас

См. также: КАЗНЬ; ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ; ВОЙНА.

Литература: Н. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament*; Е. Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective*; А. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*; idem, *Journal of Jewish Studies* 28 (1977): 105-26; J. Stamm and M. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*; R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*.

УВАЖЕНИЕ *см.* ЧЕСТЬ

УВЕРЕННОСТЬ, УБЕЖДЕННОСТЬ (ASSURANCE)

Среди мира, наполненного опасностями и невзгодами, уверенность в личной безопасности благодаря Богу — один из отличительных признаков истинно христианской жизни. Эта уверенность основывается не на человеческих силах, возможностях или изобретательности, но на убежденности в заботливом Божьем провидении по отношению к верующим.

Божественную заботу о жизни отдельно человека или сообщества верующих нельзя уподоблять тем талисманам и колдовским заклинаниям, которые, согласно суеверию, должны защищать человека от бед и невзгод человеческого существования. Уверенность же в Боге — как якорь надежды (Евр. 6:18) посреди страданий и

горя, потому что верующим известен секрет препоручения всех своих забот и тревог Богу, Который истинно печется о них (1 Пет. 5:7).

Уверенность может быть соотнесена с верой и верностью (Евр. 10:22), поскольку это один из признаков, с помощью которых библейские авторы описывают правильные отношения с Богом. Препоручая себя Богу в убеждении, что Бог принимает самое близкое участие в жизни верующих (1 Ин. 5:14), понимаешь, что ощущение безопасности и уверенности нельзя *заслужить* верой в Бога. Более того, его не достичь ни через хождение в церковь, ни через добрые дела, ни через церковное отпущение грехов. Основанием для уверенности в личном спасении и благоденствии с Богом является божественный дар. Бог дарует спасение в Иисусе Христе (Ин. 3:16; 2 Кор. 5:18-19). И именно Бог доводит этот дар до его полноты (Флп. 1:6). Убежденность, что Бог непрестанно присутствует в жизни верующих, служит основанием для христианского учения о неотступности святых — то есть об устоянии в вере и об их неизменном отклике на водительство Бога (Еф. 6:18; Евр. 12:1; Иак. 1:25). Уверенность и неотступность — две стороны одной медали.

Уверенность в отношениях с Богом во Христе — это способ, которым проявляется у христиан таинственность связи между бесконечной сущностью Бога и греховой природой человека. Жизнь с Богом (будь то в древнем Израиле или у христиан) — это живая реальность, а не разновидность шахматной партии, в которой Бог двигает все пешки и фигуры, не обращая внимания на поведение людей (см. замечательное перечисление условий в Иер. 18:7-10). Сопровождение искушениям (с Божьей помощью, см. Мф. 6:13 и 1 Ин. 5:14) — это ключ к чувству безопасности в Боге (ср. 1 Кор. 10:13; Иак. 4:7). Для верующих зло и дьявол — это совсем не игрушки (1 Пет. 5:8-9).

Но верующие не предоставлены самим себе. Присутствие Святого Духа в жизни верующих служит залогом, обеспечением того, что Бог принимает участие в их судьбе (2 Кор. 1:22; 5:5). Именно через Святого Духа верующие познают истину присутствия Бога в своей жизни (1 Ин. 4:13). Чуждые им начала никогда не смогут отделить их от любви Бога в Иисусе Христе (Рим. 8:35-39); никакая сила (которую символизируют грабитель или волк) не способна вырвать

верующих (овец) из любящей руки Сына Божьего (Ин. 10:28).

Это ощущение уверенности не ограничено земным существованием верующих, ведь воскресение Иисуса Христа убеждает христиан, что они не обманутся, надеясь на пребывание с Господом и в будущем (1 Кор. 15:17-20). Воскресение Христа является драгоценным залогом того, что вера и молитва христиан не напрасны (1 Кор. 15:14). Присутствие Святого Духа дает уверенность, что христиане получат обещанное им наследство в Боге (Еф. 1:14).

Джеральд Л. Борхерт

См. также: УПОВАНИЕ; УСТОЯНИЕ.

Литература: G. L. Borchert, *Assurance and Warning*; D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*; I. H. Marshall, *Kept by the Power*.

УГОДНОЕ см. СПРАВЕДЛИВОЕ

УДЕЛ см. НАСЛЕДСТВО

УДОВОЛЬСТВИЕ, НАСЛАЖДЕНИЕ, БЛАГОВОЛЕНИЕ, ПРИЯТНОСТЬ И ПР.
(DELIGHT)

Понятие *удовольствие* (please) встречается в Писании в различных формах около трехсот пятидесяти раз, из них примерно семьдесят пять раз в Новом Завете. Сходное понятие *наслаждение* (delight) встречается в Писании приблизительно сто десять раз. Из них на Новый Завет приходится меньше пятнадцати случаев.

Ветхий Завет. Два наиболее распространенных в иврите слова, обозначающих удовольствие, — это *hēreš* («склоняться», «быть расположенным») и *rāšā* («наслаждаться», «находить удовольствие»).

Богу более приятно послушание Его детей, нежели жертвоприношения (1 Цар. 15:22). Повиновение Его заповедям так умиляет Бога, что Он посылает процветание народу, ходящему по Его путям (Чис. 14:8; Вт. 30:9). Бог благоволит к Своему народу (Пс. 135:3).

Богу также угодны честность в делах (Пр. 20:23), непорочная жизнь (Пр. 11:20), слова истины (Пр. 12:22) и молитвы праведных (Пр. 15:8). Бог дает мудрость, знание и счастье тем, кто доставляет Ему радость (Ек. 2:26), и обещает избавить от трудностей тех, к кому благоволит (Пс. 17:20). Бог любит миловать (Мих. 7:18), и милость, суд и правда на земле Ему приятны и благоугодны (Иер. 9:24).

Бог посадил Соломона на престол Израиля, потому что благоволил к нему (3 Цар. 10:9; 2 Пар. 9:8). Особое благоволение Бог испытывал к Своему Рабу Мессии, на Которого положил Дух Свой (Ис. 42:1).

Один человек может благоволить к другому (1 Цар. 18:22; Есф. 6:6-11), мужчина может благоволить к женщине (Быт. 34:19). Хорошие дети доставляют радость душе родителей (Пр. 29:17).

Писание призывает людей находить удовольствие в том, что угодно Богу, — в исполнении Его законов (Пс. 1:2; 111:1-9). Божьи постановления должны быть нашим постоянным утешением (Пс. 118:24, 70, 77, 174). Мы находим удовольствие в заповедях Божьих, потому что мы возлюбили их (Пс. 118:41-48). Мы будем радоваться о Господе, будем веселиться о спасении от Него (Пс. 34:9), потому что благодаря этому исполнятся желания наших сердец (Пс. 36:4).

Бывает также, что люди находят радость и удовольствие в неразумных или злых деяниях. Некоторые люди «радуются, делая зло» (Пр. 2:14), выказывая свой ум (Пр. 18:2), прибегая ко лжи (Пс. 61:5) и разжигая войны (Пс. 67:31). Понятно, что направленность нашего удовольствия или наслаждения имеет решающее значение. Мы можем радоваться тому, что есть добро и правда; но мы также способны радоваться тому, что есть мерзость перед Господом (Ис. 66:3).

Новый Завет. Соответствующее греческое слово, обозначающее наслаждение, удовольствие, приятность, — *eudokeō*, обычно используемое, когда речь идет о Божьем намерении, решении или выборе.

Бог раскрыл Свое благоволение к Своему Сыну как при крещении Иисуса, так и на горе Преображения (Мф. 3:17; 17:5). Это благоволение показывает, что Иисус особым образом помазан и благословен. И действительно, «благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота» (Кол. 1:19). Мир Божий даруется тем, к кому Он благоволит (Лк. 2:14), и Бог производит действие в тех, кто предназначен для спасения, по Своему благоволению (Флп. 2:13). Однако Бог не благоволит к непокорным и неверующим (1 Кор. 10:5).

Главный для нас пример, Иисус, всегда находил удовольствие в прославлении Своего Отца и подчинении Ему (Ин. 5:30; 8:29). То, что было радостью для Иисуса, должно быть радостью и для нас. Нашим всепоглощающим желанием должно стать то, что

угодно Ему (1 Ин. 3:22; 2 Кор. 5:9; 1 Фес. 2:4; 4:1).

Мы должны находить удовольствие в законе Божьем «по внутреннему человеку» (Рим. 7:22). Мы должны благодушествовать в своей слабости, потому что именно при этом наиболее полно проявляется в нашей жизни сила Божья (2 Кор. 12:10). С другой же стороны, нам не следует искать удовольствия в ложном смирении или в ложной религии (Кол. 2:18). Наши желания должны быть устремлены на спасение нашей души (Рим. 10:1). Вера важна, если мы хотим угодить Богу (Евр. 11:6), и Бог особенно доволен, когда мы молимся за тех, кто облечен властью (1 Тим. 2:3). Что касается главных жизненных взаимоотношений, Богу угодно, чтобы жены повиновались своим мужьям, мужья любили своих жен, дети слушались своих родителей, а родители не давали унывать своим детям, чтобы рабы подчинялись своим хозяевам, а хозяева справедливо обращались с рабами (Кол. 3:18 — 4:1). Все это — жертва живая, святая, которую мы приносим, чтобы быть благоугодными для нашего Небесного Отца (Рим. 12:1).

Дэниел Л. Эйкин

Литература: M. Unger and W. White, *Nelson's Expository Dictionary of the Old Testament*; W. E. Vine, *Expository Dictionary of New Testament Words*; W. Wilson, *Old Testament Studies*.

УМ, МЫСЛИ, СЕРДЦЕ

(MIND/REASON)

Та часть человеческого существа, в которой возникают мысли, происходит восприятие и принимаются решения творить добро, зло и совершать какие-либо действия. В еврейском Ветхом Завете и в греческом Новом Завете для обозначения ума/мыслей используется множество терминов, некоторые из них близки друг к другу по смыслу, другие — нет, рассматривая внутреннюю составляющую личности с различных точек зрения. Важность этого измерения человеческого бытия по-особому проявляется в его соотношении с Богом и Божиим открытием.

Ветхий Завет. Основные различия между еврейским и греческим мышлением. Ветхозаветные термины, указывающие на ум или рассудок, чаще всего не ограничены этим значением (особенно такие, как «сердце», «дух», «душа») и охватывают широкий диапазон понятий, тяготея к описанию внутреннего, невидимого измерения чело-

веческого бытия в характерной для «восточного» мышления холистической манере. Так, довольно ограниченный набор слов в зависимости от контекста применяется с разными изобразительными целями и может попеременно указывать на вмес­ти­лище умственной и эмоциональной жизни человека, на эмоции или — шире — на внутреннюю составляющую личности.

Терминологический ряд, помогающий выразить представления об уме и рассудке в грекоязычном мире, включает в себя куст слов, родственных базовому термину *noûs* (обозначающему ум, рассудок, мышление, понимание, а в самом своем широком смысле — возможно, и нечто подобное нашему современному понятию *мировоззрение*). Важна также группа слов, близких к слову *phrên* (разум, понимание).

Представления еврейского Ветхого Завета, где нет подобного специализированного словоупотребления, следует расценивать не как более примитивные, а скорее как более тесно связанные с еврейской культурой, которая рассматривает интеллектуальный и эмоциональный аспект человеческого бытия с точки зрения единства личности: сердце, душа и дух — это не разные части внутреннего мира личности, напротив — каждое из этих понятий указывает на весь внутренний мир и должно быть соотносено с понятием тела. В результате внутренний аспект мышления и знания трактуется в тесной связи с правильным поведением.

Сердце как разум. Еврейское слово *сердце* (*lêb, lēbāb*) в своем переносном смысле является наиболее важным термином для обозначения внутреннего мира личности. Оно описывает ее внутренний мир под различными углами зрения, из которых нас интересует указание на мышление и волю человека или на орган познания. Так, «сердце» или «расположить свое сердце» означает «задумать» или «принять решение» (2 Пар. 12:14; Неем. 4:6). Значение «помнить» подразумевается во Вт. 30:1; Ис. 46:8; 65:17; Иер. 3:16; сходное значение — «вспомнить» (Вт. 30:1; Иер. 51:50; Иез. 38:10). Мудрость и понимание коренятся в сердце (3 Цар. 3:12; Пр. 16:23) и сердцем постигаются (Пр. 18:15; 22:17; Ек. 8:16). Более того, именно сердце рождает замыслы и намерение действовать (Пр. 16:1, 9). Иногда также обозначается и «мысль» Бога (Иер. 19:5; 32:35; 44:21). Решения нравст-

венного плана принимаются в сердце (Быт. 20:5; Иов 11:13). В таком случае зло также может проявляться в сердце, где рождаются замыслы непослушания и восстания (Иер. 17:9). Сердце или ум могут оказаться извращенными и потому неспособными воспринять истину и мудрость (Пр. 10:20; 11:20; 12:8; 17:16, 20). Сердце — это также то место, где гнездится заблуждение (Ис. 44:20). Таким образом, «сердце» служит для указания на личность человека как существа мыслящего, имеющего восприятие и волю, за счет чего понятия знания, понимания и воли объединяются.

Дух как разум. Еврейский термин, обозначающий «дух» (*rûah*), во многих случаях указывает на внутренний мир личности в аспекте мышления, понимания, рассудка (имея разнообразные греческие эквиваленты). В Исх. 28:3 и 1 Пар. 28:12 человеческий разум рассматривается в соотношении с умениями и планированием. В Иез. 11:5; 20:32 «дух» указывает на сознательное мышление человека. В Дан. 5:20 настрой ума и волевые предрасположения подразумеваются в следующем описании Навуходоносора: «сердце его надмилось и дух его ожесточился до дерзости». В данном случае речь идет о зародившемся в уме намерении восстать против Бога.

Душа как ум и рассудок. Еще один термин для обозначения внутреннего мира личности, который может указывать на интеллектуальный или умственный аспект существования, — это «душа» (*переš*). В хорошо знакомой заповеди из Вт. 6:5 душа наряду с сердцем упоминается для описания единого внутреннего мира человека как существа, обладающего разумом, знанием и волей, которое должно принять решение служить Богу (ср. 1 Пар. 22:19; 28:9). Слово *душа* описывает человека с точки зрения того выбора, который он делает согласно Вт. 18:6, а также как существо мыслящее, исследующее (Ек. 7:28). Мысли, рекомендации и намерения Бога также обозначаются еврейским словом *душа* в 1 Пар. 2:35. Этот же термин может указывать на чье-то желание или решимость (4 Цар. 9:15).

Новый Завет. В Новом Завете употребление группы слов, родственных слову *nous*, концентрируется в писаниях Павла. Павлу, по-видимому, принадлежит первенство в исследовании этой области греческой мысли с целью поиска подходящих выраже-

ний для выражения своих идей. Мы сосредоточим наше внимание только на тех терминах, которые указывают на разум и мышление (*nous*, *phronesis* и родственные им). Хотя такое словоупотребление вызвало особый интерес Павла, и апостол развил его дальше уровня, достигнутого в Ветхом Завете, его идеи тесно связаны с Ветхим Заветом.

В Новом Завете выражены — в основном через группу слов, родственных слову *nous*, — обширные представления о мышлении. В них входит понятие *мировоззрения*, или миропонимания, и то, каким образом оно влияет на восприятие. Однако конкретная перспектива может варьировать, охватывая, например, предрасположенность или внутреннюю ориентацию, нравственные наклонности (Рим. 1:28; Еф. 4:17; Кол. 2:18; 1 Тим. 6:5; Тит. 1:15), а также орган для выбора образа действий (Рим. 7:23), либо состояние (или акт) понимания (Лк. 24:45; 1 Кор. 14:14-15, 19; Флп. 4:7; 2 Фес. 2:2; Отк. 13:18; 17:9). Родственные глагол (*ноеб*) и существительное (*ноетā*) описывают действие разума (мышление и распознавание) и результаты (мысли).

Неверующий разум. Одно из доминирующих значений слова *разум* (в определенных контекстах или с определенными модификаторами) связан с описанием способа мышления или познания в целом, противостоящего Богу. В Рим. 1:28 и Еф. 4:17-18 речь идет о неверующих. «Разум» человека, не знающего Бога, пребывает в состоянии тщеты усилий и испорченности, и подразумевается, что возникает это состояние, пусть и обратимое, из-за отказа признавать Бога или, в прошедшем времени, прийти к тому знанию, которое дает обновление. Такой настрой ума враждебен Богу (см. Рим. 8:7 с *phronēma* и Кол. 1:21 с *dianoia*). Павел указывает, что это состояние есть результат воздействия «бога века сего», который ослепил умы верующих (2 Кор. 4:4; здесь ум [*noēmata*] понимается как модель мышления, возникающая в итоге мыслительного процесса). Сходным образом, ум лжеучителей получает разнообразные эпитеты — «плотский» (Кол. 2:18), «поврежденный» (1 Тим. 6:5) и «развращенный» или «оскверненный» (2 Тим. 3:8; Тит. 1:15). В этом случае состояние ума обусловлено решениями, принятыми в ответ на ортодоксальное апостольское учение; отвержение Слова Бо-

жнего делает ум или все мировоззрение (восприятие реальности или воли Божьей) неэффективным.

Тот же самый неверующий разум выражается и через отрицание, так слово *anoia* обозначает отсутствие понимания, а *anoetos*, — неразумие. В Новом Завете тут подразумевается не безвинность, а вина. Например, и неспособность понять служение Иисуса в субботу, и ошибки лжеучителей происходят из фундаментального невежества, порожденного восстанием против Бога (Лк. 6:11; 2 Тим. 3:9). Невежде не хватает духовной проницательности (Лк. 24:25; Гал. 3:1, 3; ср. Рим. 1:14).

Обновление ума. Дважды указывается, что ум должен обновиться, чтобы прийти в согласие с волей Божьей или усвоить ее. Классическая цитата из Рим. 12:2: «И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что (есть) воля Божия». С ним сходен по направленности Еф. 4:23 («обновиться духом ума вашего»). В обоих случаях речь идет о том, чтобы распознать волю Божью помимо противоборствующего ей настроения ума и наперекор ему. Обновление, которое связано с обращением в веру и возрождением Святым Духом (Рим. 8:9-11; Кол. 3:10), является предпосылкой для постижения воли Божьей.

Верующий ум. Существует, следовательно, «обновленный» или христианский ум: «мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2:16). Здесь возродившийся, христианский ум обозначен через правильное понимание дел и замыслов Бога. Это мировоззрение, согласованное с волей Божьей. Во 2 Фес. 2:2 речь тоже может идти о чем-то, подобном правильному христианскому пониманию: Павел призывает фессалоникийских верующих не допускать, чтобы их ум поколебался из-за ложных посланий о том, будто день Господень уже наступает. В Отк. 13:18 об уме говорится в смысле «верующего ума», то есть способности распознавать времена (ср. Отк. 17:9).

Ум как способность постижения и восприятия. В подоплеке понятия христианского ума лежат более фундаментальные представления о том, что постижение происходит благодаря способностям ума и его функционированию. Это, в свою очередь, приводит к еще одному выводу: Бог может и должен быть постигнут именно с помощью ума (ср. Филон, *Virt.* 57). Ум как сред-

ство духовного сознания должен быть чистым (2 Пет. 3:1; ср. Test.Benj. 6:5), хотя случается и обратное (Кол. 1:21). Понять Писание помогает ум, хотя для этого необходима некоторая «открытость» последнего (Лк. 24:45). Сходным образом, Павел противопоставляет послание или молитву на незнакомых языках, относящиеся к духу, и измышления ума, тем самым предполагая, что ум связан с сознанием и способом мышления, соответствующими человеческому языку (1 Кор. 14:14-15, 19).

Разум и воля человека играют решающую роль в его отношении к Богу. Так, Иисус подтверждает откровение Вт. 6:5: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (Мф. 22:37). Коль скоро постижение происходит в уме, неудивительно, если Павел указывает, что служение Богу совершается умом, а не плотью (Рим. 7:23, 25). Апостол подразумевает, что отношение к Богу и служение и поклонение Ему требуют от человека полной приверженности и волевого акта. Разум человека или его образ мыслей целиком должен склоняться к Богу и войти в гармонию с Ним (2 Кор. 10:5), а для этого необходимо помнить, что разум человека, будучи предоставлен самому себе, стремится двигаться в ином направлении.

В других контекстах и с помощью других греческих слов (*phroneo*, *phronema*) Павел связывает христианский ум/мышление со Святым Духом. В рамках аргументации Послания к римлянам в Рим. 8 закон/плоть/смерть противопоставляется духу/жизни. Здесь под «помышлениями духовными» подразумевается обновленный образ мыслей или обновленное мировоззрение. Оно склоняется к Богу. А «помышления плотские, греховные» {синод. «плотские»} суть злонамеренное отрицание Божиего откровения — такое же, о котором говорится в Рим. 1:28.

С человеческой точки зрения, поддерживать духовную жизнь должна сознательная решимость сохранять общение с Богом и преданность Ему. Тогда стремление действовать, мышление и принятие решений без преувеличений можно отнести к проявлениям могущества человеческого разума. Человек должен принять решение относительно Бога, и здесь очевидным образом задействованы его волевые способности. И хотя существует необходимость в обновле-

нии или в просвещении для реализации этого духовного потенциала и всегда сохраняется возможность противоположного эффекта, ответственность человека заключается в том, чтобы сделать выбор в пользу Бога.

Заклчение. Во всем Ветхом и Новом Завете ум понимается попеременно как система мышления и способность к сознательному восприятию и отображению. Решения, будь они по своей сути нравственными или безнравственными, принимаются с помощью разума. С помощью разума человек решает принять Бога и соблюдать Его заповеди либо отвергнуть Его и восстать против Него. Новый Завет проливает дополнительный свет на концепцию разума, связывая ее с обращением в веру. Обновление (происходящее в итоге деяния Святого Духа в момент обращения в веру) делает возможным познание и принятие воли Божьей. До такого обновления человеческий разум (способность восприятия) характеризуется тщетой и слепотой или, в более общем плане, «невежеством» и «безумием». В пастырских посланиях особо подчеркнута связь между состоянием разума и приверженностью к здоровому учению, пониманием его. Таким образом, само состояние разума человека в значительной степени обусловлено христианской жизнью и служением.

Изучая развитие в Библии концепции человеческого разума, не следует упускать из виду роль волевых способностей человека, которая подразумевается взаимоотношениями между Богом и людьми. Хотя и верно, что человеку необходимо обновление, оно никоим образом не избавляет людей от ответственности в каждый миг жизни избирать и сохранять веру в Бога. Благодаря такой концепции человеческого разума поддерживается тончайшее (хотя и таинственное) равновесие между суверенностью Бога и ответственностью человека. Бог может сделать возможным понимание Его откровения, но, применить свой ум к тому, чтобы постичь это откровение, человек должен сам.

Филип Г. Таунер

См. также: СЕРДЦЕ; ЛИЧНОСТЬ; ДУША; ДУХ; МУДРОСТЬ.

Литература: J. Behm and E. Würthwein, *TDNT*, 4:948-1022; G. Bornkamm, *NTS* 4 (1957-58): 93-100; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*; G. Harder and J. Goetzmann, *NTDNTT*, 3:122-34; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*.

УНИЧИЖЕНИЕ см. СМИРЕНИЕ

УПОВАНИЕ

(CONFIDENCE)

Многогранное слово, которое в библейском мышлении охватывает множество аспектов — веру в Бога, надежность и уверенность в отношениях с Богом, чувство дерзновения, поставленное в зависимость от принятия человека Богом, и убеждение, что жизнь человека упокоится в Боге. Искать для себя окончательную веру и опору либо в человеческих способностях и силах, либо во власти ложных богов и в вещах мира сего означает обнаружить, подобно жителям сихемским, окончательную слабость мира земного (Суд. 9:26). Но возложить свои надежды на Господа, а не на силу человеческих армий, означает столкнуться с таинственным могуществом истинного Бога, порождающего в Своих приверженцах подлинное, все время укрепляющееся упование (4 Цар. 18:19 — 19:13; Ис. 36:4 — 37:20; ср. 1 Кор. 2:1-8).

Это растущее упование на Бога создает основу для ощущения Израилем уверенности в своей жизни в этом мире в качестве богоизбранного народа. В новозаветную эпоху упование на Бога было также фундаментальным для чаяний грядущего чудесного будущего на небесах со Христом (1 Ин. 2:28; 2 Кор. 5:6-8; Флп. 1:6; Отк. 21:1-8). Основываясь на уповании, возможном благодаря воскресению Христа, ранние христиане, по примеру своего Господа, готовы были на муки и даже на смерть. Хотя Павел обосновывал свое упование еврейским происхождением и личным благочестием, он обнаружил, что истинное упование можно обрести лишь через могущество Бога во Христе. Результатом этих вновь обретенных упований стало то, что вместо роли преследователя он с готовностью воспринял роль преследуемого за Христа (ср. Флп. 3:4-16).

Иисус Христос для христиан жив, и Он вернется, чтобы призвать Свой народ — как умерших, так и живых (1 Фес. 4:13-18)! Пребывая в этом уповании, первые христиане отчеканили на арамейском языке свой девиз молитвы и приветствия: *Maranatha* — «Гряди, Господи!» или «Господь наш грядет!» (1 Кор. 16:22; Отк. 22:20). Когда Павел осознал, что конец его жизни уже недалек (Флп. 1:21-23), он несколько раз повторил это великое чаяние грядущего

дня Господа (Флп. 1:6; 2:16; 3:20; 4:5). Христианство в своих лучших проявлениях всегда было сообществом эсхатологического упования.

Это эсхатологическое упование — не просто философия ожидания манны небесной; оно облечено в требования подлинной, деятельной, высоконравственной цельности, следующей примеру жизни и служения Господа Иисуса, отдавшего Свою жизнь за других. Христианство — это не просто человеческая религиозная практика, это исполненный надежды образ жизни, основанный на том, что Бог соделал во Христе. Но христианское упование не означает, что христиане перестали быть людьми или утратили человеческие слабости. Даже Павел переживал периоды растерянности, когда его тяготы становились почти невыносимы (2 Кор. 1:8). Однако воскресение Христа дает опору в жизни, подтверждая, что упования основаны не на нас самих и не на наших усилиях, а на Боге, Который может воскрешать мертвых и дать нам силы противостоять трудностям (2 Кор. 1:9-10).

Джеральд Л. Борхерт

См. также: УВЕРЕННОСТЬ; НАДЕЖДА.

УПРАВЛЕНИЕ см. РУКОВОДСТВО; ПРАВИТЕЛЬСТВО

УРИМ И ТУММИМ
(URIM AND THUMMIM)

Термины *урим* и *туммим* традиционно понимаются как «свет (светы)» и «совершенство (совершенства)» или «совершенный свет». Урим и туммим представляли собой средства для получения откровений, введенные первосвященнику. Описание их не дается. Эти принадлежности пророческой деятельности, по-видимому, представляли собой материальный объект или объекты, поскольку физически они размещались на наперснике первосвященника (Исх. 28:20; Лев. 8:8). Большинство ученых сегодня полагают, что урим и туммим были средствами для бросания жребия, однако это ни в коем случае нельзя считать твердо установленным.

Кроме упоминаний по их полному наименованию (Исх. 28:30; Лев. 8:8; Езд. 2:63; Неем. 7:65; в обратном порядке с притяжательными местоимениями во Вт. 33:8), урим и туммим могут также обозначаться через один только «урим» (Чис. 27:21;

1 Цар. 28:6). Иногда ссылка на ефод (на котором крепился наперсник с уримом и туммимом) подразумевает указание на урим и туммим (1 Цар. 23:9-12; 30:7-8). Точно так же, глагол «вопросить» с дополнением «Господа» или «Бога» в тех случаях, когда способ общения не уточняется, предполагает использование урима и туммима.

Урим и туммим использовались в критические моменты истории Божьего народа, когда требовалось особое божественное руководство. Было принято, что мирские руководители прибегают к этим средствам во всех важных вопросах, требующих получения указаний. Хотя они упомянуты в Езд. 2:63 и Неем. 7:65, нет свидетельств того, что урим и туммим использовались после эпохи Давида.

Причина забвения урима и туммима прямо не указана. Поскольку урим и туммим, как бы они ни действовали, были физическими средствами для получения откровений, представляется, что Бог увел Свой народ от этого легко доступного механического способа обретения уверенности и определенности, чтобы приучить его к более последовательному использованию пророчеств и одного только Слова. Это требовало решения более трудных вопросов различения истинных и ложных пророчеств (Вт. 13:1-4; 18:20-22), и возникла нужда в верно учащих священниках (Вт. 33:10; Мал. 2:7).

Хотя мнение о бросании жребия имеет сегодня широкую поддержку, при таком истолковании урима и туммима возникают немалые трудности. Вызывает сомнение, следует ли ключевое свидетельство, греческий текст 1 Цар. 14:41, в самом деле предпочитать еврейскому тексту. Кроме того, не используется терминология, связанная с бросанием жребия, и в ответах содержится больше информации, чем мог бы дать жребий (например, 2 Цар. 5:23-24). Это последнее обстоятельство предполагает акты пророчества и божественное вдохновение первосвященника при получении откровений. Можно также отметить, что при использовании тех предметов, которые на самом деле представляли собой урим и туммим, вероятно, имело место самоподтверждение откровений. Даже в самых трудных случаях указания урима и туммима выполнялись неукоснительно (Суд. 20:18-28). Можно представить себе, что совершенный свет, чудесным образом исходящий от камня (камней), являющегося уримом и тумми-

мом (принадлежащими Богу, Вт. 33:8), служил необходимым подтверждением того ответа, который первосвященник в это время произносил по божественному вдохновению. Таким способом могли быть получаемы указания урима, совершенного света (Чис. 27:21). Такое подтверждение не стало бы чем-то неуместным в ветхозаветные времена, когда особые знамения давались более часто.

Корнелис Ван-Дам

См. также: СВЯЩЕННИК; ОТКРОВЕНИЕ БОГА; ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ.

Литература: C. Van Dam, *ISBE*, 4:957-59.

УСТА

(MOUTH)

В Ветхом Завете слово, буквально означающее «уста» (еврейское *peh*), нередко используется для обозначения отверстий в неодушевленных объектах, как то отверстие пещеры (Нав. 10:18, 22), устье колодезя (Быт. 29:2, 8, 10; 2 Цар. 17:19), отверстие мешка (Быт. 42:27) и отверстие львиного рва (Дан. 6:17). Слово *уста* указывает также на биологический орган — у человека (Исх. 4:11-12) или у животных (Чис. 22:28). Уста используются для удовлетворения таких человеческих потребностей, как еда и питье (Пс. 77:30; Дан. 10:3), а также для интимных прикосновений, для поцелуев (Иов 31:27; 3 Цар. 19:18). Идиоматическое выражение «устаи к устаи» подразумевает личный и откровенный разговор с другим человеком (Иер. 32:4). Чтобы сказать о единодушии, используется оборот «едиными устами», «единогласно» (Рим. 15:6).

Антропоморфное выражение «уста Бога» связано с Божиим открытием и с поддержкой Им человечества (Вт. 8:3; Иер. 9:12). Иисус цитирует Вт. 8:3, когда Его искушает сатана, и указывает, что для жизни необходимо больше того, что человек поглощает через уста. Истинное существование поддерживается «всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4:4). Признает это человек или нет, для существования ему необходимо присутствие Бога.

С помощью уст раскрывается то, что в душе человека. Уста часто упоминаются в связи с законом, потому что именно уста человека выражают его религиозные убеждения.

В Новом Завете словоупотребление термина *уста* (греческое *stoma*) в значительной степени совпадает с его словоупотреб-

лением в Ветхом Завете. Через уста раскрывается сердце человека. В Иак. 3:3-12 указано, что тот, кто способен укротить свой язык, способен и управлять своими действиями. То, что человек говорит, согласно с тем, что у него в сердце. Соответственно, злословие свидетельствует о злом сердце (ср. Рим. 3:14).

Представления о том, что уста раскрывают истинную природу сердца человеческого, согласуется с поучением Иисуса «от избытка сердца говорят уста» (Мф. 12:34). Иисус указывает, что оскверняет человека не пища, входящая в уста, а слово, которое исходит из уст, потому что оно «из сердца исходит» (Мф. 15:17-18).

В Кол. 3:8 Павел наставляет колоссян избавиться от сквернословия их уст. Он также указывает, что, устами исповедуя «Иисуса Господом» (Рим. 10:7-10), человек раскрывает веру в своем сердце. Исповедует же человека не исповедание веры, а сама вера в его сердце, где и берет исток это исповедание.

В Книге Откровение слово *уста* иногда употребляется в буквальном смысле (например, Отк. 14:5), но в большинстве случаев оно несет переносное, апокалиптическое значение. В таком апокалиптическом аспекте из уст выходит огонь (Отк. 9:17-18; 11:5) и обоюдоострый меч (Отк. 1:16). Можно обнаружить и другие апокалиптические образы (Отк. 13:2, 5, 6; 16:13; 19:21).

Эрик У. Адамс

См. также: АНТРОПОМОРФИЗМ; ИСПОВЕДАНИЕ; Личность.

УСТАВ, ПОСТАНОВЛЕНИЕ

(STATUTE)

Уставы завета имеют разнообразную форму, от аподиктических, непреложных законов (не делай так ни при каких обстоятельствах) и законов каузативных (в таком-то случае поступай так-то) до подробных описаний обрядовых правил, которым должны подчиняться священники и сообщество завета. Для Израиля все предписания завета были вопросом жизни и благословений — при их соблюдении, или же смерти и проклятия — при пренебрежении или нарушении. Не существовало обстоятельств, при которых был бы возможен противообщественный акт убийства одним человеческим существом другого без санкции Закона: существует заповедь «не убий».

Незнание имеющихся установлений не смягчало вину. Любое нарушение установлений, предписаний и положений Закона являлось грехом. Установления относительно жертвоприношений за ненамеренный грех служат прекрасным примером применения этого закона. Если кто-либо согрешил по ошибке, он должен принести жертву, когда грех будет им узнан (Лев. 4).

В главе Лев. 10 имеется хороший пример ритуального закона, основанного на конкретном случае, который привел к появлению аподиктического, непреложного установления: Надав и Авиуд опьянели, перед тем как войти в скинию для исполнения своих обязанностей. Поскольку они неспособны были «отличать священное от несвященного и нечистое от чистого», огонь от Господа сжег их, и они умерли перед лицом Яхве. Тогда было дано вечное постановление во все роды израильтян: священники не должны пить вина и крепких напитков перед исполнением своих обязанностей, чтобы не умереть (Лев. 10:1-11).

Израильтяне знали, что уставы обязательны для всех, будь то местный уроженец или иноплеменный поселенец. Урия Хеттеянин — яркий пример иноплеменника, который связал свою жизнь с Яхве и с Израилем. Его верность при соблюдении постановлений относительно священной войны привела к тому, что Давид «убил» его. Этот случай иллюстрирует еще одно важное обстоятельство. Когда израильтянин грешил против другого человека, он грешил также против всего сообщества и против Яхве. Не существовало разницы между общественной и личной моралью (Вт. 29:18-21).

Богословская проблема, которая продолжает преследовать нас и сегодня, состоит в том, что обетования Божьих благословений в случае соблюдения всех постановлений воспринимаются чуть ли не как магическая формула. Человек пытается оценивать свои взаимоотношения с Богом по внешним признакам. Если все прекрасно, значит, человек обласкан Божьим благоволением. Если человек болен или несчастен, или беден, значит, он проклят Богом и должен покаяться в том, что согрешил или недостаточно верил. Этот вопрос решается в книге Иова. В притче о Лазаре и богаче речь идет о том же самом. Нередко наша вера существует вопреки обстоятельствам на-

шей жизни, а не благодаря ним (Лк. 16:19-31; ср. Иер. 44).

Марк Д. Мак-Лин

См. также: ЗАПОВЕДЬ; ЗАКОН.

УСТАНОВЛЕНИЯ, ЗАКОНЫ, ПОВЕЛЕНИЯ (ORDINANCE)

После победы над Огом, царем Васанским, и Сигоном, царем Есевонским, Израиль на восточном берегу реки Иордан приготовился к вступлению в Ханаан. Моисей провел церемонию обновления завета, во время которой разъяснил заповеди, установления и повеления Закона. В их число входили повеления, данные у горы Синай и на протяжении тех сорока лет, что Израиль скитался в пустыне. Эти установления и повеления были «фамильными бриллиантами» Израиля. Неукоснительное соблюдение их Израилем должно было раскрыть соседним народам мудрость и разум богоизбранного народа. Ни у одного другого народа не было таких справедливых постановлений и законов, какие Яхве дал Израилю (Вт. 4:5-8). Это были слова жизни.

Однако жизнь дается не благодаря внешней приверженности к соблюдению законов о жертвоприношениях, о пище и социальном поведении. Поэтому Яхве спрашивает израильтян: «Кому нужно множество жертв ваших, ваши новомесечия и субботы?» (Ис. 1:11-15 {синод. «к чему Мне множество жертв ваших?»}). Ответом здесь, разумеется, ожидалось «Яхве». Но Бог не потерпит празднований при беззаконии. Бог не бывает обманут, когда нечестивые упоминают об уставах завета (Пс. 49:16). Когда обряды жертвоприношения, требуемые по установлениям Закона, совершают нечестивые, они могли бы с тем же успехом приносить в жертву свиную кровь или убивать людей (Ис. 66:3-4). Апостол Павел провозглашает, что свершения Христа упразднили закон заповедей и уставов (Гал. 2:15). Священнописатель Послания к евреям разъясняет, что левитское священство и его установления были временными и ныне превзойдены делами Христа. Он также выявляет, что все Божии святые были спасены верою. Бог отвергает любую попытку использовать Его установления для манипулирования Его волей (Евр. 9 — 11).

И все же эти установления и повеления остаются по-прежнему словами жизни. Исаия и Иаков приводят одно и то же решение для безверия, приверженного внешней

обрядности: перестаньте делать зло, научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову (Ис. 1:16-17; Иак. 1:27). Заповеди и уставы раскрывают волю Божью и Его понимание того, что значит творить добро, искать правду и защищать угнетенного. В Пс. 118 великолепно проиллюстрированы мудрость и радость размышлений о повелениях, уставах, заповедях и судах Божиих. Они составляют часть канона, и ими нельзя пренебрегать.

Израильтяне не делали различия между обрядовыми или ритуальными и юридическими или нравственными установлениями. Те и другие равным образом составляли часть израильского завета с Богом. Нарушить любое из них означало навлечь на себя несчастье. Неукоснительно соблюдать их означало получить Божии благословения для каждого человека и всего общества (Вт. 28). Воля Бога относительно Его установлений и повелений остается неизменной, как это явствует из цитирования Иер. 31:31-34 в Евр. 10:16-17: «вложу законы Мои в сердца их и в мыслях их напишу их».

Марк Д. Мак-Лин

См. также: ЗАПОВЕДЬ; ПОВЕЛЕНИЯ; ЗАКОН.

УСТОЯНИЕ

(ENDURANCE)

Верность христианству перед лицом трудностей. Сформировавшаяся в условиях враждебности, преследования, смерти Господа и Его учеников, твердость христиан перед лицом гонений и искушений — тема большей части Нового Завета.

Красочные образы, навеянные спортивными играми, используются для того, чтобы призвать к верности христиан, выходящих на жизненное ристалище (ср. Рим. 12:11-12; 1 Кор. 9:24-27; Евр. 12:1-4). Неспособность Израиля сохранить верность Богу — и не один раз — во времена исхода и в более поздний период, позволила новозаветным авторам ярко обрисовать причины трагедии и несбывшихся надежд Божьего народа. Эти примеры послужили исходным материалом для Павла и других авторов, которые недвусмысленно предупреждали христиан, как опасно отпадение или отказ от истинной жизни (например, 1 Кор. 10:1-12; Евр. 3:17-19).

Хотя эти предупреждения выглядят в Послании к евреям чрезвычайно суровыми (Евр. 2:1-3; 5:11 — 6:8; 10:26-31) — факт,

заставляющий многих христиан избегать чтения этой книги, — они основаны на твердом убеждении священнописателя в том, что благодаря могуществу Христа верующие окажутся способны устоять в любых обстоятельствах (Евр. 6:9-19; 10:35-39) и претерпеть до конца (Евр. 12:1-2).

Первые христиане, однако, не были сверхчеловеками. Они отрекались от своего Господа во времена гонений и искушений, в точности как это сделал Петр в черный день распятия (Ин. 18:10-11, 15-18, 25-27). Но отречение не означало их безусловного отступничества наподобие того, как Израиль отступался в пустыне. Возрождение Петра было для христиан образцом надежды наперекор отречению в муках (Ин. 21:15-17). И все же такое возрождение влечет за собой серьезные последствия. Для Петра восстановление в вере и повторное приобщение к Христу означало, что ему необходимо будет стоять во Христе даже перед лицом смерти (Ин. 21:18-19).

Поскольку в ранней Церкви отречение было серьезным прегрешением, некоторые христиане прибегали к разнообразным способам обеспечить свое пребывание с Богом и свое завершающее вхождение в Царство Небесное. Кое-кто, считая крещение панацеей от всех грехов, откладывал свое крещение до дня смерти. Другие особо разрабатывали последний обряд, который должен был sacramентальными средствами обеспечить их пребывание с Богом от времени их крещения или последнего участия в церковной службе.

Большинство евангельских богословов считают такие взгляды чуждыми новозаветной перспективе. Они рассматривают устояние как принципиально важный аспект ответной верности человека благодатному, любящему Богу, отдавшему Христа ради искупления и спасения (Ин. 3:16). Устояние, следовательно, является составной частью подлинной веры, которая ожидается от каждого христианина. Недостаточно верующие в смутные времена рассеются (Ин. 6:66), но истинно верующие устоят, обращаясь к Христу как к источнику жизни (Ин. 6:68).

Христиане (подобно истинным детям Божиим в Ветхом Завете), понимая, что человеческие слабости могут завести очень далеко, сознают, сколь важна божественная поддержка. Таким образом, молитва становится жизненно важной частью хри-

стианского хождения (Мф. 26:41; Деян. 12:5; 14:23; 1 Пет. 4:7; Рим. 12:12; 2 Кор. 1:11; Флп. 4:6; 1 Фес. 3:10). Она крайне важна для христиан, которым необходимо облечься во всеоружие Божье, чтобы устоять в битве с силами зла (Еф. 6:18). Эта битва длится всю жизнь. Для того же, кто устоит в ней, окончание борьбы, в которой победа будет одержана благодаря сохранению веры, равносильно получению награды — «венца правды» (2 Тим. 4:1-8).

Джеральд Л. Борхерт

См. также: ОТСТУПИНИЧЕСТВО; УВЕРЕННОСТЬ; ОТПАДЕНИЕ; ОТРИЦАНИЕ; НЕОТСТУПИНОСТЬ.

Литература: G. L. Borchert, *Assurance and Warning*; D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*; I. H. Marshall, *Kept by the Power*.

УСЫНОВЛЕНИЕ

(ADOPTION)

Усыновленный человек переходит границы своей природной семьи и принимает права и обязанности, связанные с принадлежностью к другой семье. В Библии *усыновление* является одним из нескольких относящихся к семейному праву терминов, которые используются для описания того, каким образом происходит спасение и какие блага оно приносит. Бог — это Отец, Который по благодати принимает в Свою духовную семью уверовавших во Христа и дарует им все наследные права. Спасение есть нечто гораздо большее, чем прощение грехов и освобождение от проклятия; это состояние получивших величайшее благословение. Верующие становятся детьми Бога.

Ветхий Завет. Юридическое усыновление не было предусмотрено еврейскими законами и не практиковалось израильянами. Собственно говоря, слово *усыновление* в Ветхом Завете не встречается. Хотя можно обнаружить несколько косвенных ссылок на факты усыновления (или удочерения), например, Моисея (Исх. 2:10), Генувата (3 Цар. 11:20) и Есфири (Есф. 2:7), все эти случаи имели место в чужих странах — Египте и Персии, — и нет свидетельств того, что усыновление было как-то оформлено юридически.

Однако метафорический смысл понятия *усыновление* не ускользал от израильтян. Бог объявляет, что Он — Отец народа Израиля и любит его как Своих детей (Ис. 1:2; Ос. 11:1). Бог указывает фараону: «Израиль есть сын Мой, первенец Мой» (Исх. 4:22). Еще более определенно Бог говорит Давиду (и Мессии): «Ты Сын Мой; Я ныне

родил Тебя» (Пс. 2:7); и о потомке Давида: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2 Цар. 7:14). Хотя примеры заявлений об отцовстве в Ветхом Завете и не являются юридически точными формулировками, они дают богословские основания считать Израиль детьми Божиими.

Новый Завет. Состояние культуры во времена Ветхого и Нового Завета сильно различалось, поскольку и в римском, и в греческом обществе уже существовала развитая правовая система и были определены процедуры усыновления. Глубокий смысл метафоры усыновления в Новом Завете был особенно близок людям того времени.

Греческое слово *усыновление* (*huiothesia*) означает «принять в качестве сына» и используется в Новом Завете только Павлом. В каждом из пяти случаев употребления этого слова соответствующее послание апостола, бесспорно, адресовано читателям римского происхождения. В одном из примеров Павел ссылается на ветхозаветное представление об особом положении Израиля в качестве детей Бога, «которым принадлежит усыновление» (Рим. 9:4). В остальных четырех случаях описывается, как исповедующие Новый Завет становятся детьми Бога, воспринимая дарованную Им благодать. Все дела Бога по спасению — прошлые, настоящие и будущие — проявляются в усыновлении.

Усыновление верующих в качестве детей Бога было предустановлено Богом от века: Он предопределил «усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа» (Еф. 1:5). Такое усыновление является не следствием личных достоинств спасенного, но единственно выражением Божьей любви и благодати (Еф. 1:5, 7).

Существующая реальность введения верующего в семью Бога сводится к освобождению его от рабства греха и закона и принятию им нового положения в качестве полноправного наследника Бога. Спасенный приобретает все права и привилегии свободного и законного сына Божьего: «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!»» (Рим. 8:15). Павел говорит галатам, что христиане искуплены от закона и могут принять усыновление. В результате Святой Дух входит в сердце верующего, взывая: «Авва, Отче!» (Гал. 4:5-6). Личные отношения с Богом Отцом — в противоположность

отношения с рабовладельцем — являются отличительной чертой спасения.

Как и во многих других аспектах спасения, в усыновлении присутствует эсхатологический элемент. Верующие «стенают, ожидая усыновления, искупления» своего тела (Рим. 8:23). Полнотой откровения, в котором раскрывается усыновление верующего, становится освобождение его тела от тления. Под вступлением в семью Бога подразумевается и высший дар — возможность стать подобным Ему (1 Ин. 3:2) и преобразиться телом сообразно прославленному телу Христа (Флп. 3:21). Это часть наследия, обещанного всем детям Божиим (Рим. 8:16-17).

Уильям Э. Браун

См. также: ХРИСТИАНЕ: ОБОЗНАЧЕНИЕ.

Литература: G. Braumann, *NIDNTT*, 1:287-90; A. H. Leitch, *ZPEB*, 1:63-65; F. Lyall, *Slaves, Citizens, Sons: Legal Metaphors in the Epistles*.

УТЕШАТЬ (COMFORT)

Основное представление об утешении как в Ветхом, так и в Новом Завете сводится к ободрению — благодаря словам или присутствию другого человека, — которое служит помощью в тяжелые времена. Синонимами здесь являются слова *успокаивать*, *ободрять*, *облегчать*, *увещевать*.

В Ветхом Завете наиболее часто переводится глаголом *утешать* слово *nāḥat*. Бог — это Бог всякого утешения: «Я, Я Сам — Утешитель ваш» (Ис. 51:12; см. также Ис. 51:3, 19). Бог — это не только Бог Творец и Утешитель: Он еще приходит во время бедствий и помогает. Евангелие излагается в Ис. 40:1, где сказано: «Утешайте, утешайте народ Мой, говорит Бог ваш». Последние двадцать шесть глав Исаии нередко называют «свитком утешения» по причине содержащегося в них обещания нынешнего утешения и обещания грядущего Страдающего Раба, Который приходит, чтобы подать надежду, помощь и «утешить всех сетующих» (Ис. 61:2). Заповедь Моисеева «не бойтесь» (Исх. 14:13; 20:20) — это заповедь, предназначенная для того, чтобы принести людям утешение. Принести утешение намерен Исаия, когда он возвещает присутствие Бога среди Его народа: «Не бойся, ибо Я — с тобою» (Ис. 41:10).

В Новом Завете слова *parakaleō* и *paraklēsis* образованы сочетанием глагола *kaleō* («называть») и предлога *para* («возле»). Получающийся смысл — «призывать», «при-

глашать» (за помощью), «просить». Вытекающие отсюда значения — «утешать», «успокаивать», «ободрять», «увещевать». Второе блаженство в Мф. 5:4 предусматривает благословение для плачущих: «ибо они утешатся». Но матери, чьи дети были убиты Иродом, не хотят утешаться (Мф. 2:18). В этих примерах значение слова близко к «успокаивать».

В классических высказываниях Павла об утешении (2 Кор. 1:3-7; 7:2-16) предполагается в качестве доминирующего оттенка ободрение. В английских переводах KJV и NIV используется слово *comfort* (утешать). Бог есть источник покоя, «утешающий нас во всякой скорби нашей, чтобы и мы могли утешать находящихся во всякой скорби тем утешением, которым Бог утешает нас самих». Утешение становится возможным через Христа, и оно позволяет призвать окружающих к терпению и стойкости. Павла ободрило прибытие Тита, который получил утешение от коринфской церкви (2 Кор. 7:4-7).

Иисус обещал ученикам другого Утешителя, Который пребудет с ними вовек. Он — Дух истины; Он будет послан во имя Иисуса; Он научит их всему, о чем говорил Иисус (Ин. 14:15-27). Он будет послан Иисусом после того, как Иисус уйдет. Он придет от имени Христа в качестве Посредника, Ходатая, Помощника и Утешителя: «И Он пришед обличит мир о грехе и о правде и о суде... наставит вас на всякую истину; ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам» (Ин. 16:8, 13).

В обоих Заветах Бог является источником утешения (Ис. 51:12; 2 Кор. 1:3). Христос — это Утешитель, Заступник и Ходатай. Святой Дух — это Помощник, посланный Иисусом, чтобы стать нашим Утешителем. Церкви и христианам надлежит выступать в роли утешителей (2 Кор. 1:4; 7:7).

Уильям Дж. Вудраф

См. также: УТЕШЕНИЕ.

УТЕШЕНИЕ (CONSOLATION)

Попытка успокоить человека, находящегося в печали. Наиболее распространенным еврейским словом является *nāḥat*, в греческом языке встречаются *parakaleō*, *paraklētheomai* и другие синонимы. В английских переводах *consolation* практически взаимозаменяемо с *comfort*.

Утешение скорбящих. Утешение сопутствует плачу (Иов 29:25; Иер. 16:7), вызванному, скажем, потерей близкого родственника (2 Цар. 12:24; 1 Пар. 7:22; Ин. 11:19). Такая поддержка оказывается людям, которые несчастны и одиноки (Пс. 76:2-3), тем, кто горько рыдает (Ис. 22:4) или обременен многими скорбями (Пс. 93:19). В чрезвычайных обстоятельствах люди могут отказываться от утешения (Быт. 37:35; Иер. 31:15). Когда разрушенный Иерусалим, образно выражаясь, находится в отчаянии, «нет у него утешителя» (Пл.И. 1:2, 9; ср. Наум 3:7).

Утешение обычно требует личного присутствия или, может быть, письменного послания (2 Цар. 10:1-2). Заботливый утешитель не забудет предложить еду и питье (Иер. 16:7) или денежную помощь (Иов 42:11). В послебиблейской литературе рабби конкретно разрабатывали процедуру утешения и подытожили ее значение.

Даже при самых благих намерениях утешение иногда может приносить больше вреда, чем пользы. Друзья Иова согласились прийти и посочувствовать ему (Иов 2:11), но Иов назвал их «жалкими утешителями» — все, что они смогли предложить, были нескончаемые речи (Иов 16:2-3; 21:34). Хотя эти трое считали себя мудрыми в «утешениях Божиих» (Иов 15:11), Иов оставался практически безутешен (см., однако, Иова 6:10).

Несмотря на ценность человеческого сочувствия, в конечном счете утоляет наши печали все-таки Бог. Псалмы изобилуют благодарственными молитвами за утешение, идущее от Бога (Пс. 22:4; 41:12; 70:21-22; 85:16-17; 93:18-19; 102:13-14; 146:3) и от Его Слова (Пс. 118:49-50; ср. Рим. 15:4). Бог вмешивается даже тогда, когда все человеческие надежды тщетны (Пс. 68:21). Но сверхъестественное утешение следует искать у одного только Бога, а не у идолов или гадателей (Зах. 10:2).

«Утешение Израилево». Возвращение Израиля из плена — это дело Божьего утешения (Иер. 31:10-14; Зах. 1:12-13; ср. Исх. 3:7-8). Исаия в особенности стремится как к буквальному, так и к духовному возрождению: «Утешайте, утешайте народ Мой» (Ис. 40:1-2; 51:3; 52:9; 66:13).

В Лк. 2:25 чувствуется влияние языка пророков. Симеон чаёт «утешения Израилева». Эта фраза ассоциируется с «избавлением» Израиля (Лк. 2:38; ср. Лк. 24:21) и

«Царством Божиим» (Лк. 23:51). Такое утешение заключается в пришествии Мессии (Лк. 2:26) и раскрытии спасения для всех народов (Лк. 2:29-32).

Утешение и Царство Божье. В Новом Завете предполагается, что праведные после смерти отправятся в место утешения (Лк. 16:22, 25). Мессия предвещает наступление эсхатологического Царства, где утешатся плачущие (Мф. 5:4; Отк. 7:15-17). Христиане могут утешать друг друга в предвидении грядущего воскресения (1 Фес. 4:18).

Христианам доступно также Божье утешение уже в настоящем времени. Иисус, вернувшись на небеса, не оставил Своих учеников «сиротами». Святой Дух утешает их, передавая любовь и силу Отца Его детям (Ин. 14:16-18).

Утешение как христианский долг. Новый Завет не приводит точного предписания, как утешать; он призывает христиан: «плачьте с плачущими» (Рим. 12:15; ср. Иов 30:25). Поскольку Бог постоянно поддерживает Своих детей, они способны утешать других (2 Кор. 1:3-7; 7:6-7, 13). Когда христиане получают утешение от Христа и делятся им с другими, они способны жить вместе в единомудии (Флп. 2:1-2). Утешение было частью апостольского служения (Кол. 2:2; 1 Фес. 2:10-12). Варнаву, товарища Павла по путешествиям, можно признать в этом отношении образцом, поскольку он был прозван «сыном утешения» (Деян. 4:36).

Гэри Стивен Шогрен

См. также: УТЕШАТЬ.

Литература: G. Braumann, *NIDNTT*, 1:569-71; R. Martin, *2 Corinthians*; O. Schmitz and G. Stählin, *TDNT*, 5:773-814; G. Stählin, *TDNT*, 5:816-23; M. R. Wilson, *TWOT*, 2:570-71.

УТЕШИТЕЛЬ, ХОДАТАЙ (ADVOCATE)

Перевод (последовательно проведенный в NRSV и JB) греческого слова *paraklētos*, которое используется в Новом Завете пять раз {синод. четыре раза «Утешитель» и один раз, 1 Ин. 2:1, «Ходатай»}. *Paraklētos* можно найти у Иоанна (Ин. 14:16, 26; 15:26; 16:7) в словах Иисуса, когда Он говорит о Святом Духе. В 1 Ин. 2:1 это слово относится к Иисусу Христу. В большинстве английских переводов в 1 Ин. 2:1 стоит *advocate*, хотя в NIV это слово передается как «тот, кто говорит в нашу защиту».

Чтобы выяснить значение слова, мы должны рассмотреть его этимологию, его употребление вне Нового Завета и его контекст в Новом Завете. В исходном смысле оно означает: «тот, кого позвали с собой», однако в Евангелии подчеркивается, что Святой Дух в качестве *Paraklētos* послан Отцом. У древнейших греков оно означало человека, приглашенного для защиты, — помощника в суде. В греческом переводе книги Иова это слово дважды обозначает «утешителей» (Иов 16:2). Очевидно, что дела Святого Духа превосходят оба этих значения — Святой Дух есть нечто большее, чем адвокат или утешитель (в современном смысле). Фразы Евангелия определенно свидетельствуют, что Святой Дух — это Помощник, «другой» *Paraklētos* (Ин. 14:16), потому что первым Утешителем, безусловно, является Иисус. Было обещано, что Дух пребудет вовек с учениками Иисуса (Ин. 14:16), чтобы «научить» (Ин. 14:26), чтобы «свидетельствовать» об Иисусе, чтобы они сами смогли свидетельствовать о Нем (Ин. 15:26) и чтобы Он «обличил мир о грехе» (Ин. 16:8). Далее, в 1 Ин. 2:1 об Иисусе говорится как о нашем неизменном Ходатае пред Отцом, поскольку мы, будучи грешны, имеем в Нем искупительную жертву за наши грехи и таким образом получаем прощение Отца.

Фрэнсис Фоукс

См. также: СВЯТОЙ ДУХ.

Литература: J. Behm, *TDNT*, 5:800-14; G. Braumann, *NIDNTT*, 1:88-91; L. Morris, *The Gospel according to John*.

УЧАСТЬ см. ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ

УЧЕНИЕ, ВЕРОУЧЕНИЕ (DOCTRINE)

Процесс обучения или то, чему обучают (греч. *didaskalia*). Значение этого термина в Писании шире, чем простая ссылка на передачу информации от одного человека другому или от одного поколения следующему. Христианство — это религия, основанная на передаче Благой Вести, возвещающей значение земной жизни Иисуса Христа. Поэтому в Писании словом *учение* обозначается вся совокупность фундаментальных богословских истин, которые определяют и раскрывают эту Благоую Весть (1 Тим. 1:10; 4:16; 6:3; Тит. 1:9). Благоая Весть включает в себя исторические факты, в том числе относящиеся к событиям жизни Иисуса Христа (1 Кор. 11:23). Но она

глубже, чем биографическая канва сама по себе. Как много лет назад указывал Дж. Грешэм Махен, смерть Иисуса является составной частью истории, но она сама по себе — еще не учение. Учение — это то, что Иисус претерпел смерть за грехи (1 Кор. 15:3). Учение, таким образом, есть библейское изложение богословских истин.

Вероучение неотделимо от христианства. Христианства без него не существует. Новый Завет неоднократно подчеркивает значение и важность здравого учения, здравых слов (1 Тим. 6:3) и образца здравого учения (2 Тим. 1:13-14). Апостолы отстаивали истинность Благой Вести (Гал. 1:8). Они сформулировали христианскую веру в виде вероучения, а затем призвали сохранять его. Они непреклонно и непрестанно защищали, утверждали и распространяли вероучение, потому что оно содержит истину об Иисусе Христе. Знание же истины было и остается единственным путем, которым человек может прийти к вере. Поэтому апостолы сообщали Церкви полноту богословских истин (1 Кор. 15:3) и призвали верующих сохранять в чистоте все эти сведения, о которых они узнали и которые сохранили от начала (1 Ин. 2:7, 24, 26; 3:11), а также веру, «однажды преданную святым» (Иуд. 1:3). Верующие как сообщество призваны охранять веру, то есть неизбежно отстаивать здоровое учение (2 Тим. 1:13-14). Пастыри в особенности должны неотступно придерживаться здравого учения, чтобы быть добрыми служителями благовестия (1 Тим. 4:6).

Слово *учение* имеет в Писании важное значение, как минимум, по трем причинам. Во-первых, оно подтверждает, что ранняя Церковь была конфессиональной. Первое поколение верующих исповедовало апостольское учение о смысле жизни Христа. Они приняли комплекс сведений, сочетающий в себе факты, касающиеся Христа, с толкованием их значения. Во-вторых, использование термина отражает развитие мысли в ранней Церкви. Слово *didaskalia* в пастырских посланиях обозначает учение вообще, а особенно те поучения, которые исходят из уст апостолов. Вероучение в собственном смысле не играет значительной роль в иудаизме и в Новом Завете, за исключением пастырских посланий, однако в последних оно чрезвычайно важно. Во времена составления пастырских посланий со-

держание апостольской проповеди трансформировалось в общепризнанное учение. В-третьих, словом *учение* подтверждается неразрывность связи с духовностью. Христианство — это образ жизни, основанный на учении. Кое-кто пренебрегает учением в пользу духовной жизни. Павел, однако, учил, что духовный рост во Христе зависит от верности здоровому учению, поскольку его истинность предоставляет средства для роста (Кол. 2:6-7). Апостол Иоанн предлагает три критерия подлинной духовности: вера в правильное учение (1 Ин. 2:18-27), послушание правильному учению (1 Ин. 2:28 — 3:10) и проявление правильного учения в любви (1 Ин. 2:7-11). Послушание в вере и любовь, следовательно, не являются альтернативой здоровому учению. Они являются плодом здорового учения, сказывающегося на чертах личности верующих и на их взаимоотношениях.

См Хамстра-мл.

Литература: J.G. Machen, *Christianity and Liberalism*; D.F. Wells, *No Place for Truth: Or Whatever Happened to Evangelical Theology*; TDNT, 2:160-63.

УЧЕНИК, УЧЕНИЧЕСТВО

(DISCIPLE, DISCIPLESHIP)

Во времена земного служения Иисуса и во времена ранней Церкви последователей Иисуса наиболее часто обозначали словом *ученик* (*mathētēs*, 262 раза). Следовательно, ученичество является центральной богословской темой евангелий и Деяний апостолов. Иная ситуация в Ветхом Завете и в остальной части Нового Завета. В Ветхом Завете на удивление редко используется слово *ученик*, а в посланиях и в Откровении слово *mathētēs* вообще не встречается. Тем не менее другие слова и выражения свидетельствуют о значительной распространенности богословской концепции ученичества повсеместно в Писании. Это понятие находит в Писании наиболее конкретное выражение, когда Иисус странствует со Своими учениками во время Своего земного служения. И все же почва для таких взаимоотношений подготовлена именно Ветхим Заветом, а в посланиях и в Откровении описывается, как подобные отношения развивались после вознесения Иисуса.

Призвание к взаимоотношениям с Богом. Корни библейского ученичества уходят глубоко в благодатную почву Божьего призвания. Такое призвание проявляется по модели божественного почина и человеческого отклика, составляющего суть биб-

лейской концепции завета, которая выражена во вновь и вновь подтверждаемом обещании: «Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (ср. Исх. 6:7; Лев. 26:12). Этот призыв Яхве повторяется, когда Иисус говорит: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11:28). Бог призвал Свой народ быть Его представителем на земле, оставаться с Ним во всех обстоятельствах жизни и изменить свой характер так, чтобы сделаться подобным Ему. В этом призвании заключено самое сердце библейского ученичества как в Ветхом, так и в Новом Завете.

Бог и Израиль. Идеалом ученичества в Ветхом Завете выступают отношения завета между Израилем и Богом. Хотя призыв обращен от Бога к отдельным людям — к Аврааму, Исааку и Иакову, он адресован также их потомству (Быт. 13:15). Бог создавал национальное сообщество, чтобы оно стало Его народом. В свою очередь, Его народ должен был стать источником благословения для всех народов земли (Быт. 12:1-3). Этот призыв был повторен и подтвержден во время исхода из Египта и странствий в пустыне (Исх. 13:21-22). Никакой человек и никакой другой бог не должны были претендовать на это положение превосходства и тем самым узурпировать роль Бога. Хотя Бог отдавал людям ведущие роли (например, Моисею, Иисусу Навину, судьям, пророкам), они становились лишь промежуточными руководителями. Положение абсолютного превосходства мог занимать один лишь Бог.

Идеальной формой ученичества для Израиля была нация, состоявшая в отношениях завета с Богом. Этот идеал многообразно выражен у пророков, которые предвидят время, когда Израиль придет к окончательной реализации таких отношений. Исаия выражает личностную природу этих взаимоотношений в пророчествах о новом завете (Ис. 30:20-21; 37:31-34).

Бог, в пустыне объявляя Израилю закон, подчеркнул Свое намерение установить завет: «Буду ходить среди вас, и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Лев. 26:12). Нация была призвана к взаимоотношениям, в которых Бог оставался бы со Своим народом.

Иисус и Его ученики. Ветхозаветная тема Бога, пребывающего со Своим народом, находит исчерпывающее выражение в теме

Иисуса, пребывающего со Своим народом. Обетование о пришествии Мессии Давидова сливается с обетованием о том, что Сам Бог пребудет со Своим народом. Поэтому нельзя переоценить важность толкования Матфеем значения имени Иисуса — Еммануил: «Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил, что значит: с нами Бог» (Мф. 1:23). В Иисусе Бог пришел, чтобы жить со Своим народом, чтобы исполнить глубочайший смысл завета — пребывать со Своим народом как Владыка, Господь и Спаситель.

Хотя ученичество в случае прочих типов взаимоотношений, построенных по модели учитель — ученик, в первом столетии было делом добровольным, в случае Иисуса иницирующим началом был Его призыв (Мф. 4:19; 9:9; Мк. 1:17; 2:14; ср. Лк. 5:10-11, 27-28) и Его выбор (Ин. 15:16) тех, кто станет Его учениками. Отклик на этот призыв заключался в узнавании личности Иисуса и вере в Него (Ин. 2:11; 6:68-69), в подчинении Его приглашениям (Мк. 1:18, 20) и предпочтении полной преданности Ему (Мф. 19:23-30; Лк. 14:25-28). С Его призыва начинается нечто новое — он означает расставание с прежней жизнью (Мф. 10:34-37; Лк. 9:23-25) и обретение новой жизни в семье Бога благодаря послушанию воле Отца (Мф. 12:46-50).

Следование Богу. Хождение Израиля путями Бога. Взаимоотношения, установленные между Богом и Израилем, были отношениями между божеством и человеком, предвосхищающими те отношения, к которым Иисус призвал Своих учеников. Осуществление отношений завета означало просто, что Бог есть Бог и Ему следует отдавать первенство во всем. Абстрактные отношения завета с Богом нашли свое конкретное выражение в «следовании» Богу и «хождении путями Его». Когда народ выполнял свои обязательства в завете, это называлось «ходить вслед Бога» (например, Вт. 4:1-14; 1 Цар. 12:14) и «ходить путями Его» (Вт. 10:12-13). Когда народ нарушал завет, это называлось «следовать языческим богам» и «ходить их путями» (Вт. 6:14; Суд. 2:10-13; Ис. 65:2). Илия вызывает к народу Израиля такими словами: «Долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте» (3 Цар. 18:21). Следование Богу в метафорическом смысле понимается как хождение путями Бога.

Личная приверженность Иисусу. Во время земного служения Иисуса ученики должны были «следовать» за Ним — ведь преданность Ему считалась делом решенным, будь то в прямом или в переносном смысле. Иудейские ученики должны были во всем следовать своему наставнику, нередко в буквальном смысле подражая ему. Целью иудейских учеников было однажды самим сделаться учителями, рабби, и обзавестись собственными учениками, которые будут следовать за ними. Но ученики Иисуса должны были оставаться учениками своего Учителя и Наставника и лишь следовать за Ним. Следовать за Иисусом означало объединиться с Ним и служить Ему на Его Пути.

Призывом стать учеником предлагалось прежде всего оценить, чего потребует приверженность Иисусу, — однако происходило это в различных формах. Двенадцать учеников были призваны оставить все и следовать за Иисусом повсюду — в том числе расстаться с семьями, своими занятиями и собственностью, так начался период, готовивший их к исполнению будущего церковного служения. Очевидно, и другие ученики, помимо двенадцати, были призваны к тому же. Однако хотя все ученики были призваны оценить, чего потребует приверженность (Мф. 8:18-22; Лк. 14:25-33), не для всех было предназначено оставить все и повсюду следовать за Иисусом (Мк. 5:18-19). Никодим и Иосиф из Аримафеи, очевидно, сделали последователями Иисуса в какой-то момент Его земного служения (Ин. 3:1-14; 19:38-42), однако оставались, скорее всего, членами традиционного религиозного сообщества и сохраняли свое имущество. Когда же пришло время показать их веру и приверженность, они выступили с просьбой отдать им тело Иисуса (Мф. 27:57-60).

Чтобы просто стать одной ногой на путь следования за Иисусом, будущие ученики должны были взвесить все обстоятельства и оценить последствия, но это было тем более необходимо, чтобы двигаться по Его пути (Мк. 8:34). Ученик должен был *ежедневно* отвергаться самого себя, брать свой крест и следовать за Иисусом (Лк. 9:23). Возможно и такое, что человек не является истинной частью Пути, хотя внешне следует за Иисусом (например, Иуда Искариот).

Церковь следует за воскресшим Христом. Петр призывает тех, кто в Церкви,

смотреть на пример Иисуса и идти по Его следам (1 Пет. 2:21). Одна из любимых метафор Павла — «хождение с Богом». Это выражение показывает, как человек живет, как ведет себя по отношению к Богу и окружающим. Итог данной темы можно найти в утверждении: «Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожеланий плоти» (Гал. 5:16). Этим определяются представления Павла о христианской жизни.

Цели ученичества. По отношению к себе: *стать подобным Христу*. Высшая цель ученичества — стать подобным Иисусу (Лк. 6:40). Павлом это также понималось как конечная цель вечного избрничества (Рим. 8:29). В этом процессе уподобления Иисусу ученик входит в личные отношения с Господом Иисусом Христом, поэтому он является целью индивидуального ученичества.

По отношению к окружающим: служение. Но ученичество направлено не только на самого человека. В классической сцене с двумя учениками, которые стремились к первенству, Иисус объявил, что целью учеников в их отношениях друг с другом должно быть служение друг другу (Мк. 10:35-45). Причина, по которой стал возможен этот род служения, заключается в делах Иисуса, в Его собственном служении ради искупления учеников. Он заплатил выкуп за освобождение от наказания за грех и от власти греха, проявляющейся в гордых и эгоистичных побуждениях. Побуждения эгоистичного самовозвеличивания разрушены благодаря искуплению, и поэтому ученики могут обратить свое служение на окружающих. Это очень сходно с мыслью Павла, когда тот указывает, что Иисус уничижил Себя, приняв образ раба: Иисус подал пример, как филиппийским верующим следует вести себя по отношению друг к другу (Флп. 2:1-8). Марк и Павел объявляют, что точно так же, как Иисус уподобился рабу ради искупления, Его подчиненные ученики должны нести самоуничижительное служение. Такова цель учеников в их отношениях друг с другом.

По отношению к миру: Великое Поручение. Оставляя Великое Поручение, Иисус сосредоточил внимание учеников на непреходящем значении ученичества и объявил об ответственности учеников по отношению к миру: они должны научить все народы (Мф. 28:16-20). Научить народы значит до-

нести Благоую Весть до тех, кто еще не получил прощение грехов. Эта заповедь обрела свое словесное воплощение в делах первых христиан, отправившихся из Иерусалима в Иудею и Самарию, во все концы земли, проповедуя Благоую Весть Иисуса и обзаводясь учениками. В ранней Церкви принять Благоую Весть означало стать учеником (ср. Деян. 4:32 и Деян. 6:2). «Научить все народы» значило сделать еще более того, что Иисус сделал с ними.

В конце Своего Поручения Иисус упоминает ключевой элемент ученичества — присутствие Наставника: «Я с вами во все дни до окончания века» (Мф. 28:20). Для тех, кто исполняет эту заповедь, и для тех, о ком в ней говорится, утешением служит сознание того, что воскресший Иисус продолжит направлять всех Своих учеников: Наставник, за Которым следуют Его ученики, всегда рядом.

Когда ученики становятся солью земли и светом мира, входят тесными вратами и открывают для мира любовь и надежду, они делаются живыми примерами для других людей. Такова просьба Павла: «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор. 11:1).

Майкл Дж. Уилкинс

См. также: ХРИСТИАНЕ: ОБОЗНАЧЕНИЕ; ВЕЛИКОЕ ПОРУЧЕНИЕ; ИИСУС ХРИСТОС: СЛЕДОВАТЬ.

Литература: E. Best, *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark*; D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*; A. B. Bruce, *The Training of the Twelve*; D. G. Dunn, *Jesus' Call to Discipleship*; M. Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers*; H. Kvalbein, *The Melios* 13 (1988): 48-53; D. Müller, *NIDNTT*, 1:483-90; K. H. Rengstorf, *TDNT*, 4:415-61; E. Schweizer, *Lordship and Discipleship*; F. F. Segovia, ed., *Discipleship in the New Testament*; G. Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*; M. J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: As Reflected in the Use of the Term Μαθητής*; idem, *Following the Master: A Biblical Theology of Discipleship*.

УЧИТЬ, УЧИТЕЛЬ (TEACH, TEACHER)

Хотя английский словом *teach* в Ветхом Завете переводятся несколько еврейских слов, преобладают из них два: *yārā'* («указывать») и *lāmad* («подгонять»). В Новом Завете наиболее употребительными греческими словами являются *didaskō* («учить»), *katecheō* («обучать»), *matheteuō* («готовить учеников»), *paideuō* («наставлять»), «воспитывать»), *noutheteō* («поправлять»), «совещивать»), *parangellō* («указывать»), «распоряжаться») и *paradidō* («передавать традицию»).

Разнообразие и обширность этого библейского словаря свидетельствуют, что учение находится в центре Божьего замысла об истории искупления. Бог, как высший Учитель, указывает в Писании, что обучение должно происходить в двух главных контекстах, каждый из которых образован Его творческими и искупительными деяниями. Бог уполномочил для учительства семью и сообщество искупленных. Оба института указывают на Его благодать в Его замысле искупления и побуждают к ответной любви и послушанию. Бог в Своей благодати и по Своему почину дал людям вступить с Собой во взаимоотношения завета, в рамках которых родители учат своих детей, а имеющие духовные дары руководители народа Божьего учат свою паству. Таким образом, в нижеследующем обсуждении речь будет идти об обучении как в малой семейной ячейке, так и в большой семье народа Божьего.

Сотворение Адама и Евы ознаменовалось появлением института семьи (Быт. 1:26-28; 2:18-25; 4:1; 5:1-2). Бог адресовал обетования Моисеева завета родителям и их детям (Вт. 6:1-2). Пятая заповедь подчеркивает священную сущность семьи, требуя, чтобы дети почитали своих родителей (Исх. 20:12; ср. Вт. 5:16). За оскорбление своих родителей предусматривалась смертная казнь (Исх. 21:15, 17; Вт. 21:18-21; 27:16). Новый Завет подтверждает ветхозаветное учение о том, что гетеросексуальный моногамный брак создает идеальные семейные условия для обучения детей (Мф. 19:4-6, 19; 1 Пет. 3:7; 1 Кор. 5:1; 6:16; Еф. 5:31; 6:1-3).

Библия неоднократно призывает родителей просвещать своих детей относительно могущественных искупительных деяний Бога и требуемого в ответ верного послушания. Такое обучение должно происходить в контексте празднования Пасхи и освящения первенцев (Исх. 13:1-6). В преддверии входа в обетованную землю израильтянам было напомнено о том, что совершил для них Бог, и об их соответствующей обязанности слушаться Его и учить тому же своих детей (Вт. 4:1-14, 40; 5:29; 6:1-7, 20-25; 11:19-21). Даже после того, как народ осел на земле, значение обучения детей ничуть не уменьшилось (Пс. 77:4-7). Книга Притчей постоянно предписывает обучать детей, особенно подчеркивая, что сыновья должны слушаться своих отцов и матерей. В Новом Завете тоже подчеркивается роль родителей в обучении, в особенности роль отца

(Лк. 2:39-52; Рим. 1:30; Еф. 6:1-4; Кол. 3:20-21; 1 Тим. 3:4-5, 12; 5:4, 10, 14; 2 Тим. 1:5; 3:2, 15; Тит. 1:6; 2:4). Постоянно выражаемая как в Ветхом, так и в Новом Завете забота о вдовах и сиротах свидетельствует, что сообщество завета должно поддерживать семью, а при необходимости и служить своего рода заменителем семейной обстановки.

Роль обучения в семейной жизни израильтян необходимо рассматривать в контексте обучения в ветхозаветном сообществе в целом. Моисей наставляет родителей обучать своих детей (Исх. 13:9), обучает старейшин Израиля, как им разрешать гражданские споры (Исх. 18:20), и возлагает ответственность за обучение людей Закону на Аарона и его потомков — священников и левитов (Лев. 10:11; Вт. 33:10; ср. 2 Пар. 15:3). Израиль, войдя в обетованную землю, не должен был вступать в смешанные браки с ее обитателями, поскольку это привело бы к вероотступничеству (Вт. 7:3-6). Вместо этого их следовало истребить, чтобы избавиться от их ложных учений (Вт. 20:18). Давид молится о прощении и очищении, чтобы он мог учить грешников путям Божиим (Пс. 50:8-15). В завете Бога с Давидом предусмотрено, чтобы сыны Давида соблюдали законы, которым будут научены (Пс. 131:12). В псалмах часто высказывается стремление к более глубокому пониманию Божьего закона. Соломон при освящении храма молится, чтобы Бог в будущем простил покаявшихся израильтян и научил их послушанию (3 Цар. 8:35-36). Иосафат и Иосия следят за тем, чтобы шло обучение истинной религии, и ниспровергают институты религии ложной (2 Пар. 17:5-9; 34:33 — 35:4). А после вавилонского плена и возвращения в землю обетованную Ездра и Неемия возглавляют израильтян в деле изучения, исполнения и преподавания закона Моисеева.

Израильские пророки тоже многое сказали об обучении. Моисей, как архетипический пророк, учил Израиль и говорил о грядущем пророке, подобном себе, к чьему учению Израиль должен будет прислушаться (Вт. 18:15-19). Пророки предвидят дни, когда все народы будут научены путям Божиим (Ис. 2:3; 54:13; Мих. 4:2). Хотя Израиль восстает против Бога и склоняется к ложным богам, могущество Божье, тем не менее, дает Израилю узнать имя Господа через суд и восстановление (Иер. 16:14-21).

Избранный Раб Божий утвердит Закон (Ис. 42:1-4), и заключит новый завет, при котором Его закон будет написан на сердцах израильтян, и им уже не придется учить друг друга так, как раньше (Иер. 31:31-34; Иез. 36:24-27).

В Новом Завете Иисус — Раб Божий, Который провозглашает новый завет (Мф. 12:17-21; 26:28). В Его служении словом и делом, и в Его искупительной жертве нашли свое исполнение ветхозаветные прототипы царя, священника и пророка. Иисус учит, как имеющий божественную власть (Мф. 4:23; 5:2; 7:29). Его взгляд на Ветхий Завет отличается от взглядов иудейских руководителей тем, что в Его учении любовь, милосердие и справедливость ставятся выше внешних обстоятельств. После Своего воскресения и вознесения Иисус рассылает Своих апостолов с наказом увековечить Его учение (Мф. 28:19; Ин. 21:15-17) в силе Святого Духа.

Как свидетельствует книга Деяний, ранние христиане выполняли наказ Иисуса, и их общины были привержены апостольскому учению. От ниспосланного Иисусом Святого Духа некоторые верующие получили дар учительства (1 Пет. 4:10-11; Рим. 12:7; 1 Кор. 12:28; 14:6, 12, 19, 26; Еф. 4:11).

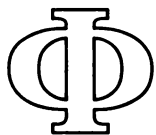
Новый Завет учит, что те, кто хочет руководить сообществом, должны быть хорошими учителями (1 Тим. 3:2; 2 Тим. 1:13; 2:1, 15; Тит. 1:9). Народу Божьему надлежит ревностно усваивать апостольское учение и следовать ему (2 Пет. 3:2; Рим. 15:15-16; 1 Кор. 11:2; 2 Фес. 3:6, 14; Евр. 13:7, 17, 22).

Итак, в Библии Бог, как Творец и Искупитель, учит Свои творения через посредство двух институтов — семьи и сообщества завета, в рамках которого семьи поклоняются Богу и возрастают в Его благодати. Такое обучение осуществлялось через царей, священников и пророков ветхозаветного теократического сообщества. Эти три ветхозаветных мотива сливаются в Мессии Иисусе, и с Его помощью сообщество нового завета учат получившие дары Духа учителя, возглавляющие Церковь.

Дэвид Л. Тернер

См. также: УЧЕНИК; ИИСУС ХРИСТОС.

Литература: W. Barclay, *Train Up a Child: Educational Ideals in the Ancient World*; M. Civil, et al., *ABD*, 2:301-17; J. P. Gammie and L. G. Perdue, eds., *The Sage in Israel and the Ancient Near East*; K. Giles, *Patterns of Ministry among the First Christians*; J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*; J. I. H. McDonald, *Kerygma and Didache*; S. Sifrai, *The Jewish People in the First Century*, 2:945-70; K. Wegenast and D. Fürst, *NIDNTT*, 3:759-81; R. C. Worley, *Preaching and Teaching in the Earliest Church*; R. B. Zuck, *BSac* 121 (1964): 228-35.



ФАРИСЕИ (PHARISEES)

Представители течения в иудаизме, упоминаемые в Новом Завете, собирательно или по отдельности, девяносто восемь раз — и во всех случаях, кроме десяти, в Евангелии.

Этимология слова *фарисеи* остается неясной. Возможно, оно происходит от еврейского корня *prś*, означающего «отделять, обособлять». От кого же отделялись фарисеи? Может быть, от всех тех — и в особенности от священников и священнослужителей, — кто толковал Закон не так, как они? От простого народа земли обетованной (Ин. 7:49)? От язычников и от иудеев, которые тяготели к эллинистической культуре? От определенных политических группировок? Все перечисленные категории людей должны войти в определение тех, от кого фарисеи были преисполнены решимости обособиться, чтобы избежать любой возможности осквернения, предусмотренной левитским законом — а говоря точнее, законом в их строжайшем толковании.

Описания фарисеев у Иосифа Флавия достаточно специфичны — может быть, потому, что он подстраивался к культурной нееврейской аудитории. Сведения о фарисеях у него появляются в двух формах — как прямое изображение и как указания на роль фарисеев в излагаемой им истории.

Иосиф Флавий утверждает, что фарисеи вели неприязнительный образ жизни (Иудейские древности 18.1.3), поддерживали теплые и гармоничные отношения с окружающими (Иудейская война 2.8.13), с особым почтением относились к своим старейшинам (Иудейские древности 18.1.3), были чрезвычайно уважаемы во всем Израиле (Иудейские древности 13.10.5; 17.2.4; 18.1.3), — хотя во времена Ирода число их

составляло всего лишь около шести тысяч (Иудейские древности 17.2.4). Флавий упоминает об их вере как в судьбу (верховное владычество Бога), так и в человеческую волю (Иудейская война 2.8.13; Иудейские древности 18.1.3), а также в бессмертие, как для добрых, так и для злых людей (Иудейская война 2.8.13). Некоторые фарисеи отрицали клятвы (Иудейские древности 17.2.4). Особое значение имеет утверждение Флавия о том, что фарисеи были приверженцами «божественно одобренных законов» (Иудейские древности 17.2.4) и «славятся как достоверные толкователи закона» (Иудейская война 2.8.13). Всеми тому, что разум признает за благо, они (фарисеи) следуют, считая разум лучшим охранителем во всех желаньях. Они выдаются своим почтительным отношением к людям престарелым и отнюдь не осмеливаются противоречить их предначертаниям (Иудейские древности 18.1.3), они также кичились... своим точным соблюдением предписаний закона и имели притязание на особое благоволение Всевышнего (Иудейские древности 17.2.4). По словам Флавия «фарисеи передали народу, на основании древнего предания, множество законоположений, которые не входят в состав Моисеева законодательства» (Иудейские древности 13.10.6). Хотя выражение «изустный» или «неписанный закон» им не употребляется, Флавий, по-видимому, подразумевал, что фарисеи поддерживали свод традиционных толкований, приложений и дополнений к устному преданию ветхозаветного закона.

Фарисеи впервые появляются в излагаемой Флавием истории периода между заветами при описании царствования Иоанна Гиркана (134 — 104 г. до Р.Х.). При этом подразумевается, что они уже некоторое время существовали. Отсюда возникает не-

однократно обсуждавшийся вопрос об их происхождении. Некоторые усматривают корни фарисейства в учении библейского Ездры (в Езд. 7:10 засвидетельствовано стремление Ездры в точности исполнять закон, особенно в отношении ритуальной чистоты), другие — в движении хасидов («святые, чистые, праведные»), которые поддерживали восстание Маккавеев до тех пор, пока его вдохновляли религиозные мотивы, но отступились, когда его цели стали в первую очередь политическими (1 Мак. 2:42; 7:13; ср. 2 Мак. 14:6). Из современных исследований явствует, что фарисеи были частью общего революционного движения в период до Маккавеев и что возникли они как класс образованных людей, приверженных изучению и письменного, и изузнного закона и сосредоточившихся на внутренней стороне иудаизма. В любом случае, они определенно были одной из групп, стремившихся приспособить иудаизм к социальной ситуации после плена.

Иоанн Гиркан сначала был «учеником» фарисеев, но впоследствии сделался их врагом («Иудейские древности» 13.10.5). С тех пор фарисеи были противниками династии Хасмонеев. Особенно глубока была вражда во времена правления Александра Янная (107 — 76 г. до Р. Х.), и фарисеи, по-видимому, играли ведущую роль среди его противников; обычно считается, что фарисеями полностью или по большей части были те восемьсот иудеев, которых он позднее распял (Иудейские древности 13.14.2). Единственным исключением в фарисейской оппозиции Хасмонеем стала Саломея Александрия, при которой фарисеи фактически распоряжались властью.

Сведения Флавия о фарисеях в период римского правления отрывочны. При Ироде (37 — 4 г. до Р. Х.) фарисеи были влиятельны, но находились под жестким контролем царя. Некоторые фарисеи при случае выражали свое несогласие с политикой Ирода. Флавий почти не приводит данных о фарисеях в период от смерти Ирода и до начала восстания против римлян (около 66 г. по Р. Х.). Поначалу они пытались убедить иудеев не применять силу («Иудейская война» 2.17.3 [411]). Позднее фарисеи вошли в число народных руководителей восстания, некоторые из них играли ведущую роль.

В Новом Завете фарисеи изображены противниками Христа и первых христиан. С другой стороны, они предупредили Иисуса,

что Ирод угрожает Его жизни (Лк. 13:31), иногда приглашали Иисуса на трапезы (Лк. 7:36-50; 14:1), они приходили к Иисусу и верили в Него (Ин. 3:1; 7:45-53; 9:13-38), защищали первых христиан (Деян. 5:34; 23:6-9). Павел утверждает, что до обращения в веру был фарисеем (Флп. 3:5).

Самое емкое новозаветное описание отличительных особенностей фарисеев — это Деян. 23:8: «садукеи говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа, а фарисеи признают и то и другое». На основании этого складывается впечатление, что для данного течения самым главным была доктрина. Однако в Мк. 7:3-4 сказано: «фарисеи... держась предания старцев, не едят, не умывши тщательно рук; и, *пришедши* с торго, не едят не омывшись. Есть и многое другое, чего они приняли держаться: наблюдать омовение чаш, кружек, котлов и скамей». Таким образом, мы узнаем также о приверженности фарисеев омовениям (ритуальной чистоте) и «преданию старцев», то есть изузному закону. В Мф. 23 указывается на 1) их положение религиозных руководителей общества; 2) стремление к внешнему признанию и почестям; 3) стремление учить обращенных; 4) приверженность мелочному соблюдению закона. В стихе Мф. 23:23 Иисус осуждает их и осуждает не за то, что они делают, а за то, что «оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру».

Общепризнано, что определение Флавием фарисеев как «секты» (*hairesis*) не следует понимать в современном смысле слова. Скорее, это указание на что-то вроде «религиозной партии», «общины» или «конфессии» внутри господствующего иудаизма. Приверженность фарисеев Закону очевидна, но что понимается под Законом? Святость писаного закона никогда не подвергалась сомнению, однако в период между заветами течения иудаизма расходились по вопросу о том, как его нужно толковать и применять. Фарисеи разработали собственный свод толкований, дополнений и правил применения закона, который стали считать имеющим божественное происхождение (Мишна, *Aboth* 1:1). Это должно было способствовать пониманию и соблюдению закона, дополнительные правила («ограждения», «барьеры») нередко предназначались для того, чтобы предупредить малейшую возможность нарушения закона. Большая часть этой традиции, изузнного

закона, в основном относится к вопросам левитской чистоты. Иногда встречаются дополнения, которые приобрели особое значение в период между заветами. В их число входит вера в бессмертие, в ангелов и бесов, в духов, в верховное владычество Бога. Развитие таких дополнений вело к появлению новых концепций. Например, вера в бессмертие способствовала развитию мессианских и эсхатологических взглядов. Социальные и политические взгляды фарисеев основывались на следующей посылке: вся жизнь должна проходить под контролем Божиего Закона. Фарисеи составляли оппозицию Хасмонеям, которые, в противовес Закону, стремились совместить царскую власть и священство. Сходным образом, фарисеи противостояли римскому правлению, когда оно вступало в явное противоречие с Законом Божиим.

Некоторые современные ученые возражают против допущения о том, что иудаизм периода между заветами, в том числе фарисейство, поддерживал веру в «теорию заслуженного оправдания», учение о даровании вечной жизни на основе верности в соблюдении Закона. Скорее, утверждают они, израильской религией был «номинализм завета», при котором соблюдение Закона являлось откликом на Божью благодать, дарованную в Его завете с Израилем. Эти исследования вносят полезные коррективы в традиционный взгляд на иудаизм периода между заветами, в том числе на фарисейство, понятое как демонстративное законничество. Однако Новый Завет предполагает, что Иисус и Его ученики иногда вступали в конфликт именно с таким законничеством (например, Мк. 10:17; Лк. 15:29 [отметим, что «старший сын», скорее всего, выражает фарисейскую точку зрения]; Ин. 6:28); а Павел постоянно отрицал спасение благодаря делам Закона (отметим, в Рим. 9:30-32 Израиль искал праведность «не в вере, а в делах закона»). Особое значение здесь приобретают противопоставляемые друг другу молитвы фарисея и мытаря, причем последний «пошел оправданным в дом свой» (Лк. 18:9-14). Иудаизм периода между заветами вовсе не был неким монолитным целым; многие, если не все, из простых людей, находившихся под влиянием фарисеев, по-видимому, разделяли законнический взгляд на религию. Иисус и первые христиане составляли жесткую оппозицию таким взглядам, которые сводили

религию к ее внешней стороне и/или выражали стремление получить Божие благоволение благодаря собственным усилиям человека.

Дж. Джулиус Скотт-мл.

См. также: ИИСУС ХРИСТОС; ЗАКОННИЧЕСТВО; ПАВЕЛ; АПОСТОЛ.

Литература: J. W. Bowker, *Jesus and the Pharisees*; L. Findelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*; L. L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*; J. Neusner, *Formative Judaism: Torah, Pharisees and Rabbis*; idem, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*; E. Rivkin, *A Hidden Revolution: The Pharisees Search for the Kingdom Within*; E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE — 66 CE*; idem, *Paul and Palestinian Judaism*; Emil Schürer, *The History of Their Jewish People in the Age of Jesus Christ*; Moisés Silva, WTJ 42 (1979-80): 395-405; M. Simon, *The Jewish Sects at the Time of Jesus*.

ФАРИСЕЙСТВО см. ЛИЦЕМЕРИЕ

ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ

(THESSALONIANS, FIRST AND SECOND, THEOLOGY OF)

Послания Павла к фессалоникийцам убедительно свидетельствуют, что он не был просто кабинетным богословом. Этот служитель Иисуса Христа пережил во имя Иисуса гонения как со стороны непросвещенных язычников, так и со стороны враждебных евреев (2 Кор. 11:23-27; 1 Фес. 2:2; ср. Деян. 14:4-5, 19). Этот преданный проповедник евангелия был принят за бога в Листре, воскресил умершего в Троаде и стал причиной волнений во многих городах, в том числе в Фессалонике (Деян. 14:12; 20:10-12; 17:5-9). Хотя кое-кто, к сожалению, поддается искушению считать этого великого апостола для язычников деятелем авторитарного толка — из-за некоторых его высказываний в Посланиях к галатам и к коринфянам — читатель сможет ознакомиться с другой стороной личности Павла, изучая его Послания к фессалоникийцам.

Место в каноне. Как две жемчужины в последней части свода писаний Павла вкраплены эти два послания, открывающие важные истины о его мыслях и чувствах. Изучающие Библию должны помнить, что существующий порядок следования новозаветных книг не соответствует хронологии их создания; он, скорее, обусловлен богословскими соображениями. В случае посланий Павла раннехристианские составители Нового Завета поместили в начало свода Послание к римлянам в качестве некоего сжатого изложения сотериологии, то есть учения о спасении. Далее следуют 1-е и 2-е послания к коринфянам и Послание к гала-

там, где речь идет о неправильном понимании сущности спасения. После этих текстов помещены Послания к ефесянам, филиппийцам и к колоссянам, которые обычно называются «посланиями из уз» и рассматривают разнообразные следствия из христологии применительно к жизни Церкви. Между этими семью посланиями и посланиями к отдельным людям (1-е и 2-е к Тимофею, к Филимону) расположены послания к фессалоникийцам.

Нередко недооцениваемые, эти небольшие послания посвящены в первую очередь тому, какое значение эсхатологические (связанные с концом времени) вопросы имеют для Церкви. Эти послания важны, потому что они, возможно, — древнейшие из сохранившихся текстов Нового Завета, написанные вскоре после 50 г. по Р.Х. Однако их значение зачастую недооценивается из-за того, что основное внимание многих христианских богословов направлено на вопросы сотериологии (учения о спасении), и из-за того, что некоторые толкователи стремятся использовать эти послания совместно с книгами Даниила и Откровения для своих построений относительно грядущего конца времен. Но при вдумчивом чтении данных посланий из них можно извлечь нечто большее, в частности, сведения о том, как апостол стремится решать критические вопросы в жизни раннехристианского сообщества в связи с преображением верующих во Христе.

Вопросы исторические и литературные. Данные два послания были темой серьезных современных дискуссий, касающихся многих вопросов, таких как их авторство, порядок следования, стиль и богословская совместимость. Хотя некоторые ученые оспаривают авторство Павла в отношении 2-го послания к фессалоникийцам, основываясь на соображениях стиля и языка, их аргументация при тщательном изучении оказывается более спекулятивной, чем могло бы показаться на первый взгляд. Что касается порядка следования Посланий к фессалоникийцам, вопрос не решается так просто, поскольку доводы могут быть приведены с обеих сторон, например, в связи с враждебностью внешнего мира, о которой в 1-м послании говорится в *прошедшем* времени (например, 1 Фес. 1:6; 2:14-16; 3:2-5), но в *настоящем* — во 2-м послании (2 Фес. 1:4-8). Возможно, данных, содержащихся в самих посланиях, недоста-

точно для того, чтобы решить этот вопрос, хотя во 2 Фес. 2:15 речь, по всей видимости, идет о 1-м послании к фессалоникийцам (а в 2 Фес. 2:2 упоминается, вероятно, некое поддельное послание, полученное фессалоникийцами в промежутке между двумя настоящими).

Что касается каких бы то ни было богословских несоответствий, предположительно обнаруживаемых при сравнении 1-го и 2-го послания, то их, вероятно, лучше обсуждать в терминах ответа Павла или предлагаемого им решения, связанных с теми проблемами эсхатологии, которые существовали в сообществе или тревожили его. Далее, предположения о том, что одно или оба из этих посланий были направлены против могущественных внешних сил, таких как гностики или иудействующие, вряд ли могут быть обоснованы исходя из текста самих посланий. Подобные идеи — это построения, внешние для текста.

Обстановка создания. Первое послание к фессалоникийцам было, бесспорно, написано в Ахائه (вероятно, в городе Коринфе) после того, как Павел поспешно покинул Фессалонику и Верию (ср. Деян. 17:1 — 18:1). Павла утешили принесенные Тимофеем добрые известия относительно положения дел в Фессалонике (1 Фес. 3:6), и данное послание является как ответом на волнующие фессалоникийцев вопросы, так и общим призывом к подлинно христианскому житию. В сочетании с 1 Коринфянам оно предоставляет уникальные материалы для сравнительного изучения. 1 Кор. 16:5-12 создает впечатление, что никто из миссионеров не стремится попасть в Коринф, и этим он сильно отличается от Македонии (1 Кор. 16:5). Такое же благоприятное впечатление о Фессалонике возникает при чтении текста о том, что вера фессалоникийцев общепризнана не только в Македонии, но и в Ахаии и во всяком месте (1 Фес. 1:7-8). Ведь это соревнование двух городов, каждый из которых является столицей своей провинции! Мало что можно к этому добавить из 2-го послания, не считая замечания Павла о том, что община фессалоникийцев испытывает враждебность со стороны внешнего мира (2 Фес. 1:4-8). Наличие такого враждебного отношения подтверждается уже на ранних стадиях христианской миссии (Деян. 17:5-13). Боль, утраты и страдания нередко становятся источником серьезных богословских размышлений, и

именно так и произошло с посланиями Павла к фессалоникийцам.

Темы посланий. С посланиями Павла нередко связаны увлекательные исследования их тематических аспектов. Это характерно и для Посланий к фессалоникийцам.

Смысловые триады у Павла. Те, кто знаком со знаменитой триадой «вера, надежда, любовь» из главы 1 Кор. 13, могут и не знать, что Павел в своих трудах часто прибегает к трехчленным формулам, и что в данную знаменитую триаду вкладывается богословский смысл. Заключительный член триады служит указанием на смысловой акцент, характерный для труда в целом. В случае 1-го послания к коринфянам богословским акцентом является подлинно христианское житие, второй член триады спасения (оправдание, освящение, прославление). Тот же самый акцент наличествует в главах Рим. 5 — 8, где обсуждение происходит в аналогичном порядке (Рим. 5:1, 2, 5). В 1-м послании к фессалоникийцам, однако, где речь идет об эсхатологии или о надежде и конце времен, триада следует в порядке «вера, любовь, надежда» (1 Фес. 1:3). Тот же смысловой акцент проявляется в триаде «обратиться, служить и ожидать» (1 Фес. 1:9-10).

Надежда в этой жизни. Однако этот акцент не означает, что Павел не придает значения освящению (см. 1 Фес. 3:12-13; 4:3-4, 7; 5:23; 2 Фес. 1:10; 2:13). Поскольку Бог во Христе принес в этот мир новое чувство надежды, Павел рассматривает испытываемые в этом мире муки и страдания в окончательной перспективе воскресения и прославления христиан (1 Фес. 4:4-17; 2 Фес. 1:10; а также суда над злом (1 Фес. 5:2-3; 2 Фес. 1:6-9).

В свете этой итоговой реальности Павел призывает своих читателей, чтобы они сделали свою жизнь образцом праведности (1 Фес. 4:3-7; 5:23; 2 Фес. 3:13-14) и примером любви, верности, мира, стойкости, чистоты, терпения и усердия (1 Фес. 4:1-7, 9-11; 5:23; 2 Фес. 3:6-13).

Подражание. Однако призывы Павла не следует понимать как простые рекомендации. Выросший в среде, где пересекалось влияние многих культур, Павел знал, что подлинное учение сочетается с соответствующей жизнью учителя, будь это учитель иудейским рабби в Иерусалиме, или философом-стоиком в Тарсе. Поэтому Павел обращается к представлениям о формальном

подражании, чтобы призвать своих читателей и подражать ему и следовать его примеру в жизни как достойному образцу (1 Фес. 1:6-7; 2:14; 2 Фес. 3:7-9; ср. Флп. 3:17). Однако он недвусмысленно указывает, что не является высшим образцом. Павел сам подражает примеру Христа, и его читателям надлежит следовать этому примеру тоже (1 Фес. 2:14-16; ср. Флп. 2:1-18).

Подражание Павла Христу предполагает его личное участие в жизни его последователей. Так, в 1-м послании к фессалоникийцам он описывает свое отношение к ним как через женскую роль (кормилица, 1 Фес. 2:7), так и через мужскую (отец, 1 Фес. 2:11). Но самый, возможно, важный аспект отношения Павла к своим последователям описывается с помощью группы слов *parakalein/paraklēsis* («утешение», «поддержка» и так далее), свидетельствующих о личной озабоченности благополучием других людей — это тема, в которой у Иоанна персонифицируется роль Духа для верующих (см. *paraklētos*, «Утешитель», в Ин. 14:16, 26; 15:26; 16:7; сравни также роль Иисуса в 1 Ин. 2:1 и тот смысл, который подразумевается словом *другого* в Ин. 14:16). В Посланиях к фессалоникийцам Павел, по сути дела, берет на себя роль земного утешителя для Церкви, следуя примеру Христа и Святого Духа. Эта идея настолько важна для 1-го послания, что иные богословы подумывают, не следует ли в принципе все это послание отнести к категории «утешительных».

Надежда в грядущем. Однако богословская сущность данных посланий связана с чаяниями фессалоникийцев. Главным для них вопросом являлось, по-видимому, время, когда произойдет *parousia* («пришествие», «присутствие»; см. 1 Фес. 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Фес. 2:1, 8-9) Господа. Христиане умирали, в точности, как и нехристиане! Похороны оставались неизбежностью. А как же их надежды на грядущую жизнь с Иисусом?

Ответ Павла ясен. Смерть не убивает надежду, потому что смерть не является окончательным состоянием христиан (1 Фес. 4:13). Этот ответ, как доходчиво разъясняет Кульман (см. библиографию), не есть некая туманная греческая теория бессмертия, в которой душа приобретает крылья и сливается с божественной душой в манере, предполагаемой Платоном. Этот ответ заключается в том, что мертвые воскреснут

(1 Фес. 4:16)! Таким образом, все христиане будут собраны навстречу Христу. Те, кто еще останется в живых, будут удалены или вознесены с этой земли, и все вместе они всегда пребудут со своим Господом (1 Фес. 4:17).

Представление об этом перемещении выражено здесь с помощью такого пространственного понятия, как «восхищены» (*harpazein*, 1 Фес. 4:17). Латинский перевод, *rappare*, породил английские теории «похищения». Диспенсационалистское богословие в прошлом столетии стремилось встроить этот мотив из послания в свое толкование книги Откровения. Но поскольку в книге Откровения нет буквального соответствия этой идее, богословы относили его к промежутку между 3-й и 4-й главой этой книги. Как бы мы ни толковали такое «восхищение», важно признать, что намерениями Павла здесь было утешение верующих, скорбящих из-за утрат (1 Фес. 4:18), с помощью того факта, что умершие и живые христиане всегда счастливо пребудут с Иисусом.

Этот текст породил также вопросы относительно состояния умерших в период между их смертью и воскресением. Кое-кто предлагал теорию «спящей души». Однако здесь следует уточнить два обстоятельства. Во-первых, идея бессмертной «души» — это концепция греческая, которая в данной теории была перенесена в христианское богословие воскресения. Во-вторых, идея «сна» предполагает, что для умершего человека существует категория времени. Ни одно из этих положений нельзя считать полностью согласующимся с ходом мыслей Павла в других его трудах и с использованием метафорического языка в данном тексте.

Цель его аргументации — убедить фессалоникийцев не тревожиться из-за смерти. В руках Божьих они пребывают в безопасности. Однако Павел действительно обращается здесь к понятию сна, когда призывает фессалоникийцев не упустить возможность жить подлинно христианской жизнью, пока они еще пребывают на земле (ср. 1 Фес. 5:6). И они не должны удивляться тому, как будут разворачиваться события, поскольку все сроки тоже находятся в руках Божьих (1 Фес. 5:1-4). Впрочем, сами сроки здесь читателю не указаны. Дается только предостережение о том, что нужно быть готовыми, когда Господь «сойдет» в

день, который возведен будет Богом (с помощью трубы, 1 Фес. 4:16; внезапность его сравнивается с татем ночью и с наступлением родовых мук, 1 Фес. 5:2-3).

Однако такая неопределенность в богословии ожидания, очевидно, не устраивала некоторых членов Церкви, и Павлу во 2-м послании к фессалоникийцам пришлось напомнить, что им не следует доверяться необоснованным речам или ложным посланиям (а сегодня — книгам?), в которых говорится о сроках, определенных Богом для Его пришествия (*parousia*, 2 Фес. 2:2). Это время еще не пришло; еще не выполнены все предварительные условия, и не совершились все знамения! Фессалоникийцы не должны позволить ввести себя в заблуждение, веря ложным пророчествам о сроках (2 Фес. 2:11). Мир будет становиться все хуже и хуже, пока зло не разрастется до крайнего предела, и некто (человек греха и погибели) не обретет видимость полной власти и не выдаст себя за Бога (что символизируется захватом им храма, 2 Фес. 2:4). Фессалоникийцы никогда не должны забывать, что Бог сохраняет всю полноту власти, не допуская чрезмерного разгула зла (2 Фес. 2:6) в ожидании времени, предопределенного Им для окончания дел сатаны (2 Фес. 2:8-10).

Итак, Павел в обоих посланиях стремится не рассчитать сроки пришествия Господа, а уверить христиан в том, какими будут их окончательные взаимоотношения с Богом, и в том, что историей управляет Бог, а не силы, порождающие зло и гонения.

В этих ранних посланиях можно выявить некоторые попытки богословского обоснования христологии и учения о Троице. Здесь просто говорится, что Бог, Иисус и Дух Святой — в конечном счете едины (1 Фес. 1:2-5; 2 Фес. 2:13-16); что, по существу, единый Бог действует во Христе Иисусе (1 Фес. 2:13-14; 5:18); что смерть и воскресение Иисуса Христа представляют собой основополагающие начала христианской веры и источник для христианской надежды и подлинно христианской жизни (1 Фес. 1:10; 2:14-16; 4:14).

Успех в распространении Евангелия был для Павла прямо связан с истинно христианским житием благословляющих (1 Фес. 1:8; 2:13-16; 4:11; 5:12-22; 2 Фес. 1:3-4, 11-12). Его радость по поводу образцовой христианской веры фессалоникийцев очевидна (1 Фес. 1:6-7), а его забота об

их благополучии проявляется в призывании им суда на их гонителей (2 Фес. 1:5-10). В связи с приверженностью Павла к чистоте, как основе для распространения Евангелия во всем мире, он постоянно и настоятельно призывает своих последователей неуклонно придерживаться всего чистого и доброго, и избегать всего злого и беспутного (1 Фес. 2:3-6, 9-11; 3:4-5, 10, 13; 4:1-12; 5:12-23; 2 Фес. 1:3-4, 11; 2:13-15; 3:3-5, 9-10, 12-14). В этом участии, проявляемом Павлом по отношению к фессалоникийцам, его наставления и молитвы гармонично сливаются в духе истинной заботы об их благополучии во Христе.

Джеральд Л. Борхерт

См. также: ПАВЕЛ, АПОСТОЛ; ВОСКРЕСЕНИЕ; ОТКРОВЕНИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА; СОН.

Литература: J. M. Bassler, *Pauline Theology*; G. L. Borchert, *Discovering Thessalonians*; F. F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*; J. Chapa, *NTS* 40 (1994): 150-60; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection from the Dead*; R. Jewett, *Thessalonians Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*; A. J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians: The Philosophical Tradition of Pastoral Care*; I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*; L. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*; W. Schmithals, *Paul and the Gnostics*; C. A. Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians*.

ФИЛИМОНУ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ

(PHILEMON, THEOLOGY OF)

Послание к Филимону адресовано также Апфии и Архиппу (Флм. 1:2). Однако подразумевается, что главный получатель все же Филимон, и явствует это из следующего: кроме заключительных фраз послания (Флм. 1:22, 25), где используются местоимения второго лица множественного числа (обращенные ко всем трем адресатам), во всем тексте употребляется местоимение второго лица единственного числа (греческое *си*), обращенное к главному получателю, которым, несомненно, является Филимон.

Упоминание Павлом «домашней твоей [единственное число] церкви» недвусмысленно свидетельствует, что имеется в виду отдельное домовладение. Таким образом, не исключено, что эти три человека были родственниками. Возможно, Апфия была женой Филимона, а Архипп — его сыном.

Послание к Филимону по объему чуть больше простой записки, насчитывая на греческом языке триста тридцать пять слов, и по характеру едва ли сильно от нее отличается. Хотя в послании нет никакой богословской аргументации, написано оно с определенных богословских позиций и со-

средоточено на новых взаимоотношениях с обращенным в веру Онисимом (Флм. 1:10) по плоти и в Господе (Флм. 1:16). Богословская предпосылка состоит в том, что при обращении в веру даже раб становится одинаково ценной частью Тела Христова, членом христианской семьи; согласно этой предпосылке, во Христе больше нет ни рабов, ни свободных (ср. Гал. 3:28). Павел ранее писал коринфским верующим, что кто бы ни был призван в Господе как раб, становится свободным Господа, а призванный в Господе свободный становится рабом Христовым (1 Кор. 7:22). В Послании к Филимону, как и в начале всех посланий Павла, за исключением Послания к Титу, читателям напоминает, что каждый христианин есть раб Господа нашего Иисуса Христа.

Этот факт относится в равной мере и к Филимону, и к Онисиму, к хозяину и к рабу. Основным желанием Павла было, чтобы возникли новые общественные взаимоотношения, основанные на этой духовной реальности равенства.

Джон Мак-Рей

См. также: ПАВЕЛ, АПОСТОЛ.

ФИЛИППИЙЦАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ

(PHILIPPIANS, THEOLOGY OF)

Послание Павла к филиппийцам не является богословским трактатом. Напротив, это личное письмо, посвященное в первую очередь личным вопросам, касающимся христиан в Филиппах, к которым Павел относился с большой любовью (Флп. 1:7). И все же Павел, чей ум наполнен размышлениями о Боге, о Христе, о Духе, о спасении, о воскресении и о грядущем новом мире, даже и в самом коротком письме мыслит и высказывается как богослов. Поэтому, когда Павел обсуждает любой из многочисленных и многообразных аспектов жизни, он всегда рассматривает его с позиций Бога и в свете того, что Бог совершил и совершает в мире.

Бог. Слово *Бог* появляется в этом коротком послании двадцать четыре раза, факт, бесспорно свидетельствующий, что для Павла Бог — средоточие всего! Существительное, которым Павел обозначает Бога, *theos*, греческий перевод еврейского *’ēlōhīm*, показывает, что Павел подразумевает под этим именем весь диапазон ветхозаветных представлений о Боге. Для Павла Бог —

Всемогущий, Творец неба и земли, Владыка вселенной, трансцендентный Своему творению, самое жизнь, а также Создатель и Зиждатель жизни, Отец, обособленный от всех существ, единый, верховный и суверенный. Он — Бог, *theos*, Которому все люди должны поклоняться в благоговении. Богу принадлежат слава и похвала (Флп. 1:11; 2:11); Богу надлежит служить (Флп. 3:3), приносить жертвы (Флп. 4:18; ср. Рим. 12:1-2), возносить славословия (Флп. 4:20), направлять к Нему молитвы (Флп. 1:3, 9). Для Павла Бог отличен от любого иного существа и сущности, Он уникален.

И все же Бог не настолько обособлен, не настолько отчужден, чтобы отсутствовать в Своем мире, совершенно не интересуясь ни им, ни жизнью тех, кого сотворил по Своему образу. Напротив, Павел считает, что Бог настолько близок и личностен, что верующие в Него могут называть Его «Бог мой — Д.Х.» (Флп. 1:3; 4:19). Павел также знает, что Бог непрерывно осуществляет вмешательство в человеческую историю, постоянно присутствует в жизни Своего народа, чтобы производить в нем направленные к добру хотение и действие (Флп. 2:13).

Болезнь Епафродита служит для Павла еще одним свидетельством непосредственного присутствия Бога и Его готовности заниматься судьбами отдельных людей. Когда этот дорогой Павлу человек оправился от болезни, тот заметил: «Бог помиловал его, и не его только, но и меня» (Флп. 2:27). Павел убежден, что Бог вмешался и исцелил ведущую к смерти болезнь Епафродита. Это всепоглощающее убеждение Павла — что Бог трансцендентен и поэтому никоим образом не впутан в паутину человеческих проблем. Но Бог также имманентен, а поэтому свободен и способен выпутывать людей из этой паутины. Убежденность в этом побуждает Павла к горячим молитвам за своих друзей (Флп. 1:9) и порождает в нем твердую уверенность в том, что друзья его должны поступать так же — ни о чем не заботиться, но всегда молиться (Флп. 4:6). Для Павла, Бог всегда присутствует и помнит о нуждах Своего народа, Он способен и готов дать ему все недостающее от Своего безграничного богатства во Христе Иисусе (Флп. 4:19), коль скоро будет на то Его воля.

Павел знает также, что Бог вмешивается в человеческую историю, чтобы исправить вред, возникающий вследствие греха, при-

мирая с Собою непокорных и верша Свои дела для спасения всех грешников. Бог свят, Он — Всевышний, но Он свят и высок не так, чтобы не иметь желания снисходить до дел человеческих. Бог в Своей высшей проникновенности снизошел к человечеству в лице Своего воплощенного Сына, чтобы спасти Свой народ от погибели и дать ему ту самую праведность, которую Он требует от него. Поэтому для Павла Бог не только верховный Владыка, но и Спаситель греховного человечества (Флп. 1:28).

Христос. Послание к филиппийцам исполнено осознания значимости Христа, но выражено это не в форме или структуре Послания, а в том, что осознание это сквозит почти в каждом из замечаний Павла, даже в самых обыденных из них. Надо полагать, все мышление Павла было пронизано осознанием могущества и присутствия Христа, Который так резко изменил его жизнь (см. Флп. 1:21; 3:4-10), поэтому во всем, что пишет Павел, в каждом слове его советов, дружеских пожеланий и наставлений видно, что все это им делается во имя Христа и в свете Его живого присутствия.

Хотя Ангел нарек Богомладенцу имя «Иисус» (Мф. 1:21), которое так часто встречается в Евангелии, Павел не склонен употреблять его, по крайней мере, как отдельное наименование. И в Послании к филиппийцам он не делает этого, за исключением лишь одного раза, когда Павел, по всей видимости, прибегает к цитате (Флп. 2:6-11; см. в особенности Флп. 2:10).

Павел предпочитает употреблять имя «Христос», когда говорит или пишет об этой наиболее значительной фигуре в своей жизни. Возможно, это связано с тем, что слово *Христос* (греч. *christos*; евр. *māšîaḥ*), означающее «Помазанный», для Павла включает в себе мечты и упования многих предшествующих поколений — мечты и упования, которые ныне, наконец, воплощаются в жизнь.

Слово *мессия* было древнейшим обозначением почти для любого человека, избранного и укрепленного Богом для выполнения в мире особой Божьей миссии (1 Цар. 16:1-3; 1 Пар. 16:22; Ис. 45:1). Давид, «муж по сердцу» Богу, был в этом смысле Божиим «мессией», как и сменявшие его царственные потомки (2 Цар. 22:51; Пс. 88:36-37). Но когда царство Давида распалось и Израиль пришел в смятение, появилось обетование о грядущем царе, о более великом сыне

Давидовом, о Мессии в истинном смысле слова, царствование Которого будет отличаться особой праведностью (Ис. 9:6-7; 42:1-4; Иез. 34:23-24). Чем более мрачной становилась история Израиля, тем ярче разгорались надежды на такого избавителя, могущественного царя, сына Давидова, помазанного Духом, на царя, чье царство будет великим вечным царством добра и правды (Ис. 11:1-5).

Отличие новозаветных писаний от ветхозаветных и от литературы периода между заветами заключается в том, что Мессия, Помазанник Господний, Который должен прийти, уже пришел и может быть узнан. Это Иисус (Лк. 1:31-33). Но против ожидаемый это был не воинственный царь, устанавливающий свое владычество силой оружия и несущий Израилю политическое освобождение от гнета чужеземных захватчиков. Поэтому Его пришествия многие не заметили или отрицали. Ведь Иисус был смиренным служителем Бога, Помазанником Господним, посланным не только к Израилю, но и ко всему миру, чтобы проявить Свою силу в Своей немощности, показать Свое могущество спасти людей — не от Рима, но от смерти — через Свою смерть на кресте, и Свою способность противостоять разрушительным силам — не в лице императора, а в лице злого князя мира сего — через Свое воскресение из мертвых. Он был Помазанником Божиим, Божиим Мессией *par excellence*!

Павел пришел к пониманию всего этого, повстречавшись с живым, воскресшим Христом на дороге в Дамаск, когда Христос в одно мгновение вырвал его из царства тьмы, освободил его от власти зла, спас его от греха и дал ему жизнь вместо смерти. Именно эту весть Павел и проповедовал филиппийцам: о свершениях Божиих для спасения мира через Христа, долгожданного Мессию (Флп. 1:15-18, 27; 3:9, 18). Павел настолько покорен величием, любовью, добротой и милосердием Христа, что не видит в своем существовании иного смысла: «для меня жизнь — Христос» (Флп. 1:21).

Хотя Павел не склонен употреблять имя «Иисус» как отдельное наименование, он, тем не менее, нередко упоминает его в сочетании с титулом «Христос» (Флп. 1:1, 6, 8, 11, 26; 2:5, 21; 3:3, 12, 14; 4:7, 19, 21). С помощью этого составного имени Павел указывает своим друзьям в Филиппах, что чаемый избавитель, долгожданный Спаси-

тель, упование древнего Израиля и всего мира, Мессия, был Иисусом из Назарета.

И этот «Иисус Христос», Которого он проповедует, есть также Господь (Флп. 1:2; 3:8; 4:23), на что особо указано Богом (Флп. 2:11). Благодаря готовности Иисуса Христа уничтожить Себя, предать Себя ради других, исполнить волю Отца вплоть до того, чтобы принять смерть, — благодаря таким Его побуждениям и действиям Бог высоко превознес Его, дал Ему имя выше всякого имени, «Господь», перед Которым должно благоговейно преклониться всякое колено (Флп. 2:6-11). Имя «Господь», таким образом, для Павла выступает наилучшим разъяснением всех аспектов того, Кто есть Иисус Христос. Этот титул установился уже в первоначальный период ранней Церкви (Деян. 2:32, 36), и Павел тоже склонен прибегать к нему (Флп. 1:2, 14; 2:11, 24, 29; 3:1, 8; 4:1, 2, 4, 10, 23). С его помощью Павел указывает на божественность Иисуса, на то, что Его природа тождественна природе Бога (Флп. 2:6-11; слово *Господь* в Ветхом Завете соответствует еврейскому «Яхве» или «Иегова»). Утверждение «Иисус Христос есть Господь» становится символом веры Павла, символом его жизни. Иисусу Христу как Господу людям надлежит служить. Как Господу Ему должно покоряться. Вся жизнь Павла подчинена выполнению этих дарующих свободу обязательств, и он призывает своих друзей в Филиппах поступить так же. Ведь Павел знает, что если кто «раб» Христов, тот подлинно свободен (Рим. 6:17-23).

Спасение. Необходимость спасения со всей ясностью усматривается на страницах Библии, ведь здесь разбирается, как люди, сотворенные по образу Божию, созданные для того, чтобы в радости поклоняться Богу, предназначенные для того, чтобы жить в гармонии с Богом и друг с другом, чтобы быть соправителями Бога, подобно Ему увенчавшись славой и честью, оказались прискорбным образом отчуждены от Бога и друг от друга, стали врагами Бога и противниками друг для друга, были отторгнуты от власти и блуждают в мире, которым должны были править, в страхе и отчаянии направляясь от света к мраку, по пути к гибели. Именно на этом фоне следует рассматривать указания Павла филиппийцам о спасении, особенно те, что приведены в Флп. 3. Конечно, в этой главе Павел не употребляет само слово *спасение*. Тем не

менее понятие спасения постоянно присутствует в его мыслях, пока он рассказывает историю своей жизни, раскрывая с ее помощью обманчивую природу греха и его гибельные последствия. Проще говоря, Павел, по сути, утверждает, что все люди, в том числе он сам, греховны и не имеют ни малейшей возможности освободиться от этого бедственного человеческого состояния первородной греховности благодаря своим личным заслугам или нравственным усилиям. Но что невозможно человекам, то возможно Богу. Сам Бог действует для их спасения. И Он совершает его через Иисуса Христа!

Вместо слова *спасение* Павел в Флп. 3 предпочитает употреблять слово, которое, определенно, включает в себя идею спасения, но имеет более широкий смысл. Слово, которое предпочитает Павел, — это «праведность»; Павел заимствовал его из Ветхого Завета и дополнил его значение. У Павла «праведность» — Божий дар, возвращающий человеку то, что отнял у него грех, и возвращающий с избытком (Рим. 5:15-18), а также та окончательная добродетельность, которой требует от человека Бог. Это возвышение Богом человека до тех нравственных высот, для которых Бог изначально предназначал человечество. Это полное возрождение человека для правильных взаимоотношений с Богом. Это примирение.

Но такая праведность, разъясняет Павел, недостижима, если полагаться только на собственные усилия человека. Это — «праведность от Бога» (Флп. 3:9), под которой Павел, по сути, подразумевает праведность, ведущую свое происхождение от Бога, праведность, которую Бог по Своему почину дарует благодаря великой любви Своей даже тем, кто Ему враждебен (Рим. 5:10), праведность, которую людям невозможно ни купить, ни отслужить, ни заслужить. Это праведность, которая свободно и безусловно даруется Богом благодаря верности Иисуса Христа и через веру в Иисуса Христа (Флп. 3:9).

Личность Христа, таким образом, неотъемлемая от этой праведности. Ведь только Христом и одним только Христом Бог совершает Свое неизъяснимое действие, чтобы спасти человечество, примирить его с Собою, избавить его от рабства греху, возродить его от безумия и отчаяния к надежде, от смерти к жизни. Все, что люди не могут сделать сами для себя из-за своей не-

мощи и греховности, Бог совершил для них через жизнь, смерть и воскресение Христа (Флп. 3:4-9; ср. Флп. 2:6-11; Рим. 1:17; 3:21-28).

Вера. Правильный отклик на Божью Благоую Весть — это вера (Флп. 3:9). Однако когда Павел говорит о вере как о надлежащем отклике, он вовсе не подразумевает, что вера есть какая-то новая разновидность «дел», обязательных к исполнению, или какая-то новая разновидность свершений, необходимых, чтобы заслужить Божие благоволение. Для Павла вера есть открытое и чистосердечное признание того, что благоволение Бога мы способны заслужить не своими добродетельными стараниями, а просто протянув пустые ладони в ответ на щедро предложенные Богом прощение, благодать и любовь в Иисусе Христе. Вера — это утвердительное «да» всей нашей личности в ответ на личное обращение Бога во Христе.

Освящение. Оправдание (спасение) было деянием Бога во Христе для возвращения людей в соответствие Его образу и подобию, тому образу, который был грубо искажен грехом (Кол. 3:10). Для Павла оправдание выступает как в качестве свершившегося факта, так и в качестве продолжающегося процесса. Павел указывает, что филиппийцы — «святые» (Флп. 1:1) и что Бог расценивает их в таком качестве — причем не только «как будто бы» они были праведными, но и как подлинно праведных благодаря их пребыванию «во Христе». И все же Павел одновременно указывает, что эти качества праведности, добра, благородства и истинности предполагают не только вмешательство Бога, но и нравственные старания со стороны самих христиан, устремление их к той нравственной добродетели, за которую на них возложена личная ответственность. Это верно, что Бог производит в них Свое действие через Святого Духа. Но и сами христиане тоже должны действовать (Флп. 2:12-13). Такой процесс возрастания в христианской жизни называется в богословии освящением.

Этот аспект перемен, происходящих в жизни освящающихся христиан, настолько важен для Павла, что он не допускает и мысли о возможности оставить его на волю случая или интуитивного понимания. Поэтому на протяжении всего сравнительно короткого Послания к филиппийцам многократно встречается повелительное накло-

нение, с помощью которого Павел вызывает к побуждению всякого христианского читателя. В числе прочего он призывает своих друзей забыть прошлое со всеми его достижениями и неудачами и жить полной жизнью, устремляясь к тому, что впереди, к почести высокого Божиего звания во Христе Иисусе (Флп. 3:13-14).

Павел призывает филиппийцев молиться с благодарением, чтобы они могли сохранять устойчивость и выдерживать направление движения в этом бурном мире, бушующем от невзгод (Флп. 4:6).

Павел призывает их дисциплинировать свои мысли, так как знает, что мысли людей определяют их поступки, что мышление управляет поведением. Поэтому Павел наставляет филиппийцев помышлять о том, что истинно, задумываться о том, что достойно уважения и похвалы, помнить о том, что справедливо, стремиться к чистоте, любить все то, что прекрасно, любезно, привлекательно и достославно, подолгу и глубоко размышлять о таких вещах, которые способны привлечь людей к вере и помочь им возрастать в вере (Флп. 4:8).

Павел призывает филиппийцев действовать (Флп. 4:9). Для христианина недостаточно иметь возвышенный образ мыслей. Такие мысли христиане должны воплощать на практике. Мысли и поступки, разум и тело должны неразделимо соединяться в совместном действии (Флп. 4:8-9). Но Павел при этом хочет, чтобы филиппийцы действовали определенным образом, в соответствии с тем, чему научились от него, в согласии с преданием, которое он им передал, в созвучии с благоветием Христовым (Флп. 4:9; ср. Флп. 1:27).

И наконец, Павел призывает филиппийцев сохранять сосредоточенность взора на Христе и продолжать усваивать тот настрой ума, который был в Иисусе Христе. Ведь Он, будучи равен Богу, не считал эту общность с Богом поводом для того, чтобы воспользоваться какими-то преимуществами. Напротив, Он отдал Себя ради блага других; Он во всем уподобился человеку для того, чтобы послужить; Он уничижил Себя и никогда не ставил Себя выше других; Он был во всем послушен Богу. Поэтому Бог дал Ему славу и вознес Его. Павел страстно желает, чтобы и его друзья руководствовались в своих делах теми умунастроениями, которыми руководствовался Христос. Как Христос забывал о Себе и на

первое место ставил Бога и человечество, так и те, кто следует за Христом, должны на первое место ставить Бога и других людей. Согласно Павлу, постоянные и неотступные размышления о пути, которым шел Христос, приводят в итоге к тому, что «должное» становится реальностью в путешествии христианского пилигрима, в его продвижении к освящению.

Радость. Невозможно прочитать Послание Павла к филиппийцам и не заметить тот мотив «радости», который повторяется в нем, словно рефрен (Флп. 1:4, 18, 25; 2:2, 17, 18, 28, 29; 3:1; 4:1, 4, 10). И при этом радость здесь — не пустое слово. Мотив этот несет в себе глубокий богословский смысл. Радость — это не просто довольство и не отсутствие страданий или эмоциональных огорчений. Если внимательно исследовать контексты, где повторяется это слово, становится понятно, что Павел, когда говорит о радости, по сути дела, имеет в виду уравновешенное и мирное умунастроение, такое отношение к жизни, при котором все земные взлеты и падения воспринимаются как невозмутимым спокойствием, то отличающееся уверенностью мировоззрение, которое имеет своим истоком веру, глубокое доверие к живому Господу Церкви (Флп. 3:1; 4:4, 10; ср. Флп. 1:25-26). Иными словами, для Павла радость — это такое понимание жизни, которое включает в себя все ее восторги и огорчения, удовольствия и неприятности, скорби и возрождение, благополучие и нищету, ибо радость позволяет христианам устремить взор за пределы жизненных обстоятельств к верховному Владыке, к Господу, стоящему превыше всех обстоятельств и в конечном итоге властному над ними.

Джеральд Ф. Хоутон

См. также: КОЛОССЯНАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ; ЕФЕСЯНАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ; ПАВЕЛ, АПОСТОЛ; ФИЛИМОНУ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ.

Литература: L. Cerfaux, *Christ in the Theology of Saint Paul*; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making*; G. F. Hawthorne, *Philippians*; idem, *Word Biblical Themes: Philippians*; R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*; P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*; J. Ziesler, *Pauline Christianity*.

ФИЛОСОФИЯ

(PHILOSOPHY)

Ветхий Завет. Библейская философия — это не абстрактный монолог, а диалог с Богом. Библия никоим образом не старается доказывать, что Бог существует, она начина-

ется с предпосылки о существовании Бога (то есть с Быт. 1:1); философия же, напротив, занимается вопросами, касающимися природы мироздания и бытия, при этом не обязательно предполагая реальность Бога. Таким образом, философия может оказаться эффективным инструментом при правильном ее использовании в качестве средства анализа предбогословских вопросов, но не в качестве замены для откровения, уже доступного в вере через Божие Писание. Ограниченность человеческого разума, особенно с учетом нравственного падения человечества, требует Божьей помощи при решении философских вопросов.

В религиозной структуре еврейского Писания проявляется простой, внеэзотерический подход к вопросам общности человека с Богом и его тождественности самому себе. Вера была необходимым условием для участия в завете. Философские темы затрагиваются редко, хотя в Псалтири иногда обозначены достаточно глубокие проблемы, касающиеся жизни после смерти и рассматриваемые в аспекте теодицеи.

Новый Завет. Неудивительно, что Павел, «апостол для язычников», более философичен и больше занимается в особенности трудными вопросами философии, нежели какой-либо другой новозаветный священнописатель, если учитывать все те прагматические проблемы многобожия и атеизма, с которыми он сталкивался. В Библии слово *философия* встречается единственный раз — в Кол. 2:8. Проблема, которая беспокоит Павла, связана, возможно, с гностицизмом в некоей зачаточной форме. Одна из примечательных особенностей этого текста — идея о том, что философию можно «увлечь». Павел не является антиинтеллектуалом, о чем свидетельствует тот факт, что он цитирует греческих поэтов в Деян. 17:28; кроме того, в Деян. 17 он противопоставляет свое учение философии эпикурейцев и стоиков, из чего следует, что он был с ней знаком. Он даже соглашается с ней по мере возможности. Однако когда речь заходит об апокалиптических элементах, яснее становится та неполноценность этой философии, на которую и указывает Павел. Местоимение второго лица множественного числа в Кол. 2:8 подразумевает язычников (ср. Кол. 1:27). Философская позиция более явно выражена в Кол. 2:16: «никто да не осуждает вас за пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник, или

новомесечье, или субботу». Законы о пище и соблюдение календарных дат не обязательны для новообращенных язычников. Соблюдение этих националистических требований приравнивается к обольщению «стихиями мира», то есть теми злыми духами, которые в изобилии наполняют вселенную. Верующие не обречены попадать под их бесовское влияние, так как Христос, «отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2:15).

Еще одним философским аспектом являются эзотерические спекуляции. Приводятся два примера: «служение Ангелов» и вторжение «в то, чего не видел». В Евр. 1 тоже рассматривается проблема служения Ангелов (Христа ошибочно считали Ангелом). В Послании к колоссянам Павел противопоставляет высокомерную, земную и спекулятивную философию той смиренной, трансцендентной и праведной философии, которая ведет свое происхождение от Бога.

Проблема недобросовестной философии из Кол. 2:8 состоит не просто в неприятии теории, претендующей на выявление правильного поведения, мышления, познания и мироустройства. Скорее, речь идет о необоснованных, спекулятивных построениях, посягающих на свободу других людей. Запреты «не прикасайся», «не вкушай», «не дотрогивайся» в Кол. 2:21 свидетельствуют, что здесь имеет место не личностный, интроспективный анализ, обусловленный желанием исследователя выявить истину, а философия, требующая от других людей изменить их поведение. Это та разновидность умопостроений, которая предъявляет человеку культуральные, а не нравственные требования, и основывается на предпосылке об этническом и религиозном превосходстве. Подобные недостатки были характерны для гностицизма. Элитарность, которой пропитан гностицизм, по большей части обусловлена философским постулатом о превосходстве гностиков, обладающих тайным знанием.

Термин *философ* (буквально «любомудр») встречается в Деян. 17:18. Очевидно, что в момент первой проповеди христиан в Афинах, этом интеллектуальном центре античного мира, учение о единобожии было сочтено недомыслием. По иронии судьбы, в самой греческой философии очень многое было порождено предрассудками.

У истоков эпикурейской философии стоял Эпикур, умерший в 270 г. до Р.Х. Эпикурейцы не верили в загробную жизнь; поэтому человеку не следовало ни бояться смерти, ни верить в сверхъестественных существ. Высшего надзора над делами человеческими для эпикурейцев не существовало. То, что приносит наибольшее блаженство, и есть главная цель жизни. В отличие от стоиков, эпикурейцы отрицали судьбу — ввиду отсутствия высших принципов или существ, которые управляли бы предназначением человека. Тело понималось как неотъемлемый элемент человеческой природы. В конце концов, разойдясь с концепцией, предусмотренной Эпикуром, эта теория стала ассоциироваться с гедонистической практикой, поскольку не могла найти вечную точку отсчета для нравственного императива.

Стоицизм был основан Зеноном около 300 г. до Р.Х. В отличие от эпикурейской философии, здесь человек достигает благополучного и мирного состояния через гармоничное слияние с природой (в которой постоянно идет процесс изменений) благодаря таким качествам, как храбрость, справедливость, самообладание и искушенный интеллект. Все люди имеют в себе некую божественную искру (то есть логос). Стоицизм тяготел к монизму, а то и к многобожию, из-за присущей ему веры в настолько имманентную божественность, что и сама природа становилась частью божественной искры.

Поэтому делами человеческими распоряжается провидение. Разновидность стоической философии, встречающаяся в Новом Завете, характеризуется налетом римского политеизма. Павел «возмутился духом», так как Афины были «полны идолов». Без сомнений, некоторым из этих идолов поклонялись стоики (но не эпикурейцы-атеисты).

Проповедь Павла направлена против философии стоиков и эпикурейцев. В отношении фатализма стоиков Павел указывает, что Бог, сотворивший мир, не обитает в идолах (Деян. 17:24). В опровержение многобожия стоиков, Бог дает всему существу «жизнь и дыхание и все» (Деян. 17:25). Бог не настолько имманентен, чтобы быть частью самого творения.

В отличие от эпикурейцев Павел провозглашает, что Бог требует от всех людей покаяться (Деян. 17:30), «ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную» (Деян. 17:31). Воскресение Христа служит «удостоверением» того, что все воскреснут из мертвых и предстанут перед Богом (Деян. 17:31). Воскресение Христа, с соответствующей логической и философской аргументацией, которую Павел приводит в главе 1 Кор. 15, составляет резкий контраст с гедонистическим эпикурейством. Как и в Кол. 2, в Деян. 17 показано, что философия, превратно применяемая, может «увлечь» (например, в сети гедонизма эпикурейцев) и привести к подчинению «стихиям мира» (например, к идолопоклонству стоиков).

Философия Павла в Деян. 17 логична, но она не язвительна. Павел применяет принцип, изложенный им в 1 Кор. 9:22: «для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых». Тот факт, что Павел цитирует греческого поэта (Деян. 17:28), может быть использован в поддержку мнения, что Павел не является антиинтеллектуалом; напротив, в споре с афинскими интеллектуалами он приводит обоснованное философское рассуждение.

Еще один пример восприимчивости Павла к иным культурам можно обнаружить в Деян. 19:9. В Ефесе Павел на протяжении двух лет проповедует в училище Тиранна. Вероятно, это училище было названо в честь некоего греческого философа. Еврейский апостол для язычников был, несомненно, искушен в греческой риторике и философии.

В Рим. 1:18-23 философская логика Павла выступает в качестве существенного «телеологического» довода, то есть в качестве свидетельства о существовании Бога, основанного на устройстве вселенной и ее назначении. Павел применяет философскую аргументацию для опровержения языческих суеверий.

Эрик У. Адамс

Литература: J. Guttman, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*; J. Hick, ed., *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*; C. S. Lewis, *The Problem of Pain*; G. Vesey, ed., *The Philosophy in Christianity*; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*.

X

ХВАЛА, ПОХВАЛБА (BOASTING)

Представление о хвале можно часто встретить как в Ветхом, так и в Новом Завете. Объектом похвалы определяется ее качество. Если речь идет о Боге или о достойных похвалы свойствах других людей, тогда хвала может считаться уместной; когда же она относится к себе самому, ее нельзя расценивать как приемлемую. Еврейское слово *halel* иногда переводят как *хвастаться*. Основное значение этого слова — *хвалить*, как и у слова *аллилуия*, означающего «слава Иегова». В Новом Завете используется греческое слово *kauchaomai* (превозносить себя). Наравне со своим еврейским аналогом оно используется как в положительном, так и в отрицательном смысле.

Уместные похвалы. В 43-м псалме сыновья Кореевы говорят: «О Боге похвалимся всякий день» (Пс. 43:9). Не существует более возвышенного и более уместного способа воздать хвалу. В еврейском слове *halel* передается также идея о громком воздаянии хвалы. Некоторые библеисты полагают, что громкое восхваление отгоняет злых духов, но это маловероятно. Однако отпугивание сатаны может оказаться побочным эффектом воздаяния хвалы, поскольку сатана не способен добиться своих целей там, где прославляют Бога. Следует также отметить, что вознесение хвалы Богу сопровождается чувством радости.

Прославление Бога является одним из наиболее благодарных занятий человечества. Иисус сказал женщине у колодца, что Отец ищет Себе поклонников (Ин. 4:23). И антропологи, и психологи уверяют нас, что люди неизбежно начинают подражать тем, кому поклоняются, так что конечным результатом прославления Бога является ис-

креннее стремление быть подобным Ему (2 Кор. 3:18).

Писание поощряет нас воздавать уместную похвалу или прославлять других людей: «пусть хвалит тебя другой, а не уста твои» (Пр. 27:2); «жена, боящаяся Господа, достойна хвалы» (Пр. 31:30). Павел хвалит церкви при каждой возможности (2 Кор. 7:14), и Сам наш Господь благоприятно отзывался о шести церквях из семи, о которых идет речь в Откровении. Уместные похвалы друг другу являются источником воодушевления в Теле Христовом. В дополнение к похвалам других, Павел хвалится надеждою славы Божьей (Рим. 5:2), скорбями (Рим. 5:3), Богом (Рим. 5:11), Господом (Христом) (1 Кор. 1:31; Флп. 3:3), своими немощами (2 Кор. 12:9) и крестом (Гал. 6:14). Подобное использование слова *kauchaomai* по сути включает в себя смысл «торжества» или «прославления», как, собственно, данное слово и передается во многих англоязычных переводах (*rejoicing, glorifying*).

Неуместная хвала. Неправильный пример прославления — это прославление самого себя. После упоминания о том, что все имеющееся мы получаем от Бога, Павел задает вопрос: «Что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4:7), недвусмысленно тем самым подразумевая: всякий раз, как мы хвалим сами себя, мы присваиваем себе хвалу, которая принадлежит одному только Богу. Павел отмечает также, что мы не должны хвалить других людей (1 Кор. 3:21) до такой степени, чтобы ставить их выше Христа. А еще нам не следует хвалиться внешностью — хвалы заслуживает то, что у нас на сердце (2 Кор. 5:12). Нам напоминают, чтобы мы не хвалились выше всякой меры (2 Кор. 10:13). Мы должны воздерживаться от того, чтобы чрезмерно

превозносить самих себя. Давая основополагающую характеристику благодати как средству спасения, Павел говорит, что спасение не дается «от дел». Поскольку это дар Бога, никто не должен им хвалиться (Еф. 2:9). Таким образом, мы не должны хвалиться, как если бы мы были самодостаточны. Иаков напоминает нам, что всякое надменное тщеславие есть зло (Иак. 4:16).

Похвальба самим собой — это проявление гордости. Те, кто грешат, проявляют высокомерие, так как подразумевают тем самым, что они могут благополучно нарушать законы всемогущего Бога. Павел отзывается о надменных и хвастливых как о «богоненавистниках» (Рим. 1:30). Смирение определяется как отсутствие высокомерия и хвастливости и характеризуется подчинением воле Бога. Отсутствие самовосхваления и внутренняя устремленность к смирению приводят человека в состояние благословения от Бога (Ис. 66:2).

В своем поучении о греховности человечества Павел приходит к заключению, что возможность хвалиться уничтожена законом веры (Рим. 3:27). В целом, лучшим итогом библейского учения о хвале можно считать высказывание, сделанное Иеремией и позднее процитированное Павлом: «хвалящийся хвалился Господом» (Иер. 9:24; 1 Кор. 1:31).

Алан Н. Уинклер

См. также: СЛАВОСЛОВИЕ.

ХЛЕБ, ХЛЕБЫ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

(BREAD, BREAD OF PRESENCE)

В древнем Израиле хлеб был основным продуктом питания. Слово *хлеб* могло использоваться в обобщенном смысле для обозначения любой пищи. Крестьяне ели мясо только по случаю праздников, а в остальное время питались хлебом. Хлеб, в качестве основы существования, сделался главной метафорой для обозначения жизни и пищи.

В Библии хлеб выполняет функции средства общественных отношений. Предложить хлеба другому человеку — главная составляющая гостеприимства, а также знак уважения и заботы (Быт. 14:18; 18:6; 19:3; Вт. 23:4; Руфь 2:14; 1 Цар. 25:18; 28:24; 2 Цар. 16:1, 2). И соответственно, принять чей-то хлеб, а затем обратиться против этого человека — значит совершить акт вопиющей неблагодарности и предательства, как это и случилось с Иудой Искариотом (Пс. 40:10; Ин. 13:18-30).

В переносном смысле «есть хлеб праздности» означает бездельничать, не выполняя обязанностей по ведению домашнего хозяйства (Пр. 31:27). Хлеб может также символизировать вложение финансовых средств (Ек. 11:1).

В обрядовых и богословских частях Библии нередко упоминается хлеб. Он использовался в обряде посвящения сынов Аароновых в священники (Исх. 29:2-3). Хлеб также входил составной частью в мирную жертву благодарности Господу (Лев. 7:12-13). В израильских обрядах особую роль играл хлеб из пресного теста. Использувавшееся на Пасху бездрожжевое тесто знаменовало поспешность бегства Израиля из Египта (Исх. 12:8-11), хотя по некоторым указаниям дрожжи уже в то время могли ассоциироваться с всепроникающим влиянием зла (Исх. 12:14-20). Этим представлениям придавалось так много значения, что был установлен специальный праздник опресноков — Пасха (Лев. 23:6).

Уподобление дрожжей и всего злого предполагает, что хлеб или дрожжи могут символизировать искушение, ложное учение и материализм. Жизнь человеческая поддерживается не одним только хлебом (материальной пищей), но требует также духовной пищи, Слова Божьего (Вт. 8:3; Иов 23:12). Эти представления помогли Иисусу устоять перед искушениями сатаны (Мф. 4:3-4; Лк. 4:3-4), а также легли в основу обычая поститься, то есть воздерживаться от употребления хлеба во время глубокой сосредоточенности на общении с Богом (Исх. 34:28; Вт. 9:9; 2 Цар. 3:35). В Мф. 16:5-12 дрожжи (закваска) символизируют учение фарисеев и саддукеев.

В положительном смысле хлеб зачастую символизирует заботу Бога о Своих людях. Эти представления выражены в обряде приношения Богу хлебов предложения. Каждую субботу священник должен был класть двенадцать хлебов на стол хлебов предложения в храме (Исх. 25:23-30; 35:13; 39:36; Лев. 24:5-9). В отличие от религиозных представлений соседних народов в Библии не подразумевается, что эти хлебы являются пищей для Бога (Пс. 49:12-15). Наоборот, хлебы кладутся перед Яхве в знак благодарности за Его заботу о народе. Для Иисуса случай, когда Давид съел хлебы предложения, означает, что человеку иногда бывает необходимо нарушить обрядовые ограничения (1 Цар. 21:4-6; Мк. 2:26).

Манна небесная является квинтэссенцией представлений о хлебе как даре Бога. Израильтянам в пустыне приходилось собирать ее каждый день в количестве, достаточном для потребления, но не про запас, поскольку им предстояло уяснить себе свою ежедневную зависимость в пище от Бога (Исх. 16:4-5). Сходным образом и христиане молятся о хлебе «на сей день» (Мф. 6:11). Получение ежедневного насущного хлеба избавляет их от опасностей как нищеты, так и богатства (Пр. 30:8). Иисус учит, что Бог питает Свой народ, как отец — детей (Мф. 7:9), и замечательно иллюстрирует эту истину с помощью чудесного насыщения многотысячных толп (Мф. 14:15-21; 15:32-38). И ученикам не следовало заботиться о том, где они будут находить хлеб насущный, когда отправятся служить Богу (Лк. 9:3; ср. Пс. 36:25). В то же самое время христианин не должен полагаться в пропитании на благотворительность Церкви, но сам должен зарабатывать себе хлеб (2 Фес. 3:12). Нехватка хлебных запасов служит признаком суда Божьего (Лев. 26:26; Пл. И. 1:11; 2:12; 4:4; 5:6; Ам. 4:6).

В Новом Завете хлеб используется в качестве многогранной богословской метафоры. Как Бог дарует хлеб, так же дарует Он и праведность Своему народу (2 Кор. 9:10). Прежде всего, Сам Иисус есть хлеб жизни; Он — пища от Бога, дающая жизнь вечную (Ин. 6:25-59). Поэтому христиане причащаются Тела Христова через хлеб на вечере Господней. Так они вспоминают Его жертвенную смерть и празднуют Его дар вечной жизни (Мф. 26:26-29). После воскресения Иисус ел хлеб с учениками, и это было знаком Его победы над смертью (Лк. 24:30, 35; Ин. 21:13), а христиане с тех пор встречались в первый день недели для преломления хлеба (Деян. 20:7).

Дуэйн А. Гарретт

ХОДАТАЙ см. УТЕШИТЕЛЬ; СОВЕТНИК; ПОСРЕДНИК

ХОЖДЕНИЕ, ХОДИТЬ, ПОСТУПАТЬ
(WALK)

Глагол *ходить* в буквальном смысле, подразумевающим ходьбу или пешее передвижение с умеренной скоростью, встречается в евангелиях множество раз. Тем не менее этот же глагол во всем Ветхом Завете и в новозаветных посланиях чаще употребляется метафорически. В этом смысле он оз-

начает: придерживаться определенного образа жизни или определенным образом себя вести. Во многих случаях глагол, переводимый как *ходил*, имеет в греческом языке Нового Завета настоящее время, и это значит, что священнописатель указывает на постоянные черты в поведении или в поступках. В сущности, инфинитив «ходить» может быть с точки зрения гебраистики переведен как «жить». Такое словоупотребление типично для Ветхого Завета и писаний Иоанна и Павла, но не встречается у Петра и Иакова.

Во всем Новом Завете глагол «ходить» сочетается с различными уточняющими словами, чтобы читателю было понятно, что является правильным христианским поведением или образом жизни, а что им не является. Христиане не должны больше ходить во тьме (1 Ин. 1:6; 2:11). Иоанн здесь имеет в виду, что христиане не должны продолжать жить в незнании божественной истины, в невежестве, которое связано с грехом и с происходящим от него злом. Наряду с этим, жизнь христиан не должна характеризоваться хитростью и лукавством, или такими грехами как блуд, нечистота, страсть, злая похоть и любостязание, грехами, среди которых, как указывает священнописатель, проходила их жизнь до спасения (Кол. 3:5-7).

Напротив, христианское существование должно характеризоваться обновлением жизни (Рим. 6:4), добрыми делами (Еф. 2:10), любовью (Еф. 5:2), благоразумием (Кол. 4:5), истиной (3 Ин. 1:4) и послушанием апостольскому учению (1 Фес. 4:10).

Нормы жизни для побеждающих христиан апостол Павел описывает двумя различными способами. Главная тема главы Рим. 8 состоит в том, чтобы христиане теперь жили «не по плоти, а по духу» (Рим. 8:4; см. также Рим. 8:12-13). В этом выражении «плоть» представляет собой не телесную, материальную плоть, а «плоть» этическую, связанную с живущим в христианине грехом, о котором говорится в Рим. 7:17, 20, 21, 23. Таково естество человека в его оболочении от сверхъестественного влияния Святого Духа; и это испорченное греховное естество, средоточием которого является себялюбие, не должно властвовать над нашими поступками. Другими словами, Павел указывает, что христиане ныне не должны жить по обычаю мира сего (Еф. 2:2). Духовно зрелый христианин должен хо-

дить под руководством Святого Духа (Рим. 8:4), в соответствии с заповедями Господними, данными ему в Писании (2 Иоанна). Это руководство — не некие эфирные, мистические указания, а вполне конкретные заповеди в форме «ты должен» и «ты не должен».

Новозаветные священнописатели, кроме того, что дают описанные выше наставления, не оставляют духовно взрослеющего христианина во тьме неведения относительно тех путей, по которым ему предстоит ходить. Он не должен поступать так, как поступают языческие и прочие народы, которые вне Христа (Еф. 4:17). Апостол Павел тем самым разъясняет своим читателям, что христианам надлежит вести образ жизни, отличный от нехристианского. Они не должны проводить свою жизнь в непослушании и бесчинстве, отклоняясь от предписанных образцов поведения и правил, данных апостолами в Библии (2 Фес. 3:6, 11). Некоторые фессалоникийские христиане из-за ложных представлений о втором пришествии Христа прекратили трудиться и стали нахлебниками у других членов церкви. Павел напоминает Церкви, что такого допускать нельзя, и что тот, кто не трудится, не должен и есть за счет других (2 Фес. 3:10).

Напротив, члены сообщества веры должны всегда вести себя благочинно и достойно, как при дневном свете (Рим. 13:13), не предаваясь пиршествам и пьянству, сладострастию и распутству, ссорам и зависти. Дела тьмы должны быть отвергнуты, а оружие света должно облечь христиан (Рим. 13:12). Они должны поступать достойно своего христианского звания (Еф. 4:1). Они должны поступать как чада света, имеющие Библию для просвещения и руководства (Еф. 5:8). Далее, христиане должны поступать не как неразумные, но как мудрые, дорожа временем, потому что дни лукавы. Они должны вести себя осмотрительно, с великой осторожностью и стремлением познать, что есть воля Божья (Еф. 5:15-17). Кроме того, верующие должны вести себя достойно и соответственно тому, что они являются детьми Бога (Еф. 4:1). Христианам надлежит всегда поступать благоприлично и пристойно по отношению к внешним, тем, кто не принадлежит к Церкви (1 Фес. 4:12). И наконец, христианин должен всегда стремиться по мере возможности поступать в этом мире так, как посту-

пал Христос (1 Ин. 2:6), и согласно тому примеру, который Павел подал своей жизнью по образу Христа (Флп. 3:17).

Во 2 Кор. 5:7 Павел указывает на те средства христианского поведения или хождения, которые он описывает в своих посланиях. Он кратко говорит: «мы ходим верою, а не видением». Ходить верою — означает уповать в своем спасении на Христа и верить, что обетования, данные в Писании, в Слове Божьем, нерушимы и будут верно исполнены. Павел также пишет галатам, чтобы они поступали по духу (Гал. 5:16).

Из словопотребления как в Ветхом, так и Новом Завете явствует, что английский глагол *walk* в своем метафорическом, переносном смысле обозначает тот образ жизни или поведение, которые, согласно наставлениям, должны служить подтверждением устного свидетельства, провозглашаемого христианином. Метафорическое значение слова *ходить* в Библии связано с тем, как человек живет, с его путями в жизни; и христианское хождение должно всегда существенно отличаться от нехристианского.

Уэсли Л. Джериг

См. также: этика; освящение; духовность.

ХОРОШИЙ см. ДОБРО

ХРАМ
(TEMPLE)

Хотя храм, бесспорно, имеет собственную историю и собственное существование, он был создан в качестве продолжения скинии и ассоциируется с самыми разными темами и мотивами, такими как гора и город, вселенная и тело человека, слава Божья и Его имя. Библейские священнописатели от Моисея, затем Иезекииля и Аггея, до Иоанна на Патмосе, никогда не изображали завершенный храм, но описывали видения того, чем храм должен быть — средоточием Божьего присутствия.

То, что описываются такие видения, а не чертежи храма, связано с внутренней неопределимостью самой концепции «храма Господня», ведь каким образом трансцендентное божество могло бы локализоваться в здании? Видения соответствуют также назначению храма как символа. Храму присуща некая незаконченность, как в буквальном, так и в переносном смысле.

Предсуществование храма. Основания храма заложены в Пятикнижии. Уже у патриархов мы встречаем обетование Божье-

го присутствия: «не бойся, ибо Я с тобою; и благословлю тебя» (Быт. 26:24). Но как и где это присутствие будет опосредовано?

Хотя многие места считались священными в связи с присутствием там Бога (Быт. 32:30), в религии патриархов не придавалось такое большое значение святым местам и ритуалам культа, какое было характерно для Моисеева яхвизма. Тем не менее обнаруживая здесь выражающиеся в самой разнообразной форме предвосхищения, мы выявляем характерные линии преемственности с более поздними людьми, событиями, институтами и обычаями — благодаря свойственной Писанию склонности к типологии. Так, «Иерусалим», в котором произошла окончательная централизация культа, фигурирует в двух ключевых текстах, имеющих отношение к «культовым» вопросам: в главе Быт. 22 — это место, где связан (приносится в жертву) Исаак («Мория»; ср. 2 Пар. 3:1), и в главе Быт. 14 — место, где выплачена десятина Мелхиседеку.

Моисеев яхвизм принес перемены во взглядах и ритуалах. Бог является новым, заданному сообществу завета, которое сформировалось при Исходе, а теперь, у Синая (параллельного Иерусалиму в качестве преимущественного, основного места для видений Бога), получило самоотождествление, в том числе указания о том, где будет находиться присутствие Яхве — со всеми сопутствующими ему благословениями и опасностями (Исх. 24 — 26; 33:12-17).

Каким образом то, что Яхве присутствует среди сообщества завета и в его обрядности, станет очевидным? неизбежно возникает потребность в определенных символах (несмотря на запрет изображений в Моисеевом яхвизме; Исх. 20:4). Символы апеллируют к чувственному восприятию, но не просто в качестве «наглядных пособий». Ковчег, херувимы и скиния собрания становятся институциональными образами присутствия Господа среди Его народа. Здесь, в этом месте, Яхве является и провозглашает Свою волю (Исх. 33:7-11).

Скиния собрания в Пятикнижии, как и священническая скиния, не является, однако, проекцией (или ретропроекцией!) храма, это независимое местобитание Бога, соответствующее жизни Израиля до его поселения в земле обетованной и централизации культа. Скиния — это своего рода «переносной храм», но не временный храм,

и не просто прообраз храма; это уникальное «местобитание».

Обращаясь к ритуальному действию в комплексе скинии/храма, со всеми аксессуарами его служителей и посетителей, мы подходим к богословски важному вопросу храмовой обрядности: вопросу входа человека в присутствие святого Бога. При всех переменах местонахождения, одеяний, вспомогательных приспособлений и совершающегося ритуального действия, хотя и различающихся по степени своей важности, происходит главное — согласование «потребности» людей со святостью Бога: «Я свят, это свято, вы (должны быть) святы».

Расширительные толкования и символические ассоциации встречаются уже в ранней канонической литературе. Второзаконие, будучи одновременно комментарием на Тору, при описании присутствия Яхве, которое предполагается культом, избегает упрощенного ограничения Бога природными причинно-следственными законами за счет того, что обращается к Его *alter ego*, «имени» в качестве проявления Его существования. Даже ковчег лишается подобия престолу из-за своей роли «вместилища» для скрижалей закона (Вт. 10:1-5). Яхве не восседает на троне, как какая-нибудь вдовствующая герцогиня.

Парадоксальность и символичность храма проявляются, таким образом, в том, как священнописатели строят параметры богословия храма: трансцендентный Бог по Своей благодати является Своему святому народу в *месте*, которое избрал, в местобитании, имеющем богатую символику благодаря многочисленным метафорическим ассоциациям (в Пятикнижии — облако, огонь, скиния, ковчег и, в особенности, «имя» Бога).

Строительство храма. Строительство храма началось при Давиде, чтобы послужить, по крайней мере в социально-политическом отношении, своеобразной «пропагандистской акцией», указывающей на благоволение и поддержку Бога. Давид, однако, был отстранен от выполнения этой задачи. Несомненно, здесь сыграли свою обычную роль социально-политические факторы. У библейских священнописателей такое объяснение не игнорируется (3 Цар. 5:13-18), однако более типично богословское осуждение (1 Пар. 22:8-9) или, что еще важнее, собственные высказывания Бога, раскрывающие Его отношение к этому воп-

росу: «Говорил ли Я... 'почему не постройте Мне кедрового дома'?» (2 Цар. 7:7). Бог *не требует* для Себя постоянного местообитания, однако возможность метафорических ассоциаций здесь остается, даже ассоциаций с утверждением монарха (то есть «дом» подобен дому, в котором обитает монарх).

Такой «кедровый дом» был в конце концов построен. И в возвышенной молитве Соломона при освящении храма парадоксальность этого местообитания еще раз находит свое выражение в классическом месте: «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил» (3 Цар. 8:27). Парадокс несколько смягчается благодаря цитированию формулы «имени» из Второзакония: «Мое имя будет там» (3 Цар. 8:29) (такая терминология подразумевает, что связь между присутствием Бога и Его «обитающим» — скинией или храмом — скорее «контекстуальная», нежели физическая). Но что Господь *думает* об этом сооружении?

Соломон, как и строивший скинию Веселиил до него, назван «мудрым». Но в отличие от Веселиила Соломон сразу же обращается за строительными материалами и указаниями к финикийским строителям. Более того, для производства работ нужна рабочая сила, по своему положению не слишком далекая от того, с чем израильтяне столкнулись в Египте. И наконец, Соломон изображается в качестве центральной фигуры во всем, что касается замысла и осуществления строительства: «Вот, *ты* строишь храм сей» (3 Цар. 6:12). Эти противопоставления не сопровождаются никакими комментариями священнописателя, однако у читателя возникает впечатление, что все строительство Соломона для Бога выглядит несколько сомнительно.

Неоднозначное отношение к строительству подтверждается словами Бога в 3 Цар. 9:3-5. Господь освятил храм, однако тот все равно остается творением Соломона: «Я *освятил* сей храм, который *ты* построил» (3 Цар. 9:3). Приведено также ясное условие: «если ты будешь ходить пред лицом Моим» (3 Цар. 9:4; по меньшей мере, должна сохраняться святость места).

Отношение к храму. Какие отклики на строительство храма можно встретить в Писании помимо тех, которые относятся непосредственно к контексту этого строительства?

Вместо того чтобы «взойти» на гору дома Господня и слушать слово Господа, как в эсхатологических видениях Исаии и Михея (Мих. 4:1-2), вавилоняне «напали» на храм, чтобы разрушить его стены и вынести сокровища. После многовековых нарушений завета слава Господня отошла от этого *места*; по сути дела, Бог ушел из храма из-за мерзостей, совершаемых народом (Иез. 8:6). Разрушение храма можно было бы рассматривать как одну из исторических случайностей, если бы не те истолкования, которые оно получило; богослов Плача Иеремии говорит о разрушении храма недвусмысленно: «Господь определил разрушить стену дочери Сиона» (Пл. И. 2:8). Разрушение храма было предопределено Богом, потому что народ не ходил *пред лицом Его*.

Восстановление храма. Для слепого сообщества первоочередным вопросом было восстановление храма. В самом деле, вскоре все несчастья иудеев — весьма многочисленные — будут объясняться тем, что местообитание Бога лежит в руинах, практически отсутствует (Агг. 1:3-9). Естественно, возникает вопрос: почему? Почему это сооружение, после суровой критики пророков, после замалчивания его в литературе о мудрости, после оставления его Богом и разрушения, заново отстраивается народом?

Наиболее очевидный и внушительный ответ состоит в том, что отстроить храм повелел Господь (Езд. 1:2). Однако более глубокий ответ предполагает богословскую искушенность самих библейских священнописателей и способность этого символа означать нечто большее, нежели просто сооружение. Основания для богословия восстановления храма заложены уже самим дополненным богословием, тем самым богословием, которое так основательно критиковало слишком буквальный подход к присутствию Бога.

Храм всегда имел символический, «контекстуальный» смысл, даже прежде (и в не меньшей степени), чем имел физический. В той мере, в какой метафорические ассоциации говорят о реалиях нашей жизни с Богом, этот символ сохраняет свою силу *как символ*. Хотя для Иеремии ковчег и храм мало что значили, он, тем не менее, пророчествует, что *престолом* Бога будет Иерусалим (Иер. 3:17), и Тора будет написана на сердцах израильтян (Иер. 31:31-34). Это

обобщение символики продолжается в Новом Завете (Отк. 21:22-27: «Храма же я не видел в нем [в городе], ибо Господь Бог Вседержитель — храм его и Агнец... не войдет в него ничто нечистое»). Ассоциирование храма с нравственной чистотой, которое мы видим у Иеремии, было самой сутью богословия Второзакония, породившего недолговечные реформы Иосии.

Наиболее развернутую перспективу нового храма встречаем у Иезекииля. Черты храма снова скорее идеальны, чем реальны. Новый храм Иезекииля примечателен следующей особенностью: из храма течет водный поток (в Иерусалим) в таком изобилии, что это приводит на память реки рая (см. также Пс. 45:5; Отк. 21:6).

В «песнях Сиона» в Псалтири особенно часто встречается прославление храма. С учетом их «чувственности» — читатель призывается «увидеть» красоту храма, обойти вокруг него, рукоплескать и восклицать, ощутить благоухание, поклониться, призывается также к другим ориентированным на чувственное восприятие действиям — эти песни показывают, что человек не должен воспринимать храм просто как богословскую абстракцию. Входящий в храм приобретает не только духовные, но и материальные благословения (Пс. 35:8-10).

Хотя мы не обнаруживаем дальнейших ассоциативных связей этого символа, его парадоксальная и метафорическая природа повсеместно подтверждается тем, что происходит в жизни причастившегося. Наиболее яркое высказывание такого рода появляется в 72-м псалме, где стенания псалмопевца вызваны противоречием между унаследованной им верой и его жизненным опытом. Все «трудно» в глазах его (Пс. 72:16); но — «доколе не вошел я во святилище Божие»; а далее происходит преобразование его характера и его понимания Бога. Что же произошло в святилище? Это, как и должно, не уточняется. Нам просто сказано в конце псалма: «А мне благо приближаться к Богу!.. чтобы возвещать все дела Твои» (Пс. 72:28).

Итак, благодаря восстановлению храма и расширению связанных с ним метафорических ассоциаций была установлена преемственность послепленного сообщества с дополненным (Езд. 1:7; Агг 2:9). При всей той критике, которую вызывает храм, в конечном счете благоволение Яхве пребывает на нем, и он служит источником радости для

тех, кто собирается сюда (Пс. 42:3-4; 64:5; 83:2).

Иисус, Павел и иудаизм. В иудаизме храм был религиозным, культурным и национальным центром; в самом деле, храм представлял собой микрокосм вселенной. Значение храма как символа особенно проявляется в его способности сохранять такое значение спустя долгое время после того, как само здание храма было разрушено в 70 г. по Р.Х.

Согласно Евангелию, соучастие Иисуса в обрядности и этосе храма было полным. О рождении Иисуса возведено было в храм (Лк. 1:17; 2:27-32), там же Он был обрезан и в отрочестве обучался у рабби (Лк. 2:46). Позже, разумеется, уже Иисус учил в храме (Ин. 7:14). Не лишено значения, что Иисус, когда учил во дворе храма, провозгласил: «кто жаждет, иди ко Мне и пей» (Ин. 7:37), а на следующий день даровал прощение женщине, уличенной в прелюбодеянии (Ин. 8:1-11). Благословение и прощение, эти священнические функции, осуществляются Иисусом в тени храма.

Иисус — не только просветитель и в некотором роде священник; Он также пророк. Так, когда храмовые обычаи компрометируют себя, Иисус обличает тех, кто не бережет святость храма: «Дом Мой домом молитвы наречется... А вы сделали его вертепом разбойников» (Мк. 11:17). Эти люди не живут *пред лицем Бога*. Иисус, учительствующий во дворе храма, оберегает святость храма в Своих этических наставлениях. Даже прощенной женщине указано впредь не грешить (Ин. 8:11; см. также Ин. 4:23).

В очищении храма мы также видим развитие и расширение связанных с храмом метафорических ассоциаций. Иисус прибегает к игре слов, основанной на двусмысленности слова *тело*, чтобы преодолеть ограниченность мышления Своих слушателей (Ин. 2:19). Иоанн так указывает на их характерную ошибку буквального понимания: «А Он говорил о храме тела Своего» (Ин. 2:21). Итак, в деяниях и словах Иисуса мы видим, что храм снова становится обителью святости и опасным местом (речи о суде; собственная смерть Иисуса), но также и местом благословения; происходит дальнейшее расширение символики.

Павел тоже устанавливает связь между храмом и телом: «Не знаете ли вы, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого

Духа?» (1 Кор. 6:19; см. также Рим. 12:1-2). Разумеется, верующий может быть назван храмом Божиим только благодаря тому, что Сам Христос является храмом, а верующие — соучастники во Христе (1 Кор. 3:9-17). Верующий, как и сам Павел, должен быть (ритуально) чист, чтобы жить в присутствии Бога (2 Кор. 2:17). Коль скоро Бог может пребывать в святом месте, то в расширительном смысле Он может пребывать в святом человеке!

После разрушения храма в 70 г. по Р. Х. богословие храма нимало не утратило своей жизненной и целительной силы, поскольку храм всегда имел значение «помимо» своего физического существования. Богословие храма отвечает на вопрос, как опосредовано присутствие Бога. В частности, богословие храма признает важность «священного места». Его аналогом является священное время — суббота, праздники и определенная пора для молитвы. Человечество ориентировано на время и пространство, поэтому суббота и храм указывают на «вечное» за пределами нашей обычной ориентации. Суббота и храм искупают время и пространство.

Богословие храма характеризуется высокой степенью богословской сложности — оно противопоставляет двойственные взгляды/доктрины, это составная часть тайны веры, парадокс. Богословие храма наиболее плодотворно, когда оно играет роль могущественного символа, с его способностью полностью быть связанным с (святым) местом и все же порождать новые метафорические ассоциации — видение жизни в присутствии Господа. Хотя в храме есть одновременно прообраз и эсхатология, он всегда имеет основанием реалии нашей жизни: это просто здание, но его смысл — «хвали, Сион, Бога твоего».

Энтони Дж. Петротта

См. также: АЛТАРЬ; ИЗРАИЛЬ; ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ; СВЯЩЕННИК; СКНИПЯ.

Литература: B. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*; R. E. Clements, *God and Temple*; idem, *Wisdom for a Changing World*; R. H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology*; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*; A. J. Heschel, *Quest for God*; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*; M. E. Isaacs, *An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*; G. Josipovici, *The Book of God*; K. Koch, *The Prophets: The Assyrian Period*; C. Koester, *The Dwelling of God*; H. J. Kraus, *The Theology of the Psalms*; J. D. Levenson, *Sinai and Zion*; J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*; W. McKane, *ZAW* 94 (1982): 251-66; D. H. Madvig, *NIDNTT*, 3; R. Mason, *Preaching the Tradition*; C. Meyers, *Ancient Israelite Religion*; R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*; J. Neusner, *Wrong Ways and Right Ways in the Study of Formative Judaism*;

W. Nowotny, *The Language Poets Use*; D. A. Renwick, *Paul, the Temple, and the Presence of God*; J. Z. Smith, *To Take Place*; W. R. Smith, *The Prophets of Israel and Their Place in History*; idem, *The Religion of the Semites*; J. Soskice, *Metaphor and Religious Language*; N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*.

ХРИСТИАНЕ: ОБОЗНАЧЕНИЕ

(CHRISTIANS, NAMES OF)

В Новом Завете содержится свыше ста семидесяти пяти названий, описательных оборотов и фигур речи, относящихся к христианам, — как к отдельным людям, так и ко всему сообществу. Происхождение этих имен и названий восходит к Ветхому Завету, к поучениям Иисуса, к Церкви и к словам неверующих. Немногие из них используются как устойчивые имена; для большинства же в контексте Нового Завета, где они встречаются, объясняется их значение.

Эти названия богаты богословскими деталями. В библейские времена личные имена зачастую выражали некую веру в качества тех, кому они присваивались, или в то, что через этих людей свершится. Сходным образом данные христианам имена и названия обозначают нечто касающееся религиозного статуса и характера названных людей или группы — того, что Бог сделал, делает или будет делать через них и в них. Эти обозначения христиан, в сущности, являются кратким путеводителем по христианскому вероучению первого столетия. В них прослеживаются, в частности, ветхозаветные корни христианства, роль Господа Бога в христианстве, единство верующих с Богом и Христом, природа христианской жизни и поведения, а также важность Благой Вести.

Названия, связанные с ветхозаветным Израилем. По аналогии с ветхозаветным описанием представителей этнического Израиля в качестве потомков Авраама по плоти Новый Завет описывает членом Церкви как его духовных наследников. Иисус представлен в Новом Завете как Тот, через Кого исполнятся обетования Бога сделать Авраама «отцом множества народов». Церковь, в которой верующие объединяются со Христом, выступает непосредственным исполнением этого обетования. В этом отношении христианская вера зиждется на вере Авраама. Его вера в обетования Бога была вменена ему «в праведность» (Быт. 15:6); это же справедливо по отношению к каждому, кто верует во Христа (Рим. 4). По этой причине Павел подчеркивает, что все верующие — и евреи, и неевреи — становятся

законными наследниками Авраама (Рим. 4:16; 9:8), *его семенем* (Гал. 3:29), *детьми (сынами) Авраама* (Рим. 9:7; Гал. 3:7), *детьми свободной женщины* (Гал. 4:31) и *детьми обетования* (Рим. 9:8; Гал. 4:28).

Новый Завет усматривает высокую степень преемственности между ветхозаветным Израилем и Церковью. Тот факт, что христиане для описания самих себя нередко принимают и заимствуют из Ветхого Завета относящиеся к Израилю названия и определения, еще более упрочивает эту связь. Сказанное с очевидностью подтверждается разнообразными описательными названиями (например: *род избранный* [1 Пет. 2:9; ср. Ис. 45:4]), образными выражениями (например: *стадо* [Ин. 10:16; ср. Иер. 31:10]) и символикой божественных качеств (например: *народ святой* [Еф. 5:3; ср. Вт. 28:9]). Церковь сознательно предпочитает усилие, чтобы отождествить себя с верующим Израилем. Церковь становится отныне его наследником в качестве нового, истинного Израиля. (Но этот нынешний статус Церкви не обязательно исключает будущее обращение в веру этнического Израиля как целого [ср., в особенности, Рим. 11:25-32].) Священнописатели изображают и верующий Израиль, и Церковь как *творение Божие* (Ис. 60:21; 64:8; Еф. 2:10), чем еще раз подчеркивается их преемственность. Откровение Бога во Христе — это не отрицание Божьего откровения через Моисея, а его совершенное и окончательное исполнение.

Храм в израильской истории, начиная с раннего монархического периода, является центром поклонения Богу. Здесь явственно ощущаемо присутствие Бога, и священники ходатайствуют перед Ним за народ посредством возношений и жертв. Новый Завет одухотворяет это религиозное средоточие, перенося его на верующих.

Верующие являются *священным храмом Святого Духа* (1 Кор. 6:19) и *Бога живого* (1 Кор. 3:16-17); они — *его живые камни* (1 Пет. 2:5) и *золотые светильники* (Отк. 1:12-13, 20). Как живые камни верующие были положены Христом в духовное строение, духовный храм, резко контрастирующий с материальным, вещественным храмом, построенным из мертвых камней. Как храм Бога все верующие обладают живущим в них Святым Духом — ветхозаветному Израилю неизвестно было такое непрерывное божественное присутствие.

Верующие понимают себя как *святое и царственное священство* (1 Пет. 2:5, 9), как *царей и священников* (Отк. 1:5-6; 5:10), как *священников Бога и Христа* (Отк. 20:6). Таким образом, подобно ветхозаветному Израилю, Церковь является *царством священников* (ср. Исх. 19:6). В отличие от ветхозаветного Израиля верующие становятся *служителями Нового Завета* (2 Кор. 3:6). Это новое служение означает, однако, не отмену закона Моисеева, а его окончательное исполнение в Иисусе Христе. Если прежний завет имел внешний характер, будучи начертан на каменных скрижалях, и приводил к осуждению людей, нарушивших закон, то новый завет имеет внутренний характер и записан в сердцах людей, которые через веру искупаются Христом и возрождаются Святым Духом.

Верующие также представляются *благовуханием Христовым* (2 Кор. 2:15), *начатком созданий* Бога (Иак. 1:18), *первенцами Богу и Агнцу* (Отк. 14:1-4). Павел призывает верующих представить себя в живую жертву Богу с помощью постоянного вознесения благодарности и посвященности (Рим. 6:13; 12:1-2).

Ветхозаветные священнописатели нередко изображают Иерусалим как город Божьего присутствия, как город Бога (Пс. 47:2, 9; 86:3) и святое место, где обитает Всевышний (Пс. 45:5). В Новом Завете эти определения переносятся на Церковь. Иоанн в Откровении описывает Церковь в качестве *весты Агнца, нисходящего с неба града Бога* (Отк. 3:12), *Святого Града* (Отк. 21:2, 10; 22:19) и *нового Иерусалима* (3:12; 21:2, 10). Здесь образ небесного града олицетворяет совершенное и непрерывно длящегося присутствие Бога (и Христа) среди всего Его народа. Те же самые соотношения присутствуют и в Послании к евреям, где небесный град описывается как *град Бога живого, небесный Иерусалим и гора Сион* (Евр. 12:22).

Названия, связанные с Господом Богом. Новозаветные наименования христиан, такие, как *званные* (Отк. 17:14), *избранные* (Мк. 13:20, 22, 27; 1 Пет. 1:1; 2:9; Кол. 3:12; Тит. 1:1; Отк. 17:14), ясно свидетельствуют, что верующие присоединены к Богу через Его высшее избрание их для спасения. Первые христиане столкнулись с кризисом самоотождествления. Куда ведет прямая линия от ветхозаветных обетова-

ний Бога — к иудаизму или к христианству? Эта дилемма была решена благодаря осознанию того, что христиане тоже были предназначены для участия в Божьем замысле спасения. Определение Петром верующих как людей, принадлежащих Богу (1 Пет. 2:9-10), перекликается с пророчеством Ос. 1:6-10 (ср. также Рим. 9:25-26; 10:19) и призвано разрешить всяческие сомнения по этому поводу.

Названия христиан также свидетельствуют, что верующие характеризуются божественными качествами и побуждают друг друга проявлять их в своем поведении. Иисус сказал: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9; см. также Ин. 12:45; 2 Кор. 4:4; Кол. 1:15; Евр. 1:3). Иисус есть образ Бога. Верующие, в качестве детей Божьих, тоже должны нести в себе черты Бога и Христа — как каждый по отдельности, так и все вместе. Их способность к этому основана на новой жизни, дарованной им во Христе, благодаря которой они сделали *праведными пред Богом* (2 Кор. 5:21), и на провидении Святого Духа, их божественного источника для достижения такого образа жизни. Следовательно, как предполагают их названия, понять, что представляют собой верующие (или к чему им следует стремиться), означает, в сущности, понять что-то о Боге и Христе.

Новозаветные священнописатели говорят в более узком смысле о верующих как о *свидетелях* и *очевидцах*. Большинство случаев встречаются в Евангелии от Луки (Лк. 1:2; 24:48) и в Деяниях (Деян. 1:8, 22; 2:32; 3:15; 5:32; 10:39, 41; 13:31; 26:16), есть также два упоминания в посланиях Петра (1 Пет. 5:1; 2 Пет. 1:16-18). Термин *свидетель* (marturia) относится к тем, кто делится личными наблюдениями об Иисусе, к тем, кто свидетельствует о Благой Вести на основе собственных знаний о жизни, смерти и воскресении Иисуса (Деян. 1:22). Как поясняет Лука в Деяниях, историческая достоверность Евангелия не менее важна, чем сама Благая Весть, поскольку именно ее подлинность пробуждает в слушателях (и читателях) потребность и желание откликнуться на нее. Основным здесь является историчность жизни, служения и мук Христа, описанных у Луки и, в более широком смысле, во всем Новом Завете. Верующих также называли: *христиане* (Деян. 11:26; 26:28; 1 Пет. 4:16), *ученики* (Ин. 13:35; Деян. 6:1-2; 11:26; 14:21-22; 18:27),

следующие пути Господню (учению) (Деян. 9:1-2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22), *представители Назорейской ереси* (Деян. 24:5), — и все эти названия тесно связаны с историческим Иисусом.

Названия, связанные с единением верующих с Богом и Христом. Новозаветные авторы используют большое количество разнообразных понятий из области семейных отношений, чтобы охарактеризовать установившиеся взаимоотношения верующих с Богом и Христом. В смысле общих семейных отношений верующие являются *членами семьи Божьей*, обитателями *дома Божиего*, *своими Богу* (1 Пет. 4:17; Еф. 2:19-20; 3:14-15; 1 Тим. 3:15). Нередко верующие представлены в качестве *детей Бога*. Их *усыновление* предопределено Богом (Рим. 8:23), достигается верой (Гал. 3:26-28), засвидетельствовано Духом Божиим (Рим. 8:15-16) и дает им право быть *наследниками Бога* (Рим. 8:17; Гал. 3:29; 4:7).

В смысле брачных отношений сообщество верующих относится к Христу, своему жениху, как *чистая дева* (2 Кор. 11:2) и *Его невеста* (Отк. 19:7-8; 21:2, 9; 22:17). Эти образы живописуют полное и совершенное единение между Христом и Его народом.

Верующие — это близкие Христа; они Его *братья* (Рим. 8:29; Евр. 2:11-12, 17) и *друзья* (Ин. 15:13-15) — такие права свободно предоставляются им Христом и основаны на Его искупительном служении.

В Новом Завете выражена сильная семейная связь между верующими. Они зовут друг друга *братьями* (Деян. 9:17; 14:2; 15:36), *братством верующих* (1 Пет. 2:17), *семей*, *своими по вере* (Гал. 6:10) и *друзьями* (3 Ин. 1:15).

Новозаветные названия христиан, такие, как *уверовавшие*, *верные* (Деян. 4:32; 2 Кор. 6:15; 1 Тим. 4:12), *следующие учению* (Деян. 9:1-2), а также *рабы* и *служители Бога и Христа* (2 Кор. 6:4; Еф. 6:6), отражают новую, вдохновляемую и руководимую Духом преданность Богу и Христу. Как предполагают эти наименования, такой род преданности ориентирован на полный отказ от любой умственной или физической привязанности к людям или вещам, которая могла бы помешать истинной приверженности Богу и Христу.

В Новом Завете содержится много названий христиан, в которых верующие со всей очевидностью отождествляются с Богом и

Христом. Возможно, самым выразительным из них является образ Тела Христова. Все верующие присоединены ко Христу (1 Кор. 6:15-17), со Христом во главе (Еф. 1:22-23; Кол. 1:18), а Церковь выступает в качестве тела (1 Кор. 12:27; Еф. 1:22-23; Кол. 1:24). Тело же, в свою очередь, состоит из многих членов (Рим. 12:4-5; 1 Кор. 12:12, 14, 20), у каждого из которых своя, но связанная с другими задача, определенная Богом (1 Кор. 12:15-19; 21-26).

Названия, связанные с христианской жизнью и поведением. Согласно Новому Завету, нравственная чистота является отличительной чертой христианской жизни и поведения. В особенности это иллюстрируется наименованиями, основанными на контрасте между днем и ночью, а также между светом и тьмой. Верующие — это *сыны дня* (1 Фес. 5:5), *чада света* (Еф. 5:8), *свет в Господе* (Еф. 5:8), *свет мира* (Мф. 5:14-16) и *сыны света* (Ин. 12:35-36, 46; 1 Фес. 5:5). Эти обозначения верующих выразительно контрастируют с описаниями их прежней греховной жизни во мраке ночи (Еф. 5:8; 1 Фес. 5:5). Такие наименования, как *непорочные* (1 Фес. 3:13; Отк. 14:4-5), *святые* (Еф. 2:19-21; 5:3; 1 Фес. 3:13), *сосуд, годный на доброе дело* (2 Тим. 2:21), *послушные дети* (1 Пет. 1:13-16), *праведные* (1 Пет. 3:12; 4:18) и *святые* (Деян. 26:10; Рим. 8:27; 1 Кор. 6:1-2), лишний раз подчеркивают нашу постоянную ответственность за отражение в нашей жизни и поведении этих новых нравственных отношений с Богом.

Термин *мир* (kosmos) в Новом Завете нередко обозначает неверующих и их греховный образ жизни. В Новом Завете образно утверждается, что верующие не принадлежат этому миру. Они в нем *пришельцы* и *странники* (1 Пет. 1:1, 17; 2:11). Мир воспринимает проповедующих Благую Весть как *безумных Христа ради* (1 Кор. 4:10), *сор для мира и прах, всеми попираемый* (1 Кор. 4:13). Однако, будучи *солью земли* (Мф. 5:13), верующие в конце концов, несмотря на враждебность, приведут мир к Христу.

Наименования христиан указывают также на ряд их основных обязанностей. В качестве *священников* (1 Пет. 2:9; Отк. 1:5-6) верующие должны постоянно посвящать себя духовному служению и поклонению Богу. Верующие должны любить заблудших. Христиане — это *служители благовес-*

тования (Еф. 3:6-7), *избранные сосуды, чтобы возвещать имя Бога пред народами и царями и сынами Израилевыми* (Деян. 9:15), и *соль земли* (Мф. 5:13). В качестве *посланников от имени Христова* (2 Кор. 5:20) они по сути служат представителями Христа, через которых Христос (и Бог) посылает миру Свою весть о примирении.

Верующие должны стремиться к личному благочестию. Образы *подвизающихся* (2 Тим. 2:5), *исполнителей Слова* (Иак. 1:22-25), *трудящихся земледельцев* (2 Тим. 2:6), *послушных детей* (1 Пет. 1:14-16), *бегающих на ристалище* (1 Кор. 9:24-27), *проходящих поприще* (Евр. 12:1) и *воинов* (2 Тим. 2:3-4) указывают, что настойчивость, послушание, дисциплина, самобытность и воплощение библейского учения на практике должны характеризовать жизнь всех верующих.

Названия, связанные с Благой Вестью. В названиях христиан как *потомков Авраама* и *наследников* в обетованиях, данных Аврааму Богом, подразумевается всеобщность предназначения Благой Вести. Она адресована *всем* людям. Через Христа Авраам сделался «отцом всех народов» — человеком, в котором «благословятся все племена земные» (Быт. 12:3).

Приносимая Благой Вестью надежда — это надежда на вечную жизнь. В учении Иисуса сыны Божьи есть *сыны воскресения* (Лк. 20:35-36). Верующие являются *наследниками* в обетованиях благовестия, по упованию вечной жизни (Рим. 8:17; Тит. 3:7).

В Отк. 3:12 Иисус обещает дать верующим имя Бога, имя града Бога (нового Иерусалима) и Свое имя новое. Это означает никак не меньше, чем неразделимое отождествление и совершенное соединение во веки всех верующих с Богом и Господом Иисусом Христом.

Г. Дуглас Бакуолтер

Литература: H. J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity*, 5:375-92; R. S. Rayburn, *EDT*, pp. 216-18; *BEB*, 1:431-34; *TAB*, pp. 537-42.

ХРИСТОС КАК ПРОРОК

(PROPHET. CHRIST AS)

Самым большим ветхозаветным текстом о пророческой роли грядущего Мессии является Вт. 18:15-19. Здесь Бог через Моисея обещает, что Он воздвигнет из среды еврейского народа Пророка, Который будет подобен Моисею. Это высказывание заставило многих заинтересоваться, кто же этот по-

добный Моисею пророк. Многие иудейские толкователи отвечали, что то был Иисус, сын Навин. Иисус Навин действительно был человеком, исполненным мудрости, однако Вт. 34:9-12, словно бы предвосхищая такое отождествление Навина с подобным Моисею Пророком, Которому надлежит явиться, делает подобное толкование невозможным, указывая, что «И Иисус, сын Навин, исполнился духа премудрости, потому что Моисей возложил на него руки свои... И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу... и по руке сильной и по великим чудесам, которые Моисей совершил пред глазами всего Израиля».

Когда Иисус начал совершать Свои чудеса, толпы в этот первый век христианства восклицали: «Это истинно Тот Пророк, Которому должно прийти в мир» (Ин. 6:14). Женщина из Самарии узнала в Иисусе Мессию и Пророка, Который должен прийти (Ин. 4:19, 25). Такое отождествление согласуется также с тем, что Иисус говорит фарисеям в Ин. 5:46-47: «Ибо, если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, — как поверите Моим словам?» Из всех тех мест, которые мог подразумевать Иисус, говоря о писаниях Моисеевых, нет более самоочевидного варианта для подобной мессианской ссылки, чем Вт. 18:15-19, где Моисей выступает в роли пророческого учителя. В число других новозаветных текстов, где в Иисусе узнают «Пророка», входят Мк. 6:15; Лк. 7:16; 24:19 (параллельное к Мф. 21:11); Ин. 7:40; 9:17.

Характерные особенности Пророка, о Котором Моисей говорит во Вт. 18:15-19, таковы: 1) Он должен быть израильтянином; 2) Он должен быть подобен Моисею; 3) Ему будет дана власть говорить от имени Бога. Главное затруднение для толкования заключается, однако, в том, употреблен ли термин *lavi*, «пророк», в собирательном значении или слово просто стоит в единственном числе? Подразумевает ли он институт пророков вообще или отдельно взятого пророка? Толкователи иудейские и большинство современных считают слово *пророк* во Вт. 18:15-19 собирательным родовым термином. С этим, конечно же, следует согласиться, поскольку в контексте Вт. 17 — 19 говорится о классах или группах руководителей, таких как священники и левиты. Однако большинство предшествующих

мессианских пророчеств Ветхого Завета по своей природе — тоже родовые и собирательные. И контекст определенно выделяет отдельно взятого пророка, ведь этот пророк не только представлен как пророк, воздвигнутый из среды Израиля, но и сравнивается с конкретным человеком — Моисеем. Предполагается, следовательно, что он тоже должен быть отдельно взятой личностью. Поэтому данный отрывок, указывая сразу на целый ряд или институт пророков, подразумевает в рамках той же основополагающей идеи одного, который мог бы быть представителем всех пророков в высшем смысле. Причем, в отличие от института священства, которое передавалось по наследству в Аароновом семействе колена Левиина, пророческое служение Моисея не было передано его преемникам. Данный пророк должен был быть непосредственно призван Яхве. Итак, в соответствии с общим принципом пророчества, божественные наставления, данные через Моисея, остались при нем незавершенными, с тем чтобы они могли обрести свое завершение в мессианскую эру, через Пророка более великого, чем Моисей.

Термин *пророк* подразумевает три различные функции, и все они были свойственны Моисею. Первая из них — это *учительство* (Вт. 4:5; 31:22). Служение пророка заключается в большем, нежели простое возвещение Божиих пророчеств народу; он должен учить народ праведной жизни, приведенной в согласие с этими божественными откровениями. Он будет учить народ «в притче» и произносить «гадания из древности» (Пс. 77:2). Матфей говорит об исполнении данного прорицания в конце длинного раздела, содержащего притчи Иисуса (Мф. 13:35). На Иисусе почил «Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия» (Ис. 11:2). Итак, «научит Он нас Своим путям; и будем ходить по стезям Его» (Ис. 2:3). Даже противники Иисуса хвалили Его, хотя здесь и можно усмотреть некий оттенок сарказма: «Учитель! мы знаем, что Ты справедлив и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лицо, но истинно пути Божию учишь» (Мк. 12:14). Иисус дал, как и Моисей, закон, произнеся Нагорную проповедь (Мф. 5 — 7). Слова, которые говорил Иисус, суть дух и жизнь (Ин. 6:63); они направляют на путь, которым должен идти каждый.

Второй функцией пророка является *предсказание будущего*. Прорицания Христа удивительно схожи с прорицаниями Моисея; и в тех, и в других говорится о рассеянии Израиля, о его духовном отступничестве, о великих бедствиях, которые постигнут его, когда он будет в подчинении у язычников (ср. Вт. 28 — 29; Вт. 31:19-21 с Мф. 21:28-45; 23:37-39; 24:4-31).

Достаточно рассмотреть всего лишь один пример прорицаний Иисуса, чтобы убедиться в истинности Его как пророка, чьи слова сбываются: это разрушение храма. В Мф. 24:2 Иисус предрекает, что храм будет разрушен. И иудеи знали, что тщетно ожидать Мессию, пока нет храма, ведь в Агг. 2:1-9 и в Мал. 3:1 сказано, что Мессия, когда придет, придет в Свой храм. В истории несколько раз случалось так, что еврейский народ тщетно пытался восстановить храм, — при Адриане, Константине и особенно при Юлиане. Развалины по-прежнему оставались немым свидетельством способности Иисуса предвозвещать будущее и Его истинности как Пророка.

Прорицания Иисуса относятся не только к отдельным людям (Ин. 1:42), но также к Царству Божию (Мф. 11:12; Лк. 17:21), к материальному миру (Мф. 5:5; 19:28), к Самому Иисусу (Мф. 16:21; Мк. 8:31; 9:31; 10:33), к разрушению Иерусалима (Лк. 19:41-44; 21:24) и к парусии (Мф. 26:64; Мк. 14:62; Лк. 22:69). Как Моисей предсказывал не только рассеяние Израиля, но и его будущие благословения, так и Иисус упоминает о поре, когда смоковница пускает листья (Мф. 24:32-33). В пророчествах Христа было больше величия, чем в предсказаниях любых других пророков, поскольку Его откровение было не отрывочным, а постоянным; Его откровение было не частичным, а полным; Его откровение было окончательным, тогда как все предыдущие пророчества лишь подводили к этому величественному завершению.

Третья функция пророка заключается в том, что пророк — *судья*. Как Моисей судил Израиль, так и Христос выполнял эту функцию в Своей роли пророка. «Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (Ин. 5:22). Хотя в настоящее время Христос есть судья и властитель для всего, что в Теле Христовом, однажды Он воспримет эту функцию полностью — когда придет снова и воссядет на престол, чтобы судить

все и всех (Дан. 12; Мф. 25; 2 Кор. 5:10; Отк. 22:12).

Пророческое служение Христа не окончилось с Его вознесением на небеса, и роль пророка и поныне все еще входит в число Его важнейших функций. Он продолжает Свой пророческий труд через Свою Церковь (Мк. 16:20). И Дух Иисуса по-прежнему пребывает с Его проповедниками.

Уолтер К. Кайзер-мл.

См. также: ПРОРОК; УЧИТЬ.

Литература: D. E. Aune, *The Messiah: Developments in Early Judaism and Christianity*, pp. 404-22; D. Baron, *Rays of Messiah's Glory: Christ in the Old Testament*; C. A. Briggs, *Messianic Prophecy: The Prediction of the Fulfillment of Redemption Through the Messiah*; C. T. P. Grierison, *A Dictionary of Christ and Gospels*, pp. 431-44; H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet*.

ХРИСТОС КАК СВЯЩЕННИК

(PRIEST, CHRIST AS)

Ветхий Завет. Представителями священнических занятий, обращавшимися к Богу с жертвоприношениями и молитвой, в Ветхом Завете были: глава семейства Авель (Быт. 4:4), царь Салимский и священник Бога Всевышнего Мелхиседек (Быт. 14:18), Мадиямский священник Иофор (Исх. 18:1), Аарон (Исх. 28:1) и левиты (Исх. 32:28-29; Чис. 1:47-53). Закон Моисеев установил в Израиле замкнутую наследственную касту профессиональных священников (Исх. 28:1; 29:9; 40:12-15). Их предназначением было с честью и достоинством служить Господу в скинии, а позднее в храме, будучи представителями народа в присутствии Бога (Исх. 28:29; Чис. 3:5-10). Бросая жребий, они, подобно оракулам, могли проникать в тайну божественных решений (Исх. 28:30; 33:7-11; Лев. 13 — 16; Вт. 17:8-12; 1 Цар. 28:6). Они были стражами святилища и воплощением духовного благочестия народа (Чис. 18:1-7). Многочисленные культовые наставления относительно жертвоприношений и церемониальных обязанностей в скинии и храме затушевывали их обязанность учить Божьей истине (Исх. 7:1; Лев. 10:11; Вт. 17:11; 27:9-10; 33:10; Езд. 7:10-12, 21), и вскоре эта роль перешла к израильским пророкам.

Хотя левиты служили в скинии и в храме, заботились об утвари и принадлежностях, помогали священникам (1 Пар. 23:28-32), обязанности совершать приношения и проводить церемонии были ограничены левитским семейством Аарона и его потомков (Чис. 3:5-10; 16:8-11; 2 Пар. 13:9). Наличие физических недостатков не

позволяло им приближаться к Божиему жертвеннику (Лев. 21:16-23; ср. Лк. 22:50), а те, кто допускался к служению, должны были находиться в возрасте от тридцати до пятидесяти лет (Чис. 4:47; 8:23-26). Им надлежало избегать осквернения из-за прикосновения к умершим (Лев. 21:1-4, 11), они не брились (Лев. 21:5-6, 10), а жениться могли только на девицах (Лев. 21:7-8, 13-15). Только первосвященник мог входить в Святое-святых в День искупления (Лев. 16). После помазания Давида и в ходе дальнейшего исторического развития, относящегося к периоду плена, сана первосвященника удостаивались только Садок и его потомки (2 Цар. 15:24-29; 3 Цар. 2:35; 4:2; Иез. 40:46).

Ритуал освящения Аарона для сана первосвященника длился семь дней (Исх. 29:35). У входа в скинию собраний (Исх. 29:4; Лев. 8:1-3) Аарон был омыт водой и облечен в священническое одеяние; на голову ему был возлит елей помазания (Исх. 29:4-7; 40:12-16; Лев. 8:12, 30; Пс. 132:2). Аарон и его сыновья возложили руки на тельца и одного из двух овнов без порока, которые предназначались в жертву (Исх. 29:10-28). Этот первый день кончился празднеством, во время которого Аарон и его сыновья съели мясо овна с пресным хлебом (Исх. 29:32). В продолжение освящения ежедневно в жертву приносились два однолетних агнца, а по завершении его «слава Господня наполняла скинию» (Исх. 40:35).

Евангелия. Существует несколько аспектов отправления Иисусом функций мессианского священника, хотя Он не называл священниками ни Себя, ни Своих учеников. Он оправдывает Свои дела в субботу, ссылаясь на привилегию священников, в Мф. 12:3-8. Исцелив прокаженных, Иисус отсылает их к священникам для установления их чистоты в соответствии с законом (Мк. 1:44; Лк. 17:14). Лука рассказывает обличительную историю о том, как священник и левит прошли мимо умирающего и как только самарянин-еретик последовал Божьей заповеди любви к ближнему (Лк. 10:30-35).

На страстной неделе Иисус скорбел о Иерусалиме и предсказал его близящееся разрушение (Лк. 19:41-44). Войдя в храм, Он очищает его от торгующих и меновщиков (Мф. 21:12-13; Лк. 19:45-46; ср. Мк. 11:15-17; Ин. 2:13-16), провозглашая, что

храм — «дом молитвы» (ср. Чис. 18:1; Деян. 2:46; 3:1; 5:12). Это было истолковано как недвусмысленный вызов авторитету первосвященников и учителей закона, и они сговорились погубить Его (Мк. 11:18; Лк. 19:47; ср. Мф. 21:15). Глядя, как богатые кладут свои дары в сокровищницу храма, Иисус похвалил бедную вдову, которая положила две монетки (Лк. 21:1-4). Оставив храм, Иисус направился в Вифанию, селение Симона прокаженного (Мк. 14:3) и воскресшего Лазаря (Ин. 11:1; 12:2). Во время трапезы в Его честь Мария подошла с аластавровым сосудом с очень дорогой мазью и возлила миро на голову Иисуса (Мф. 26:6-13; Мк. 14:3-9; Ин. 12:2-8), повторив тем самым помазание Аарона в сан первосвященника (ср. Исх. 40:13). Иисус предупреждает Симона о приближающемся искушении его сатаной и утешает, заверяя, что будет заступничать за него как священник (Лк. 22:31-32). Возможно, о самом главном деянии Иисуса в качестве священника рассказывается в главе Ин. 17. Иисус молится за Себя, за Своих учеников, а потом за тех, кто уверует по слову учеников. Каждое из этих действий имеет священнический смысл.

Послание к евреям. В Послании к евреям мотив Иисуса Христа в качестве первосвященника наиболее примечателен и служит ранним церковным и богословским комментарием к жизни, страданиям и прославлению Иисуса. Иисус воспринял человеческую природу, «Он должен был во всем уподобиться братьям, чтоб быть милостивым и верным Первосвященником пред Богом, для умиловления за грехи народа» (Евр. 2:17; ср. Евр. 4:15; 7:26; 9:14).

Основой для священнической христологии Послания к евреям являются известные слова из Пс. 109, где устанавливается связь между предвосхищаемым мессианским Царем и Священником. Говорится, что Мессия воссядет одесную Яхве, и это подразумевает монархическую церемонию возведения на престол царя, но в присутствии Самого Бога (Пс. 109:1). Очевидно, таково было общее мнение раввинистических толкователей во времена Иисуса, поскольку этот ветхозаветный стих чаще всего цитируется в Новом Завете (Мф. 22:44; Мк. 12:36; Лк. 20:42-43; Деян. 2:34-35; Евр. 1:13). В следующих стихах псалма Давида упоминается таинственный царь и священник Мелхиседек: «Клялся Господь, и не

раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс. 109:4). Авраам признал величие Мелхиседека, который совершал двойное служение как царь Салимский и как священник Бога Всевышнего, отдал ему десятину и получил от него благословение (Быт. 14:18-20; ср. Евр. 7:6-10). Как и Мелхиседек, Иисус не имел родословия, необходимого для Ааронова священства (Евр. 7:3, 13, 16); и Он тоже существовал до Аарона и до временного несовершенного закона и левитского священства (Евр. 7:11-12, 17-18; 8:7). Мелхиседек, Аарон и все его преемники умирали, и смерть мешала им продолжать служение (Евр. 7:23). А Иисус Христос был вознесен в вечные Первосвященники через Его воскресение и воцарение одесную престола Бога на небесах (Евр. 8:1).

Новый завет, который Иисус установил и посредником которого стал, превосходит прежний завет (Евр. 7:22; 8:6-13; 9:15; 12:24; ср. Иер. 31:31-34; 1 Тим. 2:5). Иисус стал Первосвященником в истинной скинии (Евр. 8:2), не принадлежащей к этому миру (Евр. 9:11). Он достоин входить в Святое-святых не с кровью козлов и тельцов, но со Своею кровию (Евр. 9:12). В то время как кровь Аароновых жертвоприношений может внешне очистить человека, но требует постоянных повторений (Евр. 9:13; 10:1-4, 11), Иисус пребывает в присутствии Бога (Евр. 9:25) как совершенный Первосвященник (Евр. 9:25-26), предложив Свою кровь в качестве совершенной жертвы, уничтожающей грехи и очищающей совесть многих (Евр. 9:28; ср. Ис. 53:12). Народ Христов теперь обрел уверенность, что посредством крови Христовой тоже имеет дерзновение входить во святилище, где присутствует Бог (Евр. 10:19), и соучаствовать в «священстве святом» (Исх. 19:6; 1 Пет. 2:5, 9).

Священник Христос явится во второй раз, не для очищения греха, а для того, чтобы принести спасение всем ожидающим Его (Евр. 9:28).

Мелвин Г. Шумейкер

См. также: ХРИСТОС: ХРИСТОЛОГИЯ; СВЯЩЕННИК; СКИНИЯ; ХРАМ.

Литература: J. Baehr, *NIDNTT*, 3:32-44; B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*; G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb. 7:1-28*; A. A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*; R. H. Culpepper, *Theological Educator* 32 (1985): 46-62; W. Horbury, *JSNT* 19 (1983): 43-71; W. L. Lane, *Hebrews* 1-8; M. C. Parsons, *EvQ* 60 (1988): 195-215; G. Schrenk, *TDNT*, 3:221-83; H. S. Songer, *RevExp* 82 (1985): 345-59.

ХРИСТОС КАК ЦАРЬ

(KING, CHRIST AS)

Ветхий Завет. Начиная со стиха Быт. 1:1 Библия изображает Бога в качестве Господа и Владыки всего творения, Бога Всевышнего (Быт. 14:18; ср. Пс. 23:1; 92:1; 94:3-7). Главной темой завета, установленного Богом с Авраамом, было обетование, что земля Ханаанская перейдет «во владение вечное» к нему и к его потомкам (Быт. 17:8). Эта земля — дар Божий (Исх. 32:13; 33:1; Вт. 1:8, 25). Однако ее «не должно продавать навсегда; ибо Моя земля; вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев. 25:23). Бог владеет землей и живет среди Своего народа, находясь с ним во взаимоотношениях завета (Лев. 26:11-12; Вт. 4:1; 6:5-15). Он — идеальный Царь, Господь Всемогущий, в царстве смертных (Ис. 6:5; Иер. 46:18; Дан. 4:22).

Во Вт. 17:14-20 Моисей предсказывает, что придет время после овладения землей обетованной, когда израильтяне захотят иметь царя, как и все народы, с которыми они соседствовали. Моисей предостерегает Израиля: «Поставь над собою царя, которого изберет Господь» (Вт. 17:15). Со времен завоевания у всех соседей Израиля имелись цари. Когда священник и судья Самуил состарился, старейшины Израиля решили, что настало время для перемен (1 Цар. 8:4-22). Самуил уступил их требованиям и помазал им в цари Саула (1 Цар. 10:1, 24-25; 11:14-15). После помазания Саула монархия развивалась как второстепенный институт наряду со священничеством и храмовой религией. В Ветхом Завете можно выделить два взгляда на помазанного монарха: это дар Божий и слуга Божий, либо это соперник Бога и символ отвержения Израилем власти Бога.

В Давиде Господь нашел Себе мужа по сердцу Своему (1 Цар. 13:14), человека, которому Он дал торжественное и вечное обетование: «Господь... устроит тебе дом. Когда же исполнятся дни твои, и ты почишь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его... И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицем Моим, и престол твой устоит во веки» (2 Цар. 7:11-13, 16). Когда Иерусалим в 586 г. до Р. Х. пал, казалось, что это обетование не выполнено.

После того как в 931 г. до Р. Х. объединенное Израильское царство разделилось,

ветхозаветные пророки постепенно начали толковать данное Давиду обетование скорее в духовном смысле, нежели в приземленно-политическом. Исаия в VIII веке до Р. Х. пророчествовал: «Сам Господь даст вам знание: се, Дева... родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис. 7:14). Царствование Его будет наднациональным и вечным, наделенным божественными качествами, восстанавливающим мир и справедливость (Ис. 9:2-7; 11:1-10). Современник Исаии, Михей, сходным образом пророчествует, что Он будет рожден в Вифлееме, но происхождение Его — «из начала, от дней вечных» (Мих. 5:2-5). Иеремия и другие поздние пророки продолжают лелеять упования на грядущего помазанного Исккупителя, Который будет праведной Отраслью Иессеевой (Иер. 23:5-6; 33:15).

Падение Иерусалима в 586 г. до Р. Х. укрепило израильтян в их чаяниях стать свидетелями Царства Божиего, но теперь преобладали апокалиптические мотивы — предвосхищение божественного воителя, мессианского Царя, Который явится как Божий избавитель (Зах. 9:9-17; 12:8-10; 14:3-9). В книге Даниила появляется новая особенность. «Бог ваш есть Бог богов и Владыка царей» (Дан. 2:47), Который «владеет над царством человеческим и дает его, кому хочет» (Дан. 4:22). Однако в будущем Бог однажды воздвигнет царство, которое сокрушит все царства земные и низвергнет их, а само будет стоять вечно (Дан. 2:44). В своем апокалиптическом видении Даниил видит грядущего божественного Царя: «С облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7:13-14). Для Иисуса Давид служит решающим авторитетом, потому что видит в этом пророчестве реальность, превышающую чисто человеческое, — «сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109:1). По истолкованию Иисуса, Давид называет своим Господом Христа (Мк. 12:36; ср. Деян. 2:34-35; Евр. 1:13).

Новый Завет. Во времена, когда царем Иудеи был Ирод (Мф. 2:1; Лк. 1:5), а во всем римском мире правил кесарь Август (Лк.

2:1), родился Иисус. Волхвы пришли в Иерусалим в поисках «родившегося Царя Иудейского» (Мф. 2:2; ср. Лк. 2:11). В родословиях Мф. 1:1-17 и Лк. 3:23-38 подтверждается человеческое происхождение Иисуса от Давида, это один из акцентированных мотивов в Евангелии от Матфея. После того как Иисус накормил пять тысяч человек, толпа хотела принудить Его стать Царем (Ин. 6:15). Слепой Вартимей увидел то, что ускользнуло от остальных, и приветствовал Его: «Иисус, Сын Давидов! помилуй меня» (Мк. 10:46-52). Иисус вошел в Иерусалим как Царь, «сидя на ослице и молодом осле» (Мф. 21:5; Лк. 19:38; Ин. 12:13, 15; ср. Зах. 9:9). Когда Иисус стоял перед судом Синедриона, и допрашивавший Его первосвященник спросил: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» — Иисус отвечал пророчески: «Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мк. 14:61-62; ср. Дан. 7:13; Зах. 12:10). Сходным образом, прокуратор Пилат спрашивает: «Ты Царь Иудейский?» На что Иисус отвечает: «Ты говоришь» (Мк. 15:2), то есть «да». Во всех перипетиях Нового Завета Иисус описывается как Сын Давидов, Царь.

Царство Божие (Небесное). Дьявол искал Иисуса, вознеся Его на высокую гору и показав все царства земные и славу их. Он обещал передать свою узурпированную власть Иисусу, если Иисус, пав, поклонится ему. Иисус опроверг такое богословие дьявола, указав, что один лишь Господь имеет власть над всеми царствами мира и Он один достоин поклонения (Мф. 4:8-10; Лк. 4:5-8). Бог Всемогущий — это великий Царь (Мф. 5:35; ср. 1 Тим. 1:17). В притчах о Царстве Бог всегда понимается как Господь и Владыка, как Царь.

Получив при Своем крещении божественное помазание (Мк. 1:9-11), Иисус начал провозглашать в Галилее приближение Царства: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15). Царство становится центральной темой всего, что проповедует Иисус; дать определение его природы Он стремится в Своем развернутом ответе Пилату: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда» (Ин. 18:36). Однако ученики так и не смогли до конца уяснить себе

природу Царства. По этой причине Петр возражал Иисусу, сказавшему, что идет в Иерусалим, чтобы принять смерть (Мк. 8:32), а затем, в саду Гефсиманском, обнажил свой меч, пытаясь воспрепятствовать набежавшей толпе взять Иисуса (Мк. 14:47). Царство оставалось тайной, недоступной пониманию учеников.

Царство проявляется в личности, служении и чудесах Иисуса (Мф. 12:28; Лк. 11:20). Иисус сравнивает Себя с тесными воротами (Мф. 7:13-14; Лк. 13:24; Ин. 10:7, 9), Он имеет те ключи, которые открывают людям проход в Царство. Где Он, там и Царство Божие (Лк. 11:20; 17:21; 2 Тим. 4:1), но это не есть царство видимое, политическое и преходящее (Лк. 17:20-25). Как и в Ветхом Завете, Царство — дар Божий (Лк. 12:32), но отныне речь идет о его всемирном характере, о возможности, открытой для всех, кто верует (Мф. 16:19; 21:43; Лк. 12:32; Ин. 3:3-8, 15-16).

С другой стороны, Царство описывается Иисусом и как эсхатологическая сущность, оно достигнет своего совершенства лишь в грядущих временах. Иисус часто говорит: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17; 10:7; Мк. 1:15; Лк. 10:9, 11). Ученые спорят о подразумеваемом здесь обстоятельстве времени, поскольку совершенный вид греческого глагола *engiken* может подразумевать либо что царство пришло в какой-то момент в прошлом и наличествует ныне, либо что оно уже совсем близко и будет реализовано в будущем. Существуют, однако, и другие высказывания, более однозначные. Ученики научены молиться «да придет Царствие Твое» (Мф. 6:10; Лк. 11:2), из чего следует, что Царство осуществилось еще не полностью. В притче о суде Царство — это грядущее вечное наследие, уготованное для тех, кто исполнял волю Божью, это вознаграждение для работников в Божием винограднике (Мф. 20:1-16), для тех, кого Бог избрал, чтобы явить Свою милость. Это наследие связывают со вторым пришествием Сына Человеческого и с наступлением Его эсхатологического Царства, приходящего «в силе» (Мк. 9:1).

В Новом Завете мотив Царства и Христа в качестве его Царя вне евангелий менее распространен, за исключением Откровения. Когда церковь вышла за пределы Палестины и иудейских синагог, бывшие язычники стали предпочитать другие метафо-

ры для описания своих взаимоотношений с Христом и Его первенства, такие как сравнение Христа с женихом {«муж» в Отк. 21:2} или с главою тела.

«Иисус есть Царь» — стало вероисповеданием раннего христианского сообщества. Нафанаил провозгласил: «Равви! Ты — Сын Божий, Ты — Царь Израилев» (Ин. 1:49). Исповедуя тот же самый глубинный смысл, ранняя церковь приняла символ веры при крещении: «Иисус — Господь!» (Рим. 10:9; 1 Кор. 12:3). Это исповедание царственности Иисуса навлекло на церковь гонения, потому что Иисус рассматривался как соперник кесаря и ниспровергатель законов римской империи. Но церковь не отступала от своей веры, что Иисус — «Царь святых» (Отк. 15:3), «Царь царей и Господь господствующих» (Отк. 17:14; 19:16; ср. 1 Тим. 6:15).

Мелвин Г. Шумейкер

См. также: ХРИСТОС: ХРИСТОЛОГИЯ; ИИСУС ХРИСТОС.

Литература: G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*; W. Bousset, *Kyrios Christos*; G. W. Buchanan, *Jesus the King and His Kingdom*; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*; C. C. Caragounis, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, pp. 417-30; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*; idem, *The Early Church: Studies in Early Christian History and Theology*; R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*; J. Knox, *Jesus, Lord and Christ: A Trilogy*; C. N. Kraus, *Jesus Christ Our Lord: Christology from a Disciple's Perspective*; G. E. Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*; I. H. Marshall, *Jesus the Saviour: Studies in the New Testament Theology*; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*.

ХРИСТОС: ХРИСТОЛОГИЯ

(CHRIST. CHRISTOLOGY)

Иисус Христос является центральной фигурой, о которой Ветхий Завет пророчествовал и которую Новый Завет прославил, когда пророчества стали свершившимся фактом. Соответственно, чрезвычайно важно понять, как в Библии изображается Мессия (евр. *māšīah*; греч. *christos* от *chriō*, «помазать»), помазанный Богом, чтобы искупить Божий народ и творение.

Ключевое место, в котором воскресший Христос обобщенно выразил Свое собственное понимание завершившегося мессианского служения, — это Его слова на дороге в Еммаус (по Лк. 24:25-27): «О, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы верить всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» И, начав от Моисея,

из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании». В сокращенном изложении Луки, основанном на более длинном и подробном рассказе, который распространялся в ранней Церкви среди очевидцев, Иисус объявляет, что пришествие Христа Мессии возвещалось Ветхим Заветом, где особо отмечались Его искупительные страдания и последующее прославление. Иисус упоминает о преемственности старого и нового и призывает Своих последователей уразуметь, что сказано «о Нем во всем Писании». Иисус также обещает, что Его ученики получат дар верной памяти и правильного толкования («Сие сказал Я вам, находясь с вами. Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» — Ин. 14:25-26; ср. Ин. 15:26-27).

Ветхозаветные образы Христа. В Ветхом Завете помазание елеем или миром связано с Господним избранием человека для служения в качестве священника, царя или пророка ради того, чтобы спасти и сохранить Израиль. При установлении священства в Израиле Господь велит Моисею помазать Аарона и его сыновей: «Помажь их, и наполни руки их, и посвети их, и они будут священниками Мне» (Исх. 28:41). Чтобы сделать Саула царем, Самуил помазал его и сказал: «Вот, Господь помазывает тебя в правителя наследия Своего» (1 Цар. 10:1). После того как Саул был отвергнут, Господь велел Самуилу помазать Давида, «и взял Самуил рог с елеем, и помазал его среди братьев его, и почивал Дух Господень на Давиде с того дня и после» (1 Цар. 16:13). Царь и священник были помазаны одновременно, когда состоялось торжественное избрание Соломона царем, а Садока — священником (1 Пар. 29:22). Священнописатель говорит здесь о Соломоне: «Возвеличил Господь Соломона пред очами всего Израиля, и даровал ему славу царства, какой не имел прежде его ни один царь у Израиля» (1 Пар. 29:25). Исходя из этих текстов, можно подытожить некоторые характерные черты образа Мессии. В качестве царя Он помазан Господом и, будучи избран для служения Ему, получает могущественный Дух Господень, воцаряется над народом Божиим и служит ему, спасая его от рук врага (ср. Пс. 2:1-12). В качестве священника Он облечен во спасение к радости святых и жертвует Собой ради грехов людских (ср.

Пс. 131:16). В этих типологических ролях явственно просматривается царственное мессианское служение Иисуса, устанавливающего спасительное Царство Божье через помазание Святым Духом и сокрушающего власть дьявола. В них также превосхищается Его священническое служение, Его искупление грехов человеческих через страдания при последнем и совершенном жертвоприношении, принесшем Ему величие и славу. Именно к этим темам Иисус обращается в Своей беседе по дороге в Еммаус.

Пророков тоже помазали, и Иисус нес также и это служение в качестве высшего мессианского пророка. Бог сказал Илии: «Елисея... помажь в пророка вместо себя» (3 Цар. 19:16). Бог предупреждает: «Не прикасайтесь к помазанным Моим, и про рокам Моим не делайте зла» (Пс. 104:15). В пророческой литературе Исаия предсказывает появление царственного Раба Господня, воплощающего израильскую праведность, Который не только соберет вокруг Себя греховный Израиль, но и станет светом для языческих народов. Это будет презираемый царственный Раб, Которому впоследствии поклонятся цари и князья (Ис. 49:5-7) и Который будет отнимать добычу у сильных (Ис. 49:24-25), — подобно тому как Иисус вторгся в дом сатаны и отнял занятое им достояние (Мф. 12:28-29). Этот мессианский Раб пожертвует Собой ради грехов многих людей и сделает их праведными; Он понесет на Себе их беззакония и тем будет прославлен, и лишит сильных их добычи, потому что предал душу Свою на смерть и был причтен к злодеям (Ис. 53). Иисус, помазанный Мессия, воплощает в Себе эти образы царя и священника и сознательно разъясняет ученикам, что ветхозаветные пророчества о страданиях и прославлении исполнились через Его распятие и воскресение (Мф. 16:21). Иезекииль предсказывает, что из-за неверности царственных и духовных пастырей Израиля Господь Бог Сам придет пасти Своих овец: «Как пастух поверяет стадо свое в тот день, когда находится среди стада своего рассеянного, так Я пересмотрю овец Моих... Я буду пасти овец Моих и Я буду покоить их, говорит Господь Бог. Потерявшуюся отыщу и угнанную возвращу, и пораненую перевяжу, и больную укреплю, а разжиревшую и буйную истреблю; буду пасти их по правде» (Иез. 34:12, 15-16). Иисус сходным образом

использует личное местоимение «Я», объявляя, что в Нем исполняется пророчество Иезекииля: «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» (Ин. 10:11). Даниил предвидит Сына Человеческого, получившего от Ветхого днями власть, славу и царство, владычество вечное, которое не прейдет (Дан. 7:13-14). Иисус объявляет себя Сыном Человеческим, Который есть господин субботы и последнего времени (Мф. 12:3-8; 16:21-28). Аггей предсказывает славную победу над владыками языческих народов, повергнутыми вместе с их колесницами и всадниками, которую одержит доблестный царь, помазанный Господом воинств (Агг. 2:21-23); Иисус объявляет Себя Царем в Царстве Божьем, Который силой Святого Духа связал диавола (Мф. 12:28-29). Захария пророчествует о грядущем победоносном царе: Он кроток и едет на осле, Его владычества простираются от моря до моря, и Он кровью завета освободит израильтян из плена (Зах. 9:9-11); это пророчество исполняется в Иисусе, в страданиях Его служения и в обещании конечного искупления и суда (Мф. 21:1-46; 24:27-31; 26:26-29).

Образы Христа в евангелиях. В Иисусе проявляется характерная эсхатологическая сила, раскрывающая Его мессианское самоосознание: в Нем персонифицируется Царство Божье; Он выступает в качестве Помазанника, властно вторгающегося в пределы сатаны для спасения узников.

Притчи о Царстве проливают еще больше света на христологию Иисуса, на Его эсхатологическое воцарение, поскольку подлинная метафора — это не просто символ, она несет в себе ту самую реальность, которую подразумевает. Следующие высказывания иллюстрируют мессианские представления Иисуса, усматривающего величие дел Бога в Своем служении и в тех, кто принял Его. В притче о детях на улице (Мф. 11:16-19) Иисус заявляет о Своем законном праве приглашать отверженных сидеть за одним столом с Собой и тем самым выходит за рамки националистических и этнических интересов, чтобы охватить всех тех, кто будет есть и пить с этим Другом мытарей и грешников (в этом неявно исполняется предвидение из Ис. 49:5-13). В двух родственных притчах о спрятанном на поле сокровище и о драгоценной жемчужине (Мф. 13:44-46) Иисус описывает удивление и радость из-за открытия и приобретения ог-

ромного сокровища, подразумевая, что спасительное Царство Божье ждет своего открытия и обретения. Лишь Тот, Кто совершенно уверен, что Он помазан и имеет право говорить от имени Бога, способен делать такие твердые заявления. Удивительно утверждение Христа о том, что отпущение грехов уже совершается и совершается через Него, но еще поразительней другое: блудные языческие грешники (и те евреи, которые уподобили себя язычникам) прощены и приглашаются за общий стол. В притче о блудном сыне (Лк. 15:11-32) распутник, уподобившийся язычникам, прощен и занимает почетное место за столом своего отца — в противовес традиционному богословию, полагавшему, что этот сын «мертв».

Нам следует задуматься над тем, какого мнения о Себе должен был придерживаться Иисус, чтобы именно таким образом, как Он это делал, выступать против традиционных мнений религиозных авторитетов. Иисус придерживается радикальной христологии, превосходящей мессианские представления иудаизма. Слова Иисуса, объявляющего о наступлении эсхатологического времени, когда непростительные грехи будут прощены, звучат так, словно говорит Сам Бог. Невозможно найти никаких иных удовлетворительных объяснений для этого феномена (с другой стороны, отвергшие Иисуса фарисеи считали Его одержимым бесами и безумствующим в ересях — Мф. 12:24). В притчах о пропавшей овце и потерянной драхме (Лк. 15:3-10) развивается та же тема о поиске, обретении и праздновании, характерная для объявляемой Иисусом мессианской эры спасения, — равно как в притчах о званых на пир (Мф. 22:1-14; Лк. 14:16-24) и неверном управителе (Лк. 16:1-9), подчеркивающих важность быстрого принятия решений. Таковы и притчи о работниках в винограднике (Мф. 20:1-16), о двух сыновьях (Мф. 21:28-31), о фарисее и мытаре (Лк. 18:9-14), в которых рассказывается, что предвзятость способна ослепить человека, встретившегося с реальностью обстоятельств. Притчи о милосердном самарянине (Лк. 10:29-37), о немилосердном должнике (Мф. 18:23-35), о строителе башни и о царе, идущем на войну (Лк. 14:28-32), говорят о предопределенности отклика на такой вызов; притчи о друге, пришедшем в полночь (о неотступном друге — Лк. 11:5-8), и о неправедном судье и

докучавшей ему вдове (о неправедном суде — Лк. 18:1-8) подчеркивают важность надежд на Бога в наступившую мессианскую эпоху и важность настойчивых обращений к Богу.

Согласие критиков по поводу этих притчей, подразумевающих мессианское самосознание Иисуса, распространяется и на Его обращения к ученикам, типичным примером которых служит Лк. 9:62: «никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия». Библиисты отмечают «радикальный характер этого требования», с учетом которого следует задать вопросом: что за человек мог бы сделать подобное заявление, за исключением Того, Кто уверен в Своем божественном призвании и присутствии Царствия Божьего в Своем служении. Хотя понятие вхождения в Царство Божье встречается и в иудаизме, и в раннем христианстве, отношение Иисуса к стремящимся войти в Царство богачам более радикально, чем у рабби. Иисус говорит: «Как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие! ...Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Мк. 10:23, 25). Это высказывание наталкивает на вывод, что радикальность этого утверждения входила в намерения Самого Иисуса. Предъявив Своим слушателям столь абсолютное по характеру требование, Иисус подразумевал, что считает Себя абсолютно достойным того, чтобы ученики последовали за Ним. Это подтверждено примечательным высказыванием: «предоставь мертвым погребать своих мертвецов; а ты иди, благовестуй Царствие Божие» (Лк. 9:60), и призывом в Мф. 7:13 (ср. Лк. 13:24): «входите тесными вратами»; так подытоживается радикальность требований Иисуса и дается свидетельство о Его мессианской уверенности в Себе. Сходные указания содержатся в Лк. 14:11: «Ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится», где подразумевается, что только Тот, Кто знает о божественном авторитете Своих слов, может заявить: все должно соответствовать и будет соответствовать высоким требованиям Бога.

Высказывания Иисуса, которые библиисты единодушно относят к исторически подлинным, дополняются тремя положениями установочного характера. Иисус создает незабываемый образ, подразумеваю-

щий необходимость принять благовестие о мессианских свершениях Бога с детской доверчивой готовностью и инстинктивным послушанием: «Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Мк. 10:15). В высказывании неявным образом удостоверяется подлинность Иисуса как Мессии, такое может сказать только Тот, Кто убежден, что имеет право бросить вызов традиционному образу мыслей. Использование Иисусом первого лица единственного числа в формуле «истинно говорю вам» не только придает больше веса предьявляемому утверждению, но и подкрепляет мнение, что Иисус намеренно вкладывает в Свои высказывания подобную авторитетность, понимая, что имеет право предьявлять требования, которые может выдвигать только Бог. В Мф. 5:39-41 традиционные иудаистские представления о мессианской эре также уточняются необычными положениями: «кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два». В этой выдержке из содержащегося в Нагорной проповеди полного учения Иисуса о миссионерстве Он описывает истинное ученическое понимание наступающей евангельской эры, при котором последователи, следуя примеру Мессии, отдают себя в полное распоряжение грешников с тем, чтобы принести им спасение. В эту мессианскую эру конца времени Иисус придает главное значение не правам личности и не «здравому смыслу», которым руководствуется человек, преследующий собственные интересы, а миссионерскому служению. Смелость, подвигнувшая Иисуса противопоставить настоящее и прошедшее и вознести Себя выше Моисея, свидетельствует, что Он говорит от Бога. Подготавливая учеников к их миссии в мессианскую эру, Он провозглашает, что Его учение превосходит учение Моисея, повторяя формулу «вы слышали, что сказано... А Я говорю вам...» (Мф. 5:21-22, 27-28, 31-32, 33-34, 38-39, 43-44), — и с ее помощью объясняет, какой глубинный смысл был заложен в положения закона.

И еще одно из парадоксальных поучений, обычно признаваемых за подлинные, содержится в высказывании Иисуса: «Любите врагов ваших... молитесь за обижающих вас» (Мф. 5:44). Этот наказ миссионерам

подразумевает, что Иисус сознательно проявляет мессианскую любовь в Своих словах прощения и застольной дружбы с грешниками. Иисус подчеркивает, что внутреннее духовное содержание в новые мессианские времена приобретает большую важность, что не было характерно для ветхозаветного периода: «Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека» (Мк. 7:15). Это высказывание противоречит самой сути раввинистического и сектантского иудаизма, утверждая, что «нечистым» способны сделать человека лишь его внутренние установки и поведение, а не внешние обстоятельства, касающиеся его питания. Это одно из самых замечательных утверждений Иисуса, согласующееся с Его поведением и отношением к мытарям и грешникам. Если рассматривать это высказывание в контексте предсказания Иисуса о приближении Царства, очевидно, что царственный Мессия требует обновленного отношения и изменения образа мыслей в том, что касается Его Самого. Не существует уже прежних категорий «чистого» и «нечистого» в смысле еды и национальных соображений; устанавливается равенство евреев и неевреев благодаря всеобъемлющему прощению Мессии, вызывающему внутреннее преображение. Через прощение грешников и приобщение их к Своему праздничному пиру Иисус воплощает царственную мессианскую деятельность Бога. Таким образом, обращение в молитве Господней — «прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» — подразумевает не только прощение, даруемое в мессианском служении Иисуса, но и одну важную истину: Его ученики должны исполнять свое мессианское служение, сообщая людям Благоую Весть о прощении.

Рассмотренные выше тексты характеризуют деятельность Мессии в настоящем. Ряд общепризнанных мест подразумевают также уверенность в грядущем продолжении начавшихся дел Мессии. В притче о сеятеле (Мк. 4:3-9) противопоставляется небольшое количество семян и обилие урожая. Прощение и застольная дружба, подобно семенам, посеянным и пустившим корни, обещают изобильное грядущее благословение в качестве плодов мессианской деятельности Иисуса. Только Тот, Кто твердо уверен во всем приходящем через Его нынешние речи и поступки и в том,

какие плоды это принесет в будущем, способен поведать притчи о горчичном семени (Мк. 4:30-32), о закваске (Мф. 13:33), о семени, растущем неприметно (Мк. 4:26-29), молитву «да придет Царствие Твое» (Мф. 6:10) и возвестить пророчество «говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф. 8:11). Во всех этих высказываниях примечателен их подразумеваемый смысл о скромном начале и весомых результатах. Семена уже посеяны и пустили корни, хлеба всходят, Царство Божье наступает; пир начинается, обращенные грешники собрались за благодатным мессианским столом, и все желания исполнятся в конце времени.

Иисус заявляет, что в Его служении обновляются обе традиции Ветхого Завета — и пророческое движение, и учение о мудрости: «и вот, здесь больше Ионы... и вот, здесь больше Соломона» (Мф. 12:41-42). Он говорит Своим слушателям: «Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат; ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Мф. 13:16-17). Иисус видит в Себе Мессию, устанавливающего Царство Божье и завершающего старую эру пророков, представленную Иоанном Крестителем. В тексте, имеющем явно мессианский характер, находящийся в темнице Иоанн Креститель, услышав о делах Христовых, спрашивает Его через своих учеников: «Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?» (Мф. 11:2-3). Иисус представляет в качестве свидетельства о Себе Свои сотворенные чудеса и Свою проповедь и добавляет: «Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его. От дней же Иоанна Крестителя доньше Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:11-12). Новое могущественное проявление искупительного Царства Божьего воплощено в служении Иисуса, Который связал сатану и освободил его узников: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие. Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его» (Мф. 12:28-29). В этом заявлении о Своем месси-

анском предназначении Иисус показывает Свое знание: Он — Тот более сильный, Кто с Отцом и Святым Духом преодолел власть сатаны и освободил узников из духовного заточения.

Петр вдохновлен Отцом подтвердить мессианство Иисуса: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16). В этом исповедании веры Божественность Иисуса подтверждается титулами «Сын Бога Живого» и «Христос» — Тот, в Ком исполняются мессианские пророчества Ветхого Завета. Иисус далее раскрывает, что Он — страдающий Мессия, и что кульминацией Его служения будут смерть и воскресение (Мф. 16:21), отмечая возражения Петра, основанные на традиционных представлениях о мессианстве как о чем-то связанном с подъемом национального духа. Прежняя типология отвергает ныне Христом как устаревшая и даже бесовская («отойди от меня, сатана!») — ведь Он пришел исполнить ветхозаветные пророчества (Мф. 16:22-23). И все же, хотя Иисус открывает мессианскую эру и исполнение Его миссии уже разворачивается, для Него время полностью раскрыть Свою личность еще не наступает, пока не завершено Его искупительное служение. Отсюда и оговоренная в Мф. 16:20 необходимость сохранения мессианства в тайне. Когда в последние дни в Иерусалиме Его роль как Христа близится к завершению, Он все больше и больше оттесняет со сцены религиозных вождей, заставляя их умолкнуть Своими вопросами о толковании Писания (Мф. 22:41-16). Фарисеев Он спрашивает: «Что вы думаете о Христе? чей Он Сын?» — ставя перед ними экзегетическую проблему, которую они не в состоянии решить. Ответ сводится к тому, что Иисус одновременно и сын Давида, и его Господь. Обличая фарисеев перед лицом толпы и Своих учеников, Он объявляет Себя Христом, имеющим право называться их учителем, вождем и владыкой (тройное значение слова *kathēgētēs* в Мф. 23:10).

В эсхатологической проповеди на горе Елеонской Иисус предостерегает Своих последователей от лжепророков, которые будут объявлять о пришествии Христа или сами будут называться Христами — именем, которым может Себя называть лишь Он. На суде синедриона (Мф. 26:63-64) Иисус отвечает на вопрос первосвященника: «Скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?» — утвердительно: «Ты сказал», и

свидетельствует о Своем знании, что является Мессией Богом и человеком в следующем пророчестве: «Даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных». Первосвященник правильно понял эти слова как заявление Иисуса о Своем мессианстве и божественном происхождении, но скептически счел их заслуживающим смерти богохульством, поскольку не принял Иисуса в качестве Мессии (Мф. 26:65-66). Тем не менее сам инцидент свидетельствует, что Иисус действительно сделал такое заявление — что не заделало вызвать и соответствующую реакцию синедриона; старейшины били Иисуса и издевательски спрашивали: «Пророки нам, Христос, кто ударил Тебя?» (Мф. 26:67-68). Они продолжали издеваться и при распятии, согласно рассказу Марка (Мк. 15:32), подтверждая, что Иисус объявил Себя Христом и Царем: «Христос, Царь Израилев, пусть сойдет теперь с креста, чтобы мы видели, и уверуем». Тот факт, что Иисус принял титул *Христос*, пусть и ложный с точки зрения Его обвинителей, подтвержден также в рассказе о допросе у Пилата. На вопрос прокуратора: «Ты Царь Иудейский?» — Иисус отвечает: «Ты говоришь» (Мф. 27:11), соглашаясь, что Он — царственный Мессия, и после этого Пилат говорит толпе о Нем: «Иисус, называемый Христом» (Мф. 27:17, 22).

В рассказе Луки о служении Иисуса подтверждение Его мессианства сделано еще Иоанном Крестителем, который отвечает спрашивающим, не Христос ли он сам (Лк. 3:15-17). Иоанн указывает на Иисуса как на идущего вслед сильнейшего, Который будет крестить Святым Духом и огнем; сам же Иоанн крестит лишь в предвосхищение — водой и покаянием. Лука отмечает преемственность между ранним пророчеством Иоанна и завершением служения Иисуса, когда воскресший Христос связывает прежнее крещение с Пятидесятницей и с будущим свидетельством апостолов о Его спасительном мессианском служении (Деян. 1:5, 8). В целом сообщения Луки о мессианских заявлениях Иисуса совпадают с рассказами Матфея и Марка. Свое Евангелие Лука оканчивает заявлением воскресшего Господа, что Он — пострадавший и прославленный Христос, в Котором исполняются ветхозаветные пророчества (Лк. 24:26-27, 44-47 — «надлежит исполниться

всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах»). В изображении Луки Иисус на протяжении всего Своего служения знает, что Он — Христос.

О мессианском самоосознании Иисуса свидетельствует и четвертое Евангелие, составленное Иоанном по его личным воспоминаниям очевидца и записанное в конце 50-х или начале 60-х годов в качестве дополнения к синоптическим евангелиям, о которых ему было известно. Таким образом, Евангелие от Иоанна является ценным историческим свидетельством о мессианских заявлениях Иисуса на протяжении Его служения. Среди многочисленных упоминаний у Иоанна слова *christos* достаточно хотя бы некоторых, чтобы проиллюстрировать сознательность заявлений Христа о Своем мессианстве. Самарянке у колодца, сказавшей о своей вере в грядущего Мессию, Иисус отвечает: «Это Я, Который говорю с тобою» (Ин. 4:25-26). Скептикам в Иерусалиме Иисус объявляет, что послан Отцом. Многие уверовали в Него и спрашивали: «Когда придет Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил?» (Ин. 7:25-31). В Своей молитве Отцу Иисус утверждает, что «сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:3). В конце своего рассказа Иоанн объясняет, что взялся за перо и составил Евангелие, дабы «уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31). Это согласуется с христологическим заявлением в прологе о том, что Иисус превосходит Моисея и Иоанна Крестителя, поскольку оба они лишь Его претечи (Ин. 1:15-18, 19-27). Языковые особенности в Евангелии от Иоанна неоднократно свидетельствуют о личных отношениях Иисуса с Отцом и подразумевают Его мессианство. Иисус — это Сын, представляющий Отца, и Ему отданы божественный суд и слава, так что «кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин. 5:23). Все эти заявления Иисуса объясняют Его противостояние тем, кто отказывается перейти от старых туманных представлений к мессианской реальности Христа. Его осознанное заявление о предвечном существовании подтверждается словами в Ин. 8:58 — «прежде нежели был Авраам, Я есмь» — лишний раз свидетельствующими о Его понимании Своего первенства по отношению к патри-

арху Аврааму и о противостоянии Иисуса всем, кто предпочитает прошлое настоящему, а его тень — реальности.

Таким образом, четыре евангелия рисуют взаимодополняющие портреты Иисуса, самоосознание Которого выходит далеко за пределы распространённых ожиданий политической фигуры типа нового царя Давида. Мессия Иисус настаивает, что Он одновременно человек и Бог, Тот единственный, Кто способен искупить грех, дать жизнь вечную и избирать для прославления, будучи помазанным и верным носителем образа Бога. Итак, в евангелиях представлена развитая христология, происхождение которой можно проследить от Самого Иисуса.

Образы Христа в писаниях апостолов. Книга Деяний и послания Павла демонстрируют, как первые последователи Иисуса возвещали о его спасительном служении в качестве Христа. Первые главы Деяний служат своеобразным мостом от Иисуса к ранней Церкви и подробно освещают апостольскую проповедь в христианском сообществе, керигму. В этих объявлениях об Иисусе примечательна сосредоточенность на терминологии мессианского типа (*christos*). Описательные мессианские термины «Царство Божие» и «Сын Человеческий», используемые Иисусом, практически не употребляются апостолами. Церковь очень быстро осознала, что проповедовать о Царстве значит проповедовать о Христе, — искупительном и прославленном Царе этого Царства. Три момента начальной проповеди об Иисусе в Мк. 1:15 соответствуют трем моментам проповеди Петра в Пятидесятницу (Деян. 2:22-36), за исключением того, что во втором из них речь идет уже о распятом, воскресшем и прославленном Христе, воцарившемся на престоле Давидовом.

Эта простая схема ранних апостольских проповедей с их упором на том, что Иисус есть Христос, засвидетельствована и речами Петра в притворе Соломоновом (Деян. 3:11-26), перед синедрионом (Деян. 4:8-12), после того как апостолы были отпущены (Деян. 4:23-30), и при неоднократном благоговействовании в Иерусалиме (Деян. 5:42). Свершающееся исполнение пророчеств воскресшего Иисуса, данных ученикам в Деян. 1:8 («будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли»), продолжается, как отмечает Лука, когда «Филипп пришел в город Самарийский и проповедовал им Христа» (Деян.

8:5), предположительно, с той же общей тематикой проповеди об Иисусе как о Мессии. Лука сообщает, что вслед за обращением в веру Савла этот бывший преследователь Церкви свидетельствовал в Дамаске, что «Иисус есть Сын Божий», и добавляет: «Савл более и более укреплялся и приводил в замешательство Иудеев, живущих в Дамаске, доказывая, что Сей есть Христос» (Деян. 9:20-22).

Лука также рассказывает историю об обращении Корнилия и о распространении благовестия на язычников, включая сделанное по этому случаю свидетельство Петра о мессианском служении Иисуса, являющееся первым обобщенным изложением христологии (Деян. 10:36-43). Из речи Петра мы узнаем об усматриваемой уже в ранней апостольской христологии тесной связи между ветхозаветными пророчествами и Иисусом, между Его служением исцеления и страданий и Его прославлении по воскресении и о Его роли как эсхатологического Судии живых и мертвых. Вдобавок в этой речи указывается на правдивость слов апостолов как очевидцев сообщаемых ими фактов и описывается главная цель мессианского служения Иисуса и свидетельства о Нем, а именно то, что услышавшие проповедь могут уверовать в имя Иисуса и получить прощение грехов. Речь Петра служит также связующим звеном между ранними свидетельствами апостолов о Христе и христологией посланий, написанных Петром и Павлом, когда миссия Церкви расширилась во исполнение пророчества воскресшего Христа.

Послание к галатам, по всей вероятности, является самым первым из апостольских посланий, за исключением, возможно, Послания Иакова, и посвящено почти исключительно внутрицерковным *parenesis*, или учению об этических последствиях христологии, — то есть той же теме, к которой он периодически возвращался в своих поздних посланиях. Написанное, вероятно, в 48 г. по Р. Х. незадолго до собора в Иерусалиме (Деян. 15), Послание к галатам затрагивает важнейшие для выживания христианства христологические проблемы, говоря о полноте личности и служения Христа. Как и в Послании к евреям, написанном неизвестным учеником Павла во времена преследования христиан при Нероне в середине 60-х годов, в Послании к галатам содержится важное христологическое утвер-

ждение о том, что в Христе исполняются древние мессианские чаяния, и потому Он есть высшая Реальность, Которая наилучшим образом характеризует все сообщество верующих. Мессианские представления Ветхого Завета нашли в Нем свое воплощение, и, таким образом, их роль была выполнена, и они себя исчерпали. Иудействующие христиане, которые наставляли вновь обращенных в веру Павлом галатов, учили по-другому. По их мнению, бывшие язычники должны были сначала сделаться иудеями и перенять ветхозаветные традиции (такие, как обрезание), с тем чтобы влиться в истинный народ Божий. Бескомпромиссный ответ Павла сводился к тому, что Христос, в Котором не до конца исполнились бы ветхозаветные пророчества, не был бы Христом, достойным поклонения. А потому наставники из иудействующих христиан, не осознающие полную спасительного служения Мессии, должны подвергнуться осуждению (Гал. 1:8-9), поскольку они смешивают ветхозаветные туманные тени с Реальностью и отвлекают от полного и совершенного спасения, принесенного Мессией Иисусом. Как пронизательно отметил Дж. Грешам Махен, именно Павел увел корабль ранней Церкви в сторону от этого беспринципного компромисса с иудаизмом, когда даже Петр на мгновение поддался такому соблазну в Антиохии (об этом пишет Павел в Гал. 2:11-16). Хотя верующие в Израиле в ветхозаветный период оправдывались, принимая Божью благодать через установления Торы, Тот же Бог благодати теперь искупает Свой народ через Своего Сына, Иисуса Христа — и только через Него, на что и указывает вся прежняя типология. В одном из важнейших своих христологических положений Павел утверждает, что верующие евреи, подобно ему самому, «узнавши, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа... уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал. 2:16). Павел говорит не о том, что во времена Ветхого Завета верующие спасались по делам, а ныне спасаются по благодати, но о том, что Иисус Христос — наш Господь и автор Торы ныне передает благодать и признает Божий народ Своим. В Ветхом Завете Божья благодать передавалась символикой пророков, и спасала Израиль его вера в Божью благо-

дать, подтвержденная его деятельной преданностью единению с Богом через символика Торы. В христологии Павла благодать передается через Христа, а не через Тору, потому что отныне наступила полнота времени (Гал. 4:4). Символика Торы теперь поглощена Реальностью Христа. Совершенная Реальность Христа не передается более с помощью недолговечных символов.

Те же положения развиваются в Послании к евреям, написанном в конце апостольской эры. Из-за преследования христиан при Нероне еврейские верующие стояли перед искушением вернуться ради временной безопасности к типологии Ветхого Завета. Священнописатель демонстрирует первенство Иисуса по отношению к Моисею, подобное первенству сына по отношению к слуге. Будучи верен в доме Божьем как слугитель, Моисей тем самым подтверждает то, что будет сказано позднее: «А Иисус — как Сын в доме Его» (Евр. 3:1-6). Христос не принял преходящей и ограниченной славы сынов Аароновых, Он — помазанный «священник вовек по чину Мелхиседека» (Евр. 5:4-6). Во Христе как окончательном и высшем Первосвященнике в полноте, раз и навсегда воплотилась символика ветхозаветной скинии (Евр. 9:11-14). Так, в открывающем послание гимне Сыну (Евр. 1:2-3) Христос восславлен как Наследник всего творения, Творец вселенной: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте». Соответственно, Христос — лучший из лучших; отныне нет возврата к представлениям Ветхого Завета, которые были для своего времени хороши, но теперь стали плохи, коль скоро добавляются к окончательному и совершенному служению Христу.

В промежутке между первым и последним серьезным предостережением — Посланиями к галатам и к евреям — в апостольскую эру написаны другие канонические послания, согласующиеся с высокой христологией Иисуса и Его ранних толкователей. В своей переписке с коринфянами в начале 60-х годов Павел утверждает, что суть его посланий — Христос, Который не только был распят, но и являет Собою «Божью силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1:23-24); Он — единственное основание (1 Кор. 3:11), потому что Он — Бо-

жий (1 Кор. 3:23); Он — тот духовный камень, что сопровождал Израиль в пустыне (1 Кор. 10:4), и потому Он — та Реальность, которая содержится в типологической символике Ветхого Завета. В Павловой христологии вечери Господней чаша благодарения и преломленный хлеб есть высшее приобщение Крови Христовой и Тела Христова (1 Кор. 10:16; также 1 Кор. 11:23-26), ведь теперь символ содержится в Реальности, а не Реальность содержится в символе, как было в минувшую эпоху. Верующие сами составляют часть Тела Христова, потому что дети Божьи (подобно символам) обитают отныне в высшей реальности (1 Кор. 12:12, 27). Христос — Мессия нового общества; благодаря Своему искупительному служению Он основал новое Божье братство, начинающееся с апостолов (1 Кор. 15:3-11). Общественная миссия Христа основана на факте Его исторического воскресения, свидетельствующего о Божественности и человечности Христа Мессии (1 Кор. 15:12-23).

Истина о том, что Христос — Помазанник, создающий новую Божью братскую семью, подтверждена Павлом во 2 Коринфянам. Здесь Павел пишет, как умножаются в наших жизнях страдания Христовы, так что мы можем утешать друг друга и делить друг с другом общее спасение (2 Кор. 1:3-7) в качестве тех, кто помазан Божьим «да» во Христе, запечатлен печатью принадлежности Ему и получил в свое сердце Святой Дух как залог грядущего (2 Кор. 1:18-22). Братская ответственность за эту принадлежность означает, что мы разделяем со Христом Его помазание, двигаясь с Ним в одной триумфальной процессии и распространяя собой во всяком месте благоухание познания о Нем (2 Кор. 2:14-16). Не мы живем в Благой Вести, а Благая Весть живет в нас, в тех, кто живет во Христе. Так христология Павла продолжает христологию Христа; мы рассматриваемся как пребывающие «во Христе», это выражение используется Павлом в его посланиях свыше ста двадцати пяти раз и подтверждает, что мы представляем собой Реальность Бога, поскольку пребываем в Реальности Иисуса. Мы — письмо Христа, Который сделал запись в наших сердцах, тем самым дав нам способность служить новому завету, действенному не той давней и угасающей славой, что была у завета Моисеева, а превосходящей ее славой Христа,

Который служит через нас Святым Духом освобождения, по мере того как мы «преображаемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3:2-18).

Приобщение верующих к страданиям и славе Христа, а через них и к Его примирительному служению, благодаря которому создается семья Божьего братства, составляет поэтому существенную часть христологии Павла (2 Кор. 5:14-21). Эту-то тему миссии-благовествования, несомненно, и подразумевает Павел, когда говорит о восполнении «недостатка в плоти моей скорбей Христовых» (Кол. 1:24). Это никоим образом не является нашим дополнением к искупительному служению Христа, это наши страдания в качестве слуг, объявляющих весть тем, кого Бог призывает в Свою семью. Поскольку Христос есть цель и окончание ветхозаветного закона, то «вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17), а верующие в Христа возвещают спасительное служение Мессии, приобщаются к мессианской славе и призывают других сделать то же самое.

Ройс Гордон Груэнлер

См. также: ИИСУС ХРИСТОС; ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ; ХРИСТОС КАК ЦАРЬ; МЕССИЯ; ХРИСТОС КАК СВЯЩЕННИК; ХРИСТОС КАК ПРОРОК.

Литература: M. Bockmuehl, *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*; J. Charlesworth, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*; O. Culmann, *The Christology of the New Testament*; M. J. Harris, *Jesus as God*; L. D. Hurst and N. T. Wright, eds., *The Glory of Christ in the New Testament*; I. H. Marshall, *The Origins of the New Testament Christology*; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*; J. Smith, *The Promised Messiah*; TAB, pp. 69-134; V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*; J. Wenham, *Redating Matthew, Mark and Luke*; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*.

ХУДОЕ см. ЗЛО

ХУЛА см. БОГОХУЛЬСТВО

ХУЛА НА ДУХА СВЯТОГО

(BLASPHEMY AGAINST THE HOLY SPIRIT)

Открыто высказанное и сознательное отрицание того факта, что Бог через Свои дела во Христе осуществляет Свой замысел силою Святого Духа. Что именно подразумевает это выражение, использованное в Мк. 3:29 (см. также Мф. 12:32; Лк. 12:10), — столетиями вызывало интерес ученых и простых христиан.

Следует отметить несколько моментов. Во-первых, *объектом* этого богохульства выступает Святой Дух, Который в данном контексте явно отделен от Иисуса Христа,

Сына Человеческого: те, кто хулят Христа, могут быть прощены (Мф. 12:32). Однако, хотя Святой Дух и является объектом, главными по контексту являются дела Духа в *Иисусе Христе*. Во-вторых, *результатом* этого богохульства является то, что нечестивец не может быть прощен Богом. В-третьих, *следствием* такого богохульства выступает состояние вечной непрощенности. Марк называет его «вечным грехом»; это выражение можно найти в современных переводах; в KJV {и в Синодальном переводе} оно передано как «вечное осуждение». И наконец, в *обстоятельствах* заявления Иисуса предусматривается, что Его власть объясняли сатанинским происхождением (Мк. 3:22).

Что это за грех? И Марк, и Лука употребляют слово *хула*, в то время как Матфей пользуется также более обиходным оборотом «скажет (слово) на», и это показывает, что все трое имеют в виду некий род словесного обличения или отрицания Духа Божьего в служении Иисуса. Древние верили в силу слова, и высказанные заклинания, проклятия и богохульства воспринимались всерьез. Глагол *хулить* означает говорить грубо или оскорбительно о ком-то или о чем-то (Деян. 18:6; Рим. 14:16). В Ветхом Завете это слово использовалось особым образом для обозначения нечестивых речей или нечестивого отношения к Богу, заключившему завет с Израилем (4 Цар. 19:4, 6, 22; Ис. 65:3; Иез. 35:12-13). основополагающая мысль, унаследованная новозаветными авторами, а прежде всего Иисусом, выражена в Лев. 24:15-16: «кто будет злословить (*qalal*; *katareō*) Бога своего, тот понесет грех свой; и хулителю (*nāqab*; *opotazō*) имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество: пришлец ли, туземец ли станет хулить (*nāqab*; *opotazō*) имя Господне, предан будет смерти» (ср. Лев. 24:10-23 о злословившем).

Далее, Дух — это знамение новой жизни, и восприятие Духа является средоточием надежд в некоторых ветхозаветных видениях. Так, Исаия в Ис. 63:7 — 64:11 говорит о верности Бога завета Своему ведомому Моисеем народу, даже когда израильтяне огорчают Святого Духа (Ис. 63:10). Возносится молитва, чтобы Бог оставил небеса и сошел к Своему народу и прославил Свое имя между народами (Ис. 64:1-2). Некоторые считают, что сошествие Святого Духа

при крещении Христа является осуществлением этого ветхозаветного чаяния, и все же израильтяне продолжали упорствовать и снова огорчать Святого Духа (ср. Ис. 63:10; Мк. 3:29). Новозаветная ответственность за непокорство удваивается: были ветхозаветные проявления непокорства, после которых Бог общал прощение, ниспосылая Святого Духа, и вот теперь снова то же отрицание.

Следовательно, ко времени синоптических евангелий уже складывается история толкований и распространяющегося на всех запрета (в Лев. 24:15-16 — включая пришельцев) поносить Бога Израиля, отрицать Его обеты и оскорблять Его имя. Иисус же говорит о сходном грехе, который совершается, когда кто-то хулит Святого Духа, непревзойденным образом раскрывающегося в служении Христа. То, за что в Ветхом Завете побивают камнями, отныне навлекает на человека вечное осуждение; такой грех непростителен.

Каковы специфические признаки этого греха? В истории толкования Библии предположений встречается немало, в том числе нарушение третьей заповеди (Исх. 20:7 — упоминание имени Господа напрасно), седьмой заповеди (Исх. 20:14 — прелюбодеяние; ср. 1 Кор. 6:18), грехи после крещения (Ориген), отвержение Духа после Пятидесятницы и самонадеянная попытка достичь праведности перед Богом. Некоторые же толкователи отказались от желания уточнить данное значение. Хотя различные предположения могут иметь свои достоинства, лучше всего исследовать вопрос о хуле на Святого Духа на материале самих евангелий.

В контексте евангелий можно обнаружить немаловажные подсказки. У Марка и Матфея контекстом выступает изгнание бесов, совершенное Иисусом силою Духа Святого (Мф. 12:22-24; ср. Мк. 3:22). Хотя Иисус допускает, что человек может ошибочно не распознать Божье откровение в Сыне Человеческом (Мф. 12:32), никто не должен усомниться в действии силы Божьей, когда Он изгоняет бесов (Мф. 12:32; Мк. 3:29). Таким образом, непростительный грех — это отрицание власти Бога, которая проявляется в случаях изгнания бесов Иисусом.

У Луки то же самое высказывание помещено в несколько иной контекст: публичное исповедание Иисуса Христа. Иисус говорит, что одно дело — публично отвергать

Его, и совсем другое — отвергать власть Святого Духа (Лк. 12:8-10). Таким образом, здесь непростительный грех усматривается в публичном отрицании власти Святого Духа, которая проявляется в служении апостолов Иисуса. То, что мы здесь видим, возможно, представляет собой некоторое развитее представлений: коль скоро богохульством было отвергать Святого Духа в служении Иисуса, то богохульством будет и отвержение Святого Духа в служении двенадцати апостолов (поскольку они — личные представители Иисуса). В самом деле, Святой Дух очищает и освящает (Пс. 50:11-13; Иез. 36:25-27). В целом мы с уверенностью можем заключить, что хула на Духа Святого — это открытое, и даже выраженное словами, отрицание присутствия Святого Духа в служении Иисуса и тех, кто Им послан.

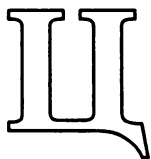
После окончания земного служения Христа и распятия место Святого Духа в рассматривавшихся Писанием богохульных высказываниях займет Иисус Христос (ср. Иак. 2:7). Далее, мы видим, что проповедь Павла о распятии Христа отвергается; это также можно рассматривать как хулу на Духа Святого (Деян. 13:8, 45; 14:2; 18:6; 19:13-16).

Хула на Духа и вероотступничество взаимосвязаны. Вероотступничество, будь то в кальвинистском или в арминиянском смысле, совершается теми, кто ранее вступил в отношения с Богом через Христа. Таким образом, вероотступничество — это отрицание Иисуса Христа после Его принятия (1 Ин. 5:16-17; Евр. 6:4-6; 10:29-39); хула на Духа не предваряется Его принятием. Она подразумевает открытое отрицание до того, как человеком сделан какой бы то ни было выбор. И хотя таким образом оказывается возможным различить эти два греха, необходимо также отметить, что они, в сущности, имеют одинаковую природу. Ведь оба эти греха включают в себя открытое отрицание того, что соделал Бог во Христе.

Скот Мак-Найт

См. также: СВЯТОЙ ДУХ; ГРЕХ К СМЕРТИ.

Литература: C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*; G. C. Berkouwer, *Sin*; H. W. Beyer, *TDNT*, 1:621-25; O. Hofius, *EDNT*, 1:219-21; W. D. Davies and D. C. Allison, Jr., *The Gospel according to Saint Matthew*; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*; N. Turner, *Christian Words*; G. H. Twelftree, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, pp. 75-77; H. Währisch, W. Mundle, and C. Brown, *NIDNTT*, 3:340-47.



ЦАРСТВ 1-Я И 2-Я КНИГИ: БОГОСЛОВИЕ (SAMUEL, FIRST AND SECOND, THEOLOGY OF)

Первая и вторая книги Царств находятся в середине ряда ветхозаветных книг, в которых описывается ход истории Израиля от времени овладения землей обетованной до вавилонского плена (книги Иисуса Навина — 4-я Царств). Книги Самуила особенно важны для понимания хода религиозного и исторического развития Израиля, так как в них рассказывается о стремительном переходе от периода судей к периоду монархии.

Общий обзор 1-й и 2-й книги Царств. В начальных главах 1-й книги Царств описываются исторические условия возникновения в Израиле монархии. Эти главы содержат повествование о рождении Самуила и призвании его к пророческому служению (1 Цар. 1 — 3); о поражении Израиля в войне с Филистимлянами и захвате ковчега (1 Цар. 4 — 6); указания на роль Самуила как судьи и избавителя (1 Цар. 7).

За этим вводным разделом следует ряд рассказов, описывающих, как и почему в Израиле под руководством пророка Самуила была установлена монархия (1 Цар. 8 — 12). Здесь становится очевидно, что монархия в Израиле должна была в корне отличаться от монархии у соседних народов. В Израиле должна была установиться монархия в рамках завета.

Из-за того, что Саул не выполнял свои обязанности в качестве царя, он вскоре был отвержен по слову Господа, данному через Самуила (1 Цар. 13 — 15).

Самуил был затем послан помазать на царство вместо Саула Давида (1 Цар. 16). В последующих рассказах описываются постепенная утрата власти Саулом и одновременное медленное восхождение Давида к престолу (1 Цар. 16 — 2 Цар. 5). Далее по-

вестуется как о величии и славе царствования Давида (2 Цар. 6 — 9), так и о его слабостях и поражениях (2 Цар. 10 — 20). Книгу завершает финальный обзор царствования Давида в рассказах и песнях глав 2 Цар. 21 — 24.

Богословие и история в 1-й и 2-й книге Царств. В повествовании 1-й и 2-й книги Царств важен не только тот свет, который проливается на события, предшествующие возникновению израильской монархии и послужившие его причиной, но важен также, а возможно, и наиболее важен, разбор ряда богословских проблем, связанных с этой радикальной переменой в национальной жизни Израиля. Этими богословскими проблемами, в свою очередь, предопределены важные следствия для библейского богословия как Ветхого, так и Нового Завета.

С точки зрения Второзакония. По аналогии с характером всех остальных исторических книг Ветхого Завета, историография 1-й и 2-й книги Царств не сводится просто к отстраненному и бесстрастному изложению череды исторических событий. Это отнюдь не значит, что историография 1-й и 2-й книги Царств каким-то образом искажена или недостоверна, ведь всякая историография, достойная своего названия, должна иметь четко сформированный ракурс или точку зрения, чтобы отобрать те события, которые будут упомянуты, организовать их изложение и раскрыть их значение. В иудейской традиции исторические книги долгое время рассматривались как первые (или старшие) пророки (а пророческие книги — как последние (или младшие) пророки). Это обоснованный подход, так как в исторических книгах представлено «пророческое», а следовательно, достоверное изложение и толкование истории Израиля. События, о которых в них говорится,

имеют недвусмысленно богословский контекст и рассматриваются с конкретной «точки зрения». Именно с помощью этой «точки зрения» раскрываются богословские представления повествователя, а также богословское значение самих событий.

Доминирующей богословской «точкой зрения» во всех исторических книгах, от Иисуса Навина до 4-й Царств, в том числе в 1-й и 2-й Царств, является такая, наиболее полным выражением которой выступает Синайский завет. Яхве избрал Израиль, чтобы тот был Его народом и Его уделом из всех народов (Исх. 19:1-6). Он вывел израильтян из Египта и привел к Синаю, где вступил с ними в завет. Здесь Он дал им Свой Закон (то есть правила соблюдения завета, оговоренные в соответствующих разделах книг Исход и Левит), утвержденный на благословениях в случае послушания и проклятиях за непокорство (ср., например, Лев. 26). Яхве вел и оберегал израильтян в период скитаний по пустыне, а затем обновил завет на равнинах Моавитских, в момент перехода руководства от Моисея к Иисусу Навину, перед самым входом Израиля в землю Ханаанскую. Это обновление завета подробно описано во Второзаконии. Именно богословский ракурс книги Второзакония, в том числе благословения за послушание в завете и проклятия за непокорство (Вт. 28), имеет особое и преобладающее влияние для формирования богословской точки зрения, свойственной всем остальным историческим книгам, включая 1-ю и 2-ю Царств.

Верховное владычество Бога. При чтении 1-й и 2-й книги Царств (первоначально составлявших одну книгу) становится совершенно очевидно, что неизвестный священнописатель использовал «псалом хваления Анны» (1 Цар. 2:1-10) в начале своего повествования, а также «песнь Давида» (2 Цар. 22) и «последние слова» Давида (2 Цар. 23:1-7) в его конце в качестве обрамления для всей книги, указывая тем самым на те богословские основы, на которых утверждено изложение в целом. Три этих поэтических фрагмента принадлежат к числу нескольких сюжетных отступлений, по своему характеру не повествовательных и поэтому более подходящих для выявления богословских положений. Три эти песни дополняют друг друга в выражении идеи величия Бога.

Есть только один Бог, Господь Бог Израилев (1 Цар. 2:2; 2 Цар. 22:32). Этот Бог говорит и слово Его истинно (2 Цар. 22:31; 23:2). Господь Бог Израилев верховно владычествует надо всем (1 Цар. 2:6-10; 2 Цар. 22:33-46). Он — твердыня, Он — ограждение и убежище для тех, кто на Него уповает (1 Цар. 2:2; 2 Цар. 22:2, 3, 32, 47; 23:2).

С помощью этих вводных и заключительных песней, а также многочисленных высказываний в основном тексте, как принадлежащих повествователю, так и входящих в диалоги персонажей книги, все то, что происходит в жизни отдельных людей и всего израильского народа, попадает в контекст верховного владычества Бога.

Во многих случаях признание верховного владычества Бога выражено неявно, через описываемые события, а не передается с помощью явных суждений. Отметим, например, тот случай, когда отряд Саула шел в обход Давида с целью захватить его, и «пришел к Саулу вестник, говоря: поспешай и приходи; ибо филистимляне напали на землю. И возвратился Саул от преследования Давида» (1 Цар. 23:26-28). С точки зрения повествователя это вряд ли можно считать случайным совпадением. Бог суверенно распорядился событиями, чтобы ограждать Давида от козней Саула. Такие подробности в своем сочетании должны создать у читателя впечатление, что все, происходящее в жизни отдельных людей, упомянутых в книге, как и все, происходящее в жизни израильского народа, принадлежит к сфере суверенного владычества Бога.

Повествователь, однако, дает также понять, что суверенность Бога не означает, будто бы Он является безличной фатальной силой. С одной стороны, Бог выступает в виде личного Существа, в Своей благодати и милосердии откликающегося на нужды и горести Своего народа, когда тот взывает Его и искренне раскаивается в своих грехах; но с другой стороны, Он изображается в виде Бога, в праведном гневе вершащего суд над теми, кто восстает против Его заповедей и не выказывает подлинного раскаяния. В последней главе, когда пророк Гад предлагает Давиду на выбор три наказания за его грех, выразившийся в проведенном истреблении народа, Давид отвечает: «пусть впаду я в руки Господа, ибо велико милосердие Его; только бы в руки человеческие не впасть мне» (2 Цар. 24:14). Позднее в той же самой главе мы узнаем,

что «простер Ангел руку свою на Иерусалим, чтобы опустошить его; но Господь пожалел о бедствии, и сказал Ангелу, поражавшему народ: довольно, теперь опусти руку твою» (2 Цар. 24:16). Повествователь показывает, что Бог милостив, даже в Своем суде. Это личностный Бог, а не бесчувственный Вершитель. Однако это не значит, что Он снисходителен или непоследователен. Когда Саул преступил Божье повеление полностью истребить Амалика и его скот, а затем попытался оправдаться, перекадывая вину на своих воинов и утверждая, что народ оставил лучшее из скота для жертвоприношения, Господь сказал: «За то, что ты отверг слово Господа, и Он отверг тебя, чтобы ты не был царем» (1 Цар. 15:23).

Из повествования явствует также, пусть и не в полном согласии с отточенными формулировками систематического богословия, что верховное владычество Бога, хотя и распространяется на все человеческие дела (и добрые, и злые), не отменяет человеческой ответственности, и это не умаляет Божью праведность и святость. Судя по тексту, повествователь уверен, что как бы ни были сформулированы эти понятия суверенности Бога и ответственности человека, в конечном счете они не противоречат друг другу. Бог — верховный Владыка над всей вселенной, в том числе над всем, что происходит в человеческой истории, однако люди последовательно несут ответственность за свои поступки (отметим, например, что Илий понес ответственность за зло, совершавшееся во время его первосвященничества [1 Цар. 2:12-36; 3:11-14]; Саул понес ответственность за то, что преступил Слово Господне [1 Цар. 13:13-14; 15:11-26]; Давид понес ответственность за свои поступки в истории с Вирсавией [2 Цар. 12:7-11]).

Монархия и завет. Именно на фоне этой всеобъемлющей панорамы верховного владычества Бога и обязанности человека в вере и в послушании откликаться на Его слово, описывается в 1-й и 2-й книге Царств история Израиля в рамках двойственной темы монархии и завета. Эти две концепции служат главными организующими принципами книги. В структуру 1-й и 2-й книги Царств встроены ряд дополнительных тем, так как они связаны с двумя главными темами монархии и завета. Среди дополнительных тем наиболее значительны следу-

ющие: роль пророка по отношению к царю; значение завета; мессианская идея и Давидов завет.

Построение книги на основе концепций монархии и завета предполагает четырехчленное разбиение ее содержания.

Во-первых, то, что народ потребовал введения монархии, было отрицанием завета (1 Цар. 1 — 8). Когда старейшины Израиля стали просить себе царя, Самуилу это не понравилось (1 Цар. 8:6). Однако Господь сказал Самуилу, что, хотя их требование и означает, что они «отвергли Меня [Господа], чтоб Я не царствовал над ними» (1 Цар. 8:7), Самуилу, тем не менее, следует поставить им царя (1 Цар. 8:9, 22). Несмотря на предостережение Самуилом народа (1 Цар. 8:9-18) о том, каков будет царь, подобный царям прочих народов, израильтяне упорствовали в своем требовании дать им царя, который будет «ходить пред нами, и вести войны наши» (1 Цар. 8:20). Очевидно, народ хотел себе неподходящего царя, исходя из ошибочных предпосылок. Его величайшим Царем был Господь. Он уже обещал Своему народу благополучие и победы над врагами до тех пор, пока тот останется верным своим обязательствам в завете (Исх. 23:22; 34:1; Вт. 28:1-4). Бог продемонстрировал Свою верность Своим обетованиям не далее как в последней войне с филистимлянами, выигранной под руководством Самуила и описанной в 1 Цар. 7. По сути, весь ход истории в период судей, выразившийся в циклах угнетения, покаяния и возрождения Израиля, доказывает, что Бог неизменно верен Своему завету. Но для израильтян этого, очевидно, было недостаточно. Им хотелось иметь своим правителем человека, как это было у соседних народов, чтобы он вел их войны и служил для них символом национального единства и могущества. К несчастью, это желание в то же самое время означало отступничество от Господа, бывшего их Царем.

Во-вторых, монархия, введенная Самуилом, согласовывалась с заветом (1 Цар. 9 — 12). Как сказал Господь Самуилу, хотя народ и согрешил, прося себе царя (1 Цар. 10:19; 12:17, 19), время для установления в Израиле монархии пришло (1 Цар. 8:9, 22; 9:16; 10:1). Монархия сама по себе не была вредна для Израиля, и, по сути дела, предвосхищалась в предыдущих откровениях (Быт. 17:6; 49:10; Чис. 24:17; Вт. 17:14-20). После того как Самуил помазал

Саула наедине с ним (1 Цар. 9:1 — 10:16), он призвал весь народ собраться в Массифе (1 Цар. 10:17-27), где провел публичное избрание Саула по жребию, а затем ясно изложил народу предназначение и обязанности царя Израиля. «И изложил Самуил народу права царства, и написал в книгу, и положил пред Господом» (1 Цар. 10:25). А после того, как Израиль под водительством Саула победил Аммонитян (1 Цар. 11:1-13), Самуил созвал собрание в Галгале, на котором поставил Саула царем во время публичной церемонии обновления завета (1 Цар. 11:14 — 12:25). В этом случае он разъяснил, что хотя теократия теперь, в соответствии с повелением Господа, предполагает царствование человека (1 Цар. 12:12-15), это никоим образом не отменяет обязанности как народа, так и нового царя по-прежнему признавать Господа своим верховным Владыкой (1 Цар. 12:20, 24-25). Монархическое правление в Израиле должно было осуществляться таким образом, который согласовывался бы с заветом, и не отрицал бы, что Господь продолжает быть великим Царем Израиля.

В-третьих, правление Саула, как оказалось, не способно было соответствовать идеалам завета (1 Цар. 13 — 31). Саул вскоре показал, что он не готов подчиняться требованиям завета, касающимся монархии. Когда филистимляне собрались напасть на Израиль, Саул не дождался Самуила, как то было ему указано, а совершил жертвоприношение сам. Пришедший Самуил сказал ему: «худо поступил ты, что не исполнил повеления Господа, Бога твоего» (1 Цар. 13:13). Позже, получив от Самуила указание полностью истребить Амалика и все, ему принадлежащее, Саул ослушался слов пророка и пощадил царя Амалика, Агага, а также лучшее из захваченной военной добычи (1 Цар. 15:9, 18). В этом случае Самуил снова упрекнул его, сказав: «за то, что ты отверг слово Господа, и Он отверг тебя, чтобы ты не был царем» (1 Цар. 15:23). Итак, Саул противился Господу (1 Цар. 15:23) и не смог царствовать так, чтобы это соответствовало требованиям завета относительно израильского монарха.

В-четвертых, царствование Давида было несовершенным, но истинным воплощением идеалов завета (1 Цар. 16 — 2 Цар. 24). Царствование Давида во всех подробностях описано в главах 2 Цар. 2 — 24. Кульминацией этого повествования выступает глава

2 Цар. 7, где пророк Нафан говорит Давиду, что «будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит во веки» (2 Цар. 7:16). Это обетование Давиду о продолжении династии является расширением обетования, данного столетиями раньше Аврааму, подтвержденного для Исаака и Иакова, о том, что «благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные» (Быт. 12:3; 26:4; 28:14). В конечном счете оба эти обетования основаны на утверждении из Быт. 3:15 о том, что семья жены будет поражать змея в голову. Теперь становится ясно, что это обетование семени относится к потомкам Давида, которые будут восседать на его царском престоле.

С учетом этого обетования удивительно, что Давид, как и Саул до него, не изображается в повествовании 2-й книги Царств в качестве царя, чье царствование полностью созвучно идеалам завета. Давид совершает грех, вероломно поступив в истории с Вирсавией и Урием (2 Цар. 11). Оказывается, что он больше полагается на военную силу, нежели уповает на Господа, когда в конце своего царствования проводит исчисление войска (2 Цар. 24). Определенно, Давид не может быть совершенным образцом царя, соответствующего завету. И все же, хотя Бог отверг Саула и совершил над ним суровый суд, к Давиду Господь милостив и обещает ему династию навеки. Возникает вопрос: «почему Бог относился к этим двум греховным людям так по-разному?» Ответ заключается в их настрое после совершения ими грехов. Саул оправдывается и пытается обосновать свои поступки (1 Цар. 13:12; 15:15, 21, 24). Давид исповедует свой грех и кается: «согрешил я пред Господом» (2 Цар. 12:13); «И вздрогнуло сердце Давидово после того, как он сосчитал народ. И сказал Давид Господу: тяжко согрешил я, поступив так; и ныне молю Тебя, Господи, прости грех раба Твоего; ибо крайне неразумно поступил я» (2 Цар. 24:10); «вот, я согрешил, я поступил незаконно; а эти овцы, что сделали они? пусть же рука Твоя обратится на меня и на дом отца моего» (2 Цар. 24:17). По этой причине Давида называют мужем «по сердцу» Господу (1 Цар. 13:14; Деян. 13:22). Давид стремился верно служить Господу, хотя его послушание было далеко от совершенства.

Сам Давид, в словах, данных ему Господом, так описывает идеал соответствующе-

го завету монарха: «Сказал Бог Израилев, говорил о мне скала Израилева: владычествующий над людьми будет праведен, владычествуя в страхе Божьем. И как на расвете утра, при восходе солнца на безоблачном небе, от сияния после дождя вырастет трава из земли...» (2 Цар. 23:3-4). Хотя Давид не был совершенством, но, как уже сообщил нам повествователь, «царствовал Давид над всем Израилем, и творил Давид суд и правду над всем народом своим» (2 Цар. 8:15). Его царствование, несмотря на изъяны, сделалось той эталонной мерой, с которой сравнивались все последующие израильские монархии.

Возможно, ключом к пониманию различия между Давидом и Саулом является 2 Цар. 22:21-32, где Давид говорит: «я хранил пути Господа» и «от уставов Его я не отступал». Может возникнуть недоумение, как же следует понимать эти высказывания, ведь совершенно очевидно, что послушание Давида не было идеальным и он «пренебрег слово Господа, сделав зло пред очами Его» (2 Цар. 12:9), когда совершал убийство и прелюбодеяние. Представляется, что Давид заявляет отнюдь не о беспорочности своей жизни, а лишь о том, что он жил с твердым намерением служить Господу и хранить верность Его завету. «Правда» Давида (2 Цар. 22:21, 25) и то, что он «хранил пути Господа» (2 Цар. 22:22), проявлялись хотя и не в абсолютном, но в существенном аспекте. Его жизненный путь в целом свидетельствует скорее о верности завету, чем об обратном. Когда он грешил, он не медлил с раскаянием. Давид утверждает, что Господь искренно поступает с искренними (2 Цар. 22:26) и спасает угнетенных (2 Цар. 22:28). Очевидно, Давид причисляет самого себя к «искренним» и «угнетенным». Именно благодаря этим чертам Давид выступает подлинным, хотя и несовершенным примером монарха, соответствующего идеалам завета.

Роль пророка. Повествование 1-й и 2-й книги Царств в значительной степени способствует нашему пониманию роли пророков в древнем Израиле. Начальные главы книг Самуила рассказывают о рождении Самуила (1 Цар. 1 — 2) и его пророческом призвании (1 Цар. 3). Эти рассказы служат прологом для той роли, которую сыграл Самуил в установлении монархии. Об отрочестве Самуила мы узнаем, что «слово Господне было редко в те дни» (1 Цар. 3:1). О

юности Самуила — «узнал весь Израиль... что Самуил удостоен быть пророком Господним» (1 Цар. 3:20). Полномочия Самуила как пророка были использованы Господом при помазании Саула в качестве первого царя Израиля (1 Цар. 9:1 — 10:16). Монархия в Израиле не была абсолютной, она устанавливалась по слову пророка, и монархическая власть имела свои ограничения. Царь обязан был подчиняться как законам Синайского завета, так и слову пророка. Это требование подчинения пророческому слову явственно выражено в речи Самуила при воцарении Саула, когда пророк объявил царю и народу, что и дальше будет наставлять их «на путь добрый и прямой» (1 Цар. 12:23). Когда же Саул не исполнил слово Господа, сказанное через Самуила, пророк обличил его и отверг как царя (1 Цар. 13; 15). Господь затем послал Самуила помазать в царя Давида вместо Саула (1 Цар. 16).

Из этих начальных рассказов 1-й и 2-й книги Царств мы узнаем, что при установлении монархии в Израиле возникла особая модель взаимоотношений, легшая в основу действий всех пророков, пришедших после Самуила. Эти люди никогда не боялись призвать к ответу царей Израиля и Иудеи, коль скоро те отвращались от завета. По сути дела, служение многих пророков выглядит направленным скорее на царей, чем на простых людей. Пророки были блюстителями теократии и поэтому действовали главным образом в ее центре, в царских резиденциях.

Значение ковчега. В дополнение к рассказам, посвященным главным образом Самуилу, Саулу и Давиду, в 1-й и 2-й книге Царств есть ряд рассказов, в центре внимания которых находится ковчег завета (1 Цар. 4 — 6; 2 Цар. 6). Указания об устройстве ковчега изложены в Исх. 25:10-22. Его крышка была сделана из чистого золота, а по краям ковчега стояли два золотых херувима. Господь сказал Моисею, что будет открываться ему над крышкою посреди двух херувимов и оттуда говорить с ним и давать ему заповеди для сынов Израилевых (Исх. 25:22). Впоследствии в ковчеге находились две скрижали откровения (Исх. 25:16, 21; 40:20; Вт. 10:5). По причине тесной ассоциации ковчега с присутствием Бога среди Своего народа, стали говорить о ковчеге Господа, «сидящего на херувимах» (1 Цар. 4:4; 2 Цар. 6:2), чем подразумевает

ся, что ковчег считали престолом Господа, с которого Он правит и руководит Своим народом.

С учетом этой тесной ассоциации между ковчегом и присутствием Бога (сравни, например, роль ковчега при пересечении реки Иордан [Нав. 3 — 4] и падении Иерихона [Нав. 6]) не приходится удивляться, что как только израильтяне стали терпеть поражения от филистимлян (1 Цар. 4), старейшины решили принести ковчег на поле битвы. Они думали, что тем самым обеспечат себе присутствие своего Бога, а значит, и победу в сражении. К их ужасу, они снова потерпели поражение, и что хуже всего, ковчег был захвачен филистимлянами. Из этого эпизода следует, что народ не может манипулировать своим Богом, и что Его связь с ковчегом — не безусловная и механическая, но духовная.

Филистимляне поставили ковчег в храме своего бога Дагона в Азоте, однако на следующий день обнаружили, что идол их бога, разбитый на части, лежит на полу перед ковчегом Господним (1 Цар. 5). Вдобавок, многие жители Азота и окрестностей были поражены мучительными наростами. Когда ковчег переносили в другие города, у их обитателей появлялись такие же наросты. В конце концов филистимляне вынуждены были отправить ковчег обратно к Израилю, и он на протяжении двадцати лет оставался в доме Аминадава в Кириафгариме (1 Цар. 6:1 — 7:2). Из этих глав становится очевидно, что Господь, хотя и не позволил Своему народу манипулировать символом Своего присутствия с целью победы над филистимлянами, не мог также допустить, чтобы филистимляне подумали, будто бы из их победы над израильтянами следует, что их бог Дагон сильнее Бога Израилева.

Ковчег пребывал в забвении во время царствования Саула. Только когда царем сделался Давид, ковчег был возвращен на свое законное место в политическом и религиозном центре страны. Давид перенес ковчег в свою столицу, в Иерусалим (2 Цар. 6). Тем самым он исповедал, что верховным правителем народа является Господь, «сидящий на херувимах», и что его собственное правление подчинено владычеству Бога. Это вероисповедание царя, соответствующего идеалам завета.

Когда Давид в свои преклонные годы был вынужден оставить Иерусалим из-за мятежа, поднятого его сыном Авессаломом, ков-

чег пытались унести с собой бежавшие из города священники. Однако Давид сказал первосвященнику: «Возврати ковчег Божий в город. Если я обрету милость пред очами Господа, то Он возвратит меня, и даст мне видеть его и жилище его. А если Он скажет так: 'нет Моего благоволения к тебе', то вот я; пусть творит со мною, что Ему благоугодно» (2 Цар. 15:25-26). Здесь Давид указывает на истинное значение ковчега как символа присутствия и могущества великого Царя Израиля. Он осознает, что обладание ковчегом не служит безусловным залогом Господнего благословения. Он также понимает, что правильной оставить ковчег в Иерусалиме, поскольку подлинным Владыкой этой земли в конечном счете является Господь.

Мессианская идея и Давидов завет. Возможно, наиболее важной богословской особенностью 1-й и 2-й книги Царств выступает их вклад в развитие мессианской идеи в Библии благодаря установлению в них связи между помазанием и царствованием (1 Цар. 2:10; 9:16; 10:1; 16:13), а также благодаря установлению в них тенденции для развития этой идеи через вводимую терминологию Давидова завета (2 Цар. 7; 23:5).

Поразительно, что в самом начале 1-й книги Царств Анна находится в пророческом озарении, провозглашая, что Господь «даст крепость царю Своему, и вознесет рог помазанника Своего» (1 Цар. 2:10). Это первый случай в Писании, когда царь Израиля назван «помазанником» или «мессией». В остальной части 1-й и 2-й Книг Царств выражение «помазанник Господень» («помазанник Его», «помазанник Господа», «помазанник Бога») часто употребляется по отношению и к Саулу, и к Давиду (1 Цар. 2:35; 12:3, 5; 16:6; 24:6-7, 10; 26:9, 10, 16, 23; 2 Цар. 1:14, 16; 19:21; 22:51; 23:1). Сказать, что Саул или Давид являются «помазанниками Господними», стало равносильно тому, чтобы сказать, что они имеют сан царя Израиля. Хотя формальное значение термина *мессия* в смысле «идеального грядущего царя» выкристаллизовалось в израильской истории лишь много позже, основой для такого словоупотребления выступает связь между помазанием и царствованием, впервые устанавливаемая в 1-й книге Царств.

Наряду с введением мессианской терминологии особое значение 1-й и 2-й книги

Царств с богословской точки зрения состоит также в том, что именно здесь мы встречаемся с провозглашением Давидова завета. Господь через пророка Нафана дал Давиду обетование о том, что династия его будет непоколебима вовеки (2 Цар. 7:16). Вспоминая впоследствии об этом обетовании, Давид называет его: «завет вечный» (2 Цар. 23:5). Псалмопевец в 88-м псалме, обращаясь к глубоким раздумьям об этом обетовании, тоже называет его «заветом»: «Вовек сохраню ему милость Мою, и завет Мой с ним будет верен. И продолжу вовек семья его, и престол его — как дни небес... Не нарушу завета Моего, и не перемену того, что вышло из уст Моих» (Пс. 88:29-30, 35).

Именно этот завет прокладывает русло для течения истории искупления от прежнего (Синайского) завета к завету новому. Давидов завет зачастую называют «заветом обетования» и помещают в один ряд с Авраамовым заветом, который по своей основной направленности тоже был «заветом обетования», обещая пришествие потомка Авраама, в котором благословятся все племена земные (Быт. 12:3). Авраамов и Давидов заветы иногда называют также «безусловными», из-за того, что они имеют характер безусловного обетования, и противопоставляют их Синайскому завету, который рассматривают как «завет закона», имеющий характер «обусловленности». Определяющие слова *обетования* и *безусловный*, прилагаемые к Авраамову и Давидову заветам, а также слова *закона* и *обусловленный*, прилагаемые к Синайскому завету, бесспорно значимы в качестве указателей на основные характеристики этих заветов. Однако следует отметить, что Синайский завет, «завет закона», не полностью лишен черт обетования (Суд. 2:1; 1 Цар. 12:22), а характеристика обетования для заветов Авраама и Давида не предполагает, что в них полностью отсутствуют закон и обязательства (Быт. 12:1; 17:1; 2 Цар. 7:14-15; 3 Цар. 2:4; 8:25; 9:4-5; Пс. 88:31-34). Из этих текстов явствует, что как Авраамов, так и Давидов заветы налагают обязательства на тех, кому даются обетования. В случае Давидова завета представляется очевидным, что обусловленность, подразумеваемая в процитированных местах, связана с доступом конкретных людей к обетованным благословениям, а не с самим фактом исполнения обетования как такового. Отсюда явствует, что Давидов завет не

только представляет собой дополнение обетований Аврааму, но также переплетается с Синайским заветом в аспекте доступа конкретных людей к его благословениям. Нарушение этих обязательств может лишить отдельных людей благословений завета, но не влияет на конечное исполнение обетования в линии потомков Авраама и Давида.

Обзор последующей истории Израиля показывает, что потомки Давида (не говоря уже о линии царей Северного царства) еще меньше, чем сам Давид, могли соответствовать идеалам завета относительно израильского монарха. По мере того, как все яснее становилось, что эти царя недостойны возложенной на них высокой ответственности, израильские пророки и псалмопевцы начали говорить о царе, который будет принадлежать династической линии Давида и достоин будет занять его престол. В отношении этого грядущего царя удивительно, что его не только считали потомком Давида, но и стали подразумевать его божественность (см. например, Пс. 2; 44; 71; 109; Ис. 7:14; 9:6-7; Иер. 23:5-6; 33:15-16; Мих. 5:2). Безупречно соответствующее завету царствование сможет полностью осуществиться только тогда, когда Сам Господь войдет в человеческую историю в лице Иисуса Христа, чтобы занять престол отца Своего Давида и царствовать в правде и святости (Мф. 1; Лк. 1:32-33, 67-80; Отк. 22:16).

Дж. Роберт Ванной

См. также: ЗАВЕТ; ИЗРАИЛЬ; ПРОРОК.

Литература: W. Dumbrell, *JETS* 33/1 (1990): 49-62; R. P. Gordon, *1 & 2 Samuel*; H. Heiter, *A Biblical Theology of the Old Testament*, pp. 115-56; R. F. Youngblood, *1, 2 Samuel*.

ЦАРСТВ 3-Я И 4-Я КНИГИ: БОГОСЛОВИЕ (KINGS, FIRST AND SECOND, THEOLOGY OF)

Поскольку 3 и 4 Царств присущи внутреннее единство и общность идеологии, целесообразно рассматривать их как единый труд; как в Талмуде, так и у Иосифа Флавия они считаются одной книгой. Фактически, деление на две книги абсолютно искусственно. Более того, для 3 и Книг Царств характерна тематическая и сюжетная общность с 1 и 2 Книгами Царств, и эти два капитальных труда представляются частями труда еще большего по объему, включающего также Книгу Иисуса Навина и Книгу Судей.

Богословские особенности. Структура 3 и 4 Царств несколько напоминает структуру Книги Судей тем, что в них описываются

циклические возвышения и падения государств и их руководителей (от помазания Соломона до периода плена). Написаны они были, вероятно, в середине VI века до Р. Х., поскольку в них отсутствуют данные о восстановлении храма и персидском завоевании. Текст обычно умалчивает о политической роли властителей и выказывает больше интереса к их значению для религии; таким образом, священнописатель отображает только те события, которые существенны для его темы. Эта тема нередко предопределяет пространность и детальность описания некоторых исторических фактов (например, подробности царствования Иосии приводятся только после обнаружения книги закона (4 Цар. 22:8). Важные события из истории древнего Ближнего Востока упоминаются, только если они лежат в области интересов священнописателя. Таким образом, в этом труде не найти исчерпывающей историографии разделенного царства. Священнописатель не излагает полную историю Израиля, зато он приводит богословский комментарий к этой истории. Даже социальные и гуманитарные проблемы, встречающиеся в пророческой литературе того времени, здесь отсутствуют. Зачастую руководители, чье политическое значение было сравнительно невелико, выведены в роли главных действующих лиц (например, Ахаз, Гофолия; а войны, не оказавшие заметного влияния на международную обстановку (например, война моавитян с Израилем), изображены как события чрезвычайно важные. Суждения и оценки, во множестве вкрапленные в мерный ход повествования, свидетельствуют, что священнописатель усматривает в исторических фактах определенную тенденцию, а не просто сплетает между собой описанные в его труде события.

Суд Божий. Одной из главных целей 3 — 4 Царств — объяснить, как дело дошло до плена, и провозгласить идею о том, что у Бога для Его суда были причины, и весьма убедительные. После разрушения Иерусалима, уничтожения монархии и последующего переселения израильтян им казалось, что Бог просто не сумел справиться с соседствовавшими с Израилем народами. Однако прибегая к мотиву судебного преследования из-за нарушения закона завета (см. 4 Цар. 17:20-23), священнописатель 3 и 4 Царств так истолковывает историю, что трагедия израильтян с очевидностью пред-

стает результатом Божиего суда, а не слабости Бога. Намерения Бога могут быть выявлены из хода событий (например, 3 Цар. 9:6-9). Очевидно, это уникальное объяснение национальной трагедии, по крайней мере — в сравнении с окружающими народами, которые во время национального кризиса естественным образом предположили бы, что их бог или боги их покинули.

Преемники Давида. 3 и 4 Царств начинаются с повествования о последних днях Давида и о вступлении на престол его сына Соломона при посредничестве пророка Нафана и священника Задока. Династическая преемственность для нации была вопросом критическим, поскольку с особой очевидностью сохраняла традицию всенародно одобряемого харизматического руководства в лице человека, избранного пророками во имя Божие. Так, первые две главы, по сути дела, представляют собой богословское обоснование для помазания именно Соломона, чье предназначение удостоверено его сном в Гаваоне (3 Цар. 3:4-15).

В повествовании о преемниках Соломона священнописатель подчеркивает роль человеческого вмешательства. Предпринимаемые действия не определяются целиком и полностью Богом, неожиданно вмешивающимся в развитие действия при посредстве чудесных знамений или харизматических личностей, как это было раньше; теперь в дело вступает человеческий фактор. Но хотя акцент на прямое божественное вмешательство и не прослеживается, священнописатель по-прежнему сохраняет глубокую веру в провидение. Фактически, одна из главных составляющих вклада 3 и 4 Царств в богословие заключается в выявлении участия Бога в определении судьбы Соломона на престола — не посредством прямого божественного вмешательства, чудес, пророков и священных институтов, а с помощью заурядных личностей, людей светских профессий.

Храм и Иерусалим. Одна из доминирующих тем в начальных главах — приготовления к постройке храма Соломонова (3 Цар. 5 — 8), их описанию отведена непропорционально большая часть текста. Прочие детали царствования Соломона освещаются эпизодически и сравнительно кратко. Например, отношениям Соломона с Хирамом, царем Тирским, уделено внимание только в связи с упоминанием о строительстве храма. Священнописатель сосре-

дотачивается также на перечислении слу-чаев, когда сокровища храма изымались в качестве военных контрибуций, либо чужеземцами (Сусаким, 3 Цар. 14:25-28; Навуходоносор, 4 Цар. 24:13; 25:13-17), либо самими иудеями (Аса, 3 Цар. 15:18; Иоас, царь Иудейский, 4 Цар. 12:18; Иоас, царь Израильский, 4 Цар. 14:14; Езекия, 4 Цар. 18:16). Некоторые толкователи полагают, что в качестве источника священнописатель основывался на несохранившейся записи истории храма.

До сооружения храма иудеи поклонялись Яхве там, где Он являлся. Библейские священнописатели говорят о несущем откровение присутствии Яхве, не умаляющем Его трансцендентности. Тем не менее Соломон проникся идеей храма как божественного местообитания Яхве. Таким образом, священнописатель 3 и 4 Царств осуждает языческие святилища (3 Цар. 11:7-8), высоты (3 Цар. 3:3-4; 12:28-33) и культовые сооружения в Дане и Вефиле (3 Цар. 12:28-32) с идеологических позиций. Опасаясь, что слишком большое число святилищ может в конце концов привести к многобожию, он настаивает на легитимности одного только Иерусалимского храма, противопоставляя его любым местным капищам (4 Цар. 23; ср. Вт. 12:10-14). Он изображает Иерусалим избранным Богом священным городом (3 Цар. 11:13, 32, 36).

Пророчества и их исполнение. Пророческое служение в период царей занимало первостепенное место. Устное слово пророков по авторитетности приравнивалось к Торе (4 Цар. 22:13-20), с которой пророки постоянно перекликались. Известны многочисленные случаи исполнения пророчеств в соответствии со словами Яхве (например, 3 Цар. 8:20; 12:15; 4 Цар. 23:16-18). Ход израильской истории был органично связан с пророческим словом, он определялся и направлялся пророчествами о суде, который нередко откладывался или отменялся (4 Цар. 2:19-22; 13:14-19; 20:8-11). Несомненно, священнописатель 3 и 4 Царств отождествляет свое толкование истории Израиля с тем, как толковали ее пророки. Обвинять Бога в бедствиях нации нельзя, потому что Он посылал многих пророков. Большое значение имеет отсутствие каких бы то ни было упоминаний о Иеремии, который играл такую видную роль на закате политической истории Иудеи.

Пространное обсуждение дел Иеровоама I вызывает интерес к исполнению пророчеств (3 Цар. 11:29-40; ср. 3 Цар. 12:1-20). Немалое внимание уделяется также вероотступничеству, приверженности культу Ваала. Переворот Ииуя санкционирован пророками Илией и Елисеем (4 Цар. 9:7-10, 26, 30-37). Пророк Исаия является одним из важнейших персонажей в повествовании об остром конфликте с ассирийцами во время правления Езекии. Когда Езекия дрогнул перед надвигавшимся кризисом, Исаия оставался тверд (4 Цар. 19).

Критерии для суждения о царях. Поляемость монархии (института, принимаемого в 3 и 4 Царств безоговорочно) по отношению к Богу Израилеву, Богу Иерусалимского храма, определяла ход национальной истории. Царь представлял народ перед Богом. Священнописатель несколько догматически использует критерии культовой чистоты, взятые из Второзакония (Вт. 27 — 28), применяя их для оценки правителей Израиля и Иудеи. В свою очередь, эти критерии становятся одним из богословских мотивов в авторской философии истории (закрывающемся в осуждении неистребимых ханаанских культов на высотах). Священнописатель эпизодически ссылается на «книгу закона», «книгу завета» или «книгу закона Моисеева» (например, 4 Цар. 14:6; 22:8, 11; 23:2), показывая тем самым, что он не какой-нибудь богословский новатор, а верный выразитель религиозных взглядов, изложенных во Второзаконии. Священнописатель возводит осуждение ханаанских культов в ранг центральной догмы яхвеистической веры. Фактически, он пишет историю с точки зрения послушания этой догме или отсутствия оного, соответственно распределяя благословения и проклятия. Более того, священнописатель подчеркивает долготерпеливое милосердие Бога, Который продолжает откладывать исполнение суда, справедливо заслуженного нарушителями завета.

Практически все цари Израиля подвергнуты критике за то, что «не отступали от грехов Иеровоама» и «ходили путями Иеровоама» {синод. также — «не отступали от грехов Иеровоама»} (первого царя отделившегося Израиля). «Грех Иеровоама» (он ставил из народа священников высот вне Иерусалима, 3 Цар. 13:33-34) был критическим событием в истории Северного Израильского царства. Грехи Иеровоама и соз-

дание им нелевитского священства предопределили судьбу его царского дома (3 Цар. 12:28-31; 13:34; 14:9). Его злодеяния стали прототипом для всей национальной истории. Иеровоам и Ахав греховно повлияли на израильтян, так что те стали подражать обычаям изгоняемых народов (4 Цар. 17:8-11), служить иным богам (4 Цар. 17:12) и соблазнять окружающие народы (4 Цар. 17:15 {синод. «пошли... вслед народов окрестных»}). Даже Ииуй, очистивший народ от поклонения Ваалу, не смог истребить высоты (4 Цар. 10:31).

Критерии, которые священнописатель использует при оценке Южного царства, слегка отличаются. Хотя народ Иудеи должен был бы извлечь уроки из бедствий своего северного соседа, в Иудее сохранялись высоты, статуи Астарты и мужская проституция (3 Цар. 14:22-24), и Езекии пришлось истреблять их (4 Цар. 18:22). Судьба каждого царя определялась его поведением. Например, Соломон был вознагражден продолжением своей династии и долгим царствованием (3 Цар. 3:14). Однако он посеял семена раскола, ибо ему не доставало религиозной твердости в отношении чужеземных влияний, что ускорило падение нации. Его сыну Ровоаму суждено было поэтому лишиться престола объединенного Израиля (3 Цар. 12:16). Иудейское царство было сохранено только ради Давида (3 Цар. 11:13). Священнописатель 3 и 4 Царств приводит богословское обоснование причин разделения царств, не противоречащее светским объяснениям этого разделения.

В Иудее только пять царей одобрены как праведные — на основе их поведения, соотносимого с поведением Давида (еще двое не получили полного одобрения). Точкой отсчета для истории Иудеи стали грандиозные реформы Иосии, в то время как величайшим злодеем был Манассия, который, как считалось, нес прямую ответственность за падение царства. Культовые извращения Манассии описаны во всех подробностях (4 Цар. 21:2-9). Однако об участии Манассии в ассирийской политике, которое не имеет отношения к теме повествования, священнописатель не упоминает. С другой стороны, международные отношения при Соломоне часто осуждаются в связи с его религиозными преступлениями (3 Цар. 11:14-40). Священнописатель понимает, что Божья справедливость не всегда осуществляется единообразно; Манассия прожил

долгую жизнь (4 Цар. 21; 24:3-4), в то время как Иосия погиб в сражении, что было дурным предзнаменованием для всей нации (4 Цар. 23:29). Однако немало места отведено реформам Иосии, которые, хотя и прекратились сразу после его смерти, подготовили почву для возрождения (4 Цар. 23:29-30).

Давидовы обетования. Священнописатель 3 и 4 Царств не только осуждает грехи правителей Израиля и Иудеи, но озабочен также тем, чтобы подать слово надежды и обетований относительно дома Давида и его продолжения вопреки уничтожению Иудейского царства. Иудею в конечном счете не ждет такая же судьба, как Израильское царство, благодаря праведности Давида, соблюдавшего уставы Яхве (3 Цар. 11:33-38). Таким образом, священнописатель дает понять, что благополучие народа зависит от поведения царя. Своей богоизбранностью и заветом с Яхве Израиль был обязан Давиду, хотя продолжение Давидовой династии обуславливалось надлежащим отправлением культа и соблюдением Моисеева завета. Вера в Давидов завет была гарантией стабильности и сохранения надежды на продолжение его рода (4 Цар. 25:27-30). Освобождение потомка Давида Иехонии в конце 4 Царств служит ненавязчивым напоминанием о том, что завет еще действует; народ Божий может убедиться, что по-прежнему остается богоизбранным народом. Более того, для священнописателя существенна тема покаяния, составляющая в позднем Израиле опору веры. Таким образом, 3 и 4 Царств составляют важное промежуточное звено для религиозных перемен, которые привели к возрождению Израиля после плена.

Богословие истории. Может сложиться предвзятое представление, будто бы священнописатель интересуется главным образом культовой чистотой, централизацией культа и догматической оценкой каждого монарха. Однако богословие истории в 3 — 4 Царств гораздо глубже. Священнописатель пишет не историю Израиля, но в первую очередь богословское и несколько дидактическое, назидательное толкование израильской истории, средоточие которой — религиозная борьба Израиля с Ханааном. Его труд видится ему в контексте израильской истории спасения, изложенной как многоэтапная история объединившихся колен, осознавших свои взаимоотношения

с Яхве в завете с Ним. Его цель — выявить действие Слова Божиего в истории. Фактически, не актеры на подмостках истории привлекают главное внимание, а Божие управление ее ходом. Бедствия Израиля и Иудеи рассматриваются как осуществление проклятий, предусмотренных за нарушение соглашений. Стремление обзавестись местными святилищами было только симптомом этой проблемы.

3 и 4 Царств представляют собой полезный и позитивный труд, написанный в самое тяжелое для судьбы Израиля время. В них не только отображен Божий суд; они также освещают тему прощения и благодати, дающих надежду на возрождение. Несчастья Израиля были не случайностью и не игрой фортуны, но свидетельствовали о характере Бога, соответствующем Его самораскрытию в завете. Ключом здесь является обновление Его благодати. Прошлые грехи породили наказание в виде ближайших перспектив остаться без монархии, самоуправления и организованного религиозного центра. Тем не менее нация теперь могла самоопределиваться благодаря своей приверженности к Моисеевой религии и соблюдению требований завета.

Марк У. Чавалас

См. также: ИЗРАИЛЬ.

Литература: P. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Survey of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*; B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*; M. Coogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*; S. De Vries, *I Kings*; J. Gray, *I-II Kings*; B. Halpern, *The First Historians: The Hebrew Bible and History*; T. R. Hobbes, *II Kings*; J. Montgomery and H. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, pp. 74-79; J. van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*.

ЦАРСТВЕННОСТЬ см. ЦАРЬ

ЦАРСТВО БОЖИЕ

(KINGDOM OF GOD)

Учение Иисуса, если обратиться к его сути, сосредоточено на теме Царства Божиего. Это словосочетание можно найти в шестидесяти одном отдельном высказывании синоптических евангелий. А если считать повторы в этих текстах, оно встречается свыше восьмидесяти пяти раз. Еще дважды оно встречается в Евангелии от Иоанна (Ин. 3:3, 5). Это выражение употребляется в таких ключевых текстах, как призыв Иоанна Крестителя «покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2); в самых ран-

них проповедях Иисуса — «... исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15; ср. Мф. 4:17; Лк. 4:42-43); в молитве, которой Иисус научил Своих учеников: «да придет Царствие Твое» (Мф. 6:10); в описании блаженных — «ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3, 10); в словах на последней вечере — «Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием» (Мк. 14:25); и во многих притчах Иисуса (Мф. 13:24, 44, 45, 47; Мк. 4:26, 30; Лк. 19:11).

Ранее в определенных кругах было принято считать, что выражения «Царство Божие» и «Царство Небесное» относятся к двум различным реальностям. Однако в настоящее время ясно, что они синонимичны. Очевидность этого обусловлена несколькими причинами. Во-первых, оба выражения встречаются в одних и тех же высказываниях Иисуса, только там, где Матфей дает «Царство Небесное», Марк или Лука, или они оба, пишут «Царство Божие». Во-вторых, и сам Матфей употребляет эти два выражения как взаимозаменяемые в Мф. 19:23-24 — «трудно богатому войти в Царство Небесное... нежели богатому войти в Царство Божие». И наконец, мы знаем, что слово *небеса* нередко использовалось благочестивыми иудеями в качестве перифразы для слова *Бог*. Из уважения к третьей заповеди («не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно» — Исх. 20:7) благочестивые иудеи прибегали к разнообразным иносказаниям для обозначения священного имени Бога (YHWH), чтобы ненароком не нарушить эту заповедь. Одним из таких иносказаний и было слово *небеса*. Пример тому дает не только выражение «Царствие Небесное», но и такие тексты, как Лк. 15:18, 21 («отче! я согрешил против неба и пред тобою») и Мк. 11:30.

Различные толкования. Несмотря на особое место этого выражения в учении Христа, долгие годы не утихали горячие споры по поводу того, что подразумевал под ним Иисус, — ведь ни Он Сам, ни евангелисты ни разу в точности не определили, что здесь имеется в виду. Они просто предполагали, что их слушатели и читатели поймут это сами.

Царство политическое. Согласно этому варианту толкования, Иисус стремился основать в Иерусалиме царство, подобное царству Давида. По своей природе такое

царство было бы политическим, созданным для освобождения израильтян от римского господства. Иисус был, в сущности, политическим революционером, старавшимся вооружить Своих учеников (Лк. 22:35-38), Он, словно царь, вошел в Иерусалим в вербное воскресение (Мк. 11:11), бросил вызов политическому истеблишменту, изгнав торгующих из храма (Мк. 11:15-18), призывал народ к сопротивлению путем уплаты налогов (для этого Мк. 12:13-17 перетолковывается в противоположном смысле), брал в ученики зилотов (Мк. 3:18), призывал взять крест (который был для этих учеников символом зилотского самопожертвования; Мк. 8:34) и был распят как политический преступник (Мк. 15:26) между двумя другими бунтовщиками (Мк. 15:27).

Этот подход за долгие годы обрел не слишком много сторонников, но число их постоянно растет. Его основные положения, между тем, представляются немыслимыми и начисто опровергаются фактами. Если видеть в Иисусе революционера, невозможно объяснить, например, что среди учеников были мытари, — ведь сборщики налогов обивались в пособничестве римлянам, и зилоты их ненавидели. Такие поучения, как Мф. 5:9 («блаженны миротворцы»), Мф. 5:38-42 («и кто [римский воин — Р.Ш.] принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два»), Мф. 26:52 («все, взявшие меч, мечем погибнут») и Мк. 12:13-17 («отдавайте кесарево кесарю») никоим образом не вписываются в подобное толкование. Заявлять, будто бы все такие высказывания в евангелиях недостоверны, или радикальным образом переиначивать их, восстанавливая их предполагаемую первоначальную форму, означает заниматься подгонкой данных под гипотезу, вместо того чтобы выводить гипотезу, опираясь на факты.

Царство «либеральное» или духовное. Во времена расцвета богословского либерализма под Царством Божиим понимали власть Бога над сердцами людей. Одним из излюбленных текстов в подтверждение такого взгляда был Лк. 17:20-21: «Царствие Божие внутри вас есть». Любые возникшие в связи с этим высказыванием эсхатологические идеи, рассматривались как неискусшенное и примитивное апокалиптическое мышление иудеев, от которого так и не избавился Иисус и которое было лишь «шелухой», а не «ядром» Его учения. Либо такие

идеи трактовались только как символы внутреннего царствования Бога в сердцах. Царство Божие считалось духовным правлением Бога в жизни верующего, которое воплощается в его внутреннюю этику. Этика эта зиждется на учении Иисуса о всеобъемлющем богоотцовстве, бесконечной ценности человеческой души и заповедях любви.

Либеральное богословие, в основе которого лежала вера в эволюционно-непрерывный прогресс и конечную доброту человечества, получило смертельный удар с началом Первой мировой войны, и в последующие годы так и не удалось возродить его наивный оптимизм и веру в человечность. Вместе с повторным открытием эсхатологического измерения в учении Иисуса это привело к отказу от такой интерпретации. Подобно либеральным трактовкам XIX века, современные попытки избавиться от эсхатологических элементов в учении Иисуса, истолковывая их как символы, которые современный читатель понимает на свой лад, также не могут быть сочтены приемлемыми. Убрать эсхатологическое измерение из учения Иисуса попросту невозможно. Сделать это не позволяют библейские данные.

Царство «последующее» или грядущее. В конце XIX столетия было вновь открыто эсхатологическое измерение учения Иисуса. Стало очевидно, что Иисус был не либералом XIX века, а евреем I века. В результате сделалось неоспоримым, что и мыслить Иисус должен был преимущественно как еврей I столетия. Поскольку большинством иудеев во времена Иисуса Царство Божие рассматривалось как грядущее, надъестественное царство, которое приведет историю к ее окончанию, логично предположить, что и Иисус разделял эти умонастроения. Высказывания Иисуса относительно Царства Божиего Его слушатели должны были воспринимать как ссылки именно на такое Царство, и поскольку Иисус не делал радикальных попыток корректировать подобное понимание, нам следует истолковывать Его учение о Царстве Божием как учение эсхатологическое.

В соответствии с этим взглядом, Иисус учил, что Царство Божие, которое приведет историю к ее завершению, — это дело будущего. И все же это событие относится не к отдаленному будущему. Напротив, оно весьма близко. Оно еще не произошло, но

приход его не за горами. Знамена Царства уже явственны, и силы его уже действуют, уже ощутимо предвосхищение его славы. Как следствие, Иисус вместе с провозглашением царства близости к Богу учит «промежуточной этике», приуроченной к этому краткому переходному периоду истории. Скоро явится Сын Человеческий, начнется последний суд, прекратится известная нам мировая история. На протяжении этого периода ожидания верующие должны подчиняться героической этике. Они должны избегать разводов, воздерживаться от брака, любить своих врагов, подставлять другую щеку, не мстить, подавать всем нуждающимся.

Очевидно, что такое толкование с должной серьезностью относится к аспекту будущности в высказываниях Иисуса о Царстве Божием. С другой стороны, оно пренебрегает встречающимися в евангелиях высказываниями иного рода, подразумевающими, что Царство Божие некоторым образом уже наступило. Эти высказывания, предполагающие актуализованность Царства Божиего, обычно рассматриваются сторонниками данного толкования как недостоверные, как позднейшие добавления церкви.

Царство «реализованное» или наличествующее. В ответ на изложенные выше взгляды, родина которых — Германия, в Англии сложился противоположный подход. В соответствии с ним Иисус действительно провозгласил приход давно ожидаемого Царства. Однако Он не говорил, что это Царство осуществится в ближайшем будущем. Напротив, Он провозгласил, что оно уже наступило. Таким образом, в служении Иисуса Царство Божие — наступившая реальность. Поэтому нет нужды ожидать чего-то в будущем. Сын Человеческий уже пришел и с Собой принес Царство. Ждать больше нечего. Царство Божие в своей целокупности уже реализовалось с пришествием Христа.

Сильная сторона такого подхода, как и концепции «будущности», — реальный учет конкретных данных Библии. Не может быть сомнений — и мы это увидим, — что ряд евангельских высказываний Иисуса указывают на наступление Царства. Они не просто провозглашают, что Царство близко. В них провозглашается, что Царство уже *здесь*. Очевидно, что два последние толкования, если их как-то не видоизменить,

противоречат друг другу. И все же оба они опираются на убедительные библейские свидетельства. (О первых двух толкованиях этого сказать нельзя.) Как и толкованию «будущности», толкованию «реализованности» присуща тенденция объявлять противоречащие ему библейские свидетельства недостоверными. Только в данном случае недостоверными объявляются высказывания, в которых подразумевается, что Царство Божие наступит в будущем.

Свидетельство Библии. Очевидно, что существуют библейские данные в поддержку как толкования «будущности», так и толкования «реализованности». Из определенных текстов, например, явствует, что Царство Божие — дело будущего. В молитве «Отче наш» мы молимся: «Да придет Царствие Твое» (Лк. 11:2), и следовательно, Царство должно относиться к будущему времени. Высказывание Иисуса «не всякий, говорящий Мне: “Господи! Господи!” войдет в Царство Небесное» тоже должно подразумевать будущее, поскольку Иисус продолжает: «Многие скажут Мне *в тот день* — Р. Ш. » (Мф. 7:21-23). Установленное Иисусом таинство причащения также предвосхищает день, «когда буду пить новое вино в Царствии Божием» (Мк. 14:25). В других текстах пришествие Царства Божиего связывается с последним судом (Мф. 5:19-20; 8:11-12; 25:31-46; Лк. 13:22-30). Невозможно поэтому отрицать, что многочисленные тексты в евангелиях свидетельствуют, что Иисус понимал Царство Божие как дело будущего.

Из других текстов, однако, с неменьшей очевидностью следует, что Царство Божие уже настало. Иисус говорит Своим слушателям: «если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (Лк. 11:20; ср. Мф. 12:28). В четырех других случаях, когда в Новом Завете используется тот же самый глагол — «достигло» (*ephthasen*), — он явственно означает «пришло», «приблизилось», «ныне присутствует» (Рим. 9:31; 2 Кор. 10:14; Флп. 3:16; 1 Фес. 2:16). А когда речь идет о будущем, глагол приведен в будущем времени (*phthasōmen*, 1 Фес. 4:15). Еще в одном случае Иисус провозглашает, что Его пришествие означает конец старой эры, Он говорит: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется» (Лк. 16:16). Здесь выделены два различных исторических периода. Первый из

них — это период закона и пророков. Второй — период Царства Божиего. Иоанн Креститель рассматривается как своеобразный мост, который завершает «старое» и указывает на приближение «нового». Это «новое», несовместимое с «ветхим» (Мк. 2:21-22), созывающее к себе отверженных (Мф. 11:4-6) и блудные колена Израилевы (Мк. 3:13-19; Мф. 19:28), проявляющееся в чудесах и знамениях (Мф. 13:16-17), открывающее новый завет (1 Кор. 11:25), есть не что иное, как наступающее Царство Божие. Иисус также провозглашает, что отныне начинается долгожданный мессианский пир (Лк. 14:15-24). Ныне Царство Божие пришло к людям (Лк. 17:20-21 — перевод «среди вас» лучше, чем «внутри вас»).

Как же следует относиться к этим явно противоречивым свидетельствам? Не следует ли нам решить вопрос большинством голосов? Если так, толкование «будущности» победит толкование «реализованности», потому что в Евангелии свидетельств в его пользу больше. И все же, вместо того чтобы заявлять, будто бы высказывания одного рода «достоверны», а другие — нет, нам лучше сначала тщательно проанализировать, что именно означает слово *Царство*. Возможно, мы таким образом обнаружим ключ к пониманию того, что Иисус подразумевает под выражением «Царство Божие». Как нужно понимать термин *Царство*? Следует ли его понимать статически — как обозначение какого-то места или владения? Если это так, слово *царство* относится к какой-то земле или недвижимости, и тогда очевидно, что Царство Божие не могло достичь нас. Не было никаких космических или географических изменений, которые сопровождали бы первое пришествие Иисуса. Наша планета остается сегодня в основном такой же, какой она была во времена Иисуса. Не появилось никаких новых земель. Ни одно место на нашей планете не может быть указано в качестве «Царства Божиего». А с другой стороны, не следует ли нам понимать этот термин динамически — как ссылку на правление или царствование царя?

И в Ветхом, и в Новом Завете термин *царство* (*malikut* и *basileia*) употребляется в его динамическом значении и обозначает, главным образом, чье-то правление или царствование. Он редко употребляется в статическом смысле для указания на не-

кую территорию. В результате, в подавляющем большинстве случаев лучше перевести выражение «Царство Божие» как «царствование Бога». То, что Иисус понимал его именно так, явствует из ряда мест: Лк. 19:12 («некоторый человек высокого рода отправлялся в дальнюю страну, чтобы получить себе царство [*basileia*, то есть получить разрешение царствовать у себя на родине — Р.Ш.]»; ср. также Лк. 19:15); Мф. 6:33 («ищите же прежде Царства Божия»); Мк. 10:15 («кто не примет Царствия Божия, как дитя»).

При таком понимании — как «царствование Бога» — вполне возможно, что Иисус провозглашал начало царствования Бога, выражающееся в исполнении ветхозаветных обетований. С пришествием Иисуса был побежден сатана (Лк. 10:18; 11:20-22), созданы отверженные Израиля, как это и предсказывалось (Мк. 2:15-16; Лк. 14:15-24), исполнились ветхозаветные обетования (Лк. 10:23-24), началось воскресение мертвых (1 Кор. 15:20), был установлен новый завет (1 Кор. 11:25), в соответствии с пророчествами был ниспослан обетованный Дух (Мк. 1:8). Поистине, Царство «уже сейчас» реализовалось в истории.

Тем не менее завершение этого аспекта «уже да» по-прежнему относится к будущему. Пришествие Сына Человеческого, окончательное воскресение, превращение веры в зримую очевидность — все это относится к аспекту «еще нет». Царство Божие есть сопряжение «уже да» и «еще нет». Таким образом, Царство Божие «реализовалось» и наличествует в одном смысле, но «последует» или грядет — в другом. Это не противоречие, просто такова природа Царства. Царство достигло нас через исполнение ветхозаветных обетований. Был установлен новый завет. Но его окончательное проявление и завершение — дело будущего. До тех пор мы должны быть добрыми и верными рабами (Лк. 19:11-27).

Следствия. Коль скоро Царству присущи одновременно аспекты «уже да» и «еще нет», верующие должны остерегаться опасности переоценить один из этих аспектов Царства за счет другого. Односторонний акцент на аспекте «уже да», когда внимание сосредоточено на чудесах, исцелениях, победе над грехом, на дарах, данных Богом Своей Церкви, а аспект «еще нет» игнорируется, может повлечь за собой настроения торжествующего оптимизма, неизбежно

заканчивающиеся разочарованиями. Учение Иисуса об ожидающих нас впереди бедствиях (Мк. 13; Мф. 24 — 25; Лк. 21) предостерегает против подобного оптимизма. Символ ученичества, который Иисус дал ученикам, — нести свой крест! Венец ждет нас по завершении. Радость вкушения первых плодов Царства должна умеряться тем фактом, что мы по-прежнему живем верою, а не ее зримым воплощением. Мы по-прежнему лишь желаем, чтобы тленное облеклось в нетление, а смертное — в бессмертие (1 Кор. 15:53). А мы тем временем должны претерпеть до конца.

С другой стороны, односторонний акцент на аспекте «еще нет» может привести к настроениям пораженчества и отчаяния от этой жизни, из-за этого можно проглядеть ту радость и победу над грехом и смертью, которые уже принес Дух Божий. «Врата ада» (Мф. 16:18) не одолеют Церковь! Уже в этой жизни, поскольку Царство нас достигло, мы можем преобразиться «в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3:18). Аспекты «уже да» и «еще нет» нужно понимать в их сопряжении. Верующие обретают счастье в том, что перешли от смерти к жизни, к присутствию с ними Духа Божия. Но победы в нынешней жизни нередко перемежаются поражениями.

Таким образом, верующие должны укрепляться как победами аспекта «уже да», так и поражениями аспекта «еще нет». Первые приносят предвкушение славы, которая должна открыться (1 Пет. 5:1), и тем сильнее заставляют нас стремиться ко всему тому, чего «еще нет». Сходным образом, терпя поражения, испытывая горести, видя испорченность окружающего нас мира, мы тоже тем сильнее стремимся к тому, чего «еще нет» и что нас ожидает. Итак, христиане продолжают страстно ожидать блаженного упования (Тит. 2:13), возвращения Сына Человеческого, Который доведет Царство до его завершения. Вкусив уже появившиеся первые плоды, верующие тем ревностней молятся «да приидет Царствие Твое» (Мф. 6:10) и *Marana tha* («Господь наш грядет», 1 Кор. 16:22; ср. Отк. 22:20).

Роберт Г. Штайн

См. также: ИИСУС ХРИСТОС.

Литература: D. C. Allison, Jr., *The End of the Ages Has Come*; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*; B. Chilton and J. I. H. McDonald, *Jesus and the Ethics of the Kingdom*; O. Cullman, *Christ and Time*; R. H. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition*; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment*; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*; G. Lundström, *The Kingdom of*

God in the Teaching of Jesus; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*; R. H. Stein, *The Method and Message of Jesus' Teachings*; W. Willis, ed., *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*.

ЦАРЬ, ЦАРСТВЕННОСТЬ

(KING, KINGSHIP)

Термины *царь* и *царство* широко употребляются в Библии, они встречаются свыше двух тысяч пятисот раз в Ветхом Завете и двести семьдесят пять раз в Новом. Относятся эти слова могут не только к земным правителям, но и к Богу. Концепция Царства Божиего считается многими учеными настолько важной частью библейского откровения, что в ней видят структурообразующую тему всего Писания.

В общем случае, слова *melek* (еврейское, «царь») и *basileus* (греческое, «царь») обозначают человека, обладающего наивысшей властью над народом или городом. В Ветхом Завете больше всего случаев использования понятий *царь* и *царствовать* встречается в повествованиях, относящихся к периодам объединенного и разделенного царства древнего Израиля. Саул, Давид и Соломон были царями, которые правили объединенным царством. После смерти Соломона царство распалось на северную (Израиль) и южную (Иудея) части. Затем длинной чередой монархии в Израиле (девятнадцать царей) и в Иудее (девятнадцать царей, одна царица) сменяли друг друга, начиная с 931 г. до Р. Х., вплоть до 721 г. до Р. Х. в Северном царстве и до 586 г. до Р. Х. — в Южном.

В 1 — 4 Цар., 1 и 2 Пар. речь по большей части идет о вопросах, связанных с жизнью и правлением этих царей. Однако это отнюдь не означает, что о царях и царствовании говорится только в повествовательных разделах Ветхого Завета. Фактически, значительные объемы пророческих и поэтических текстов тоже посвящены деяниям различных царей Израиля и Иудеи.

Однако ссылки на «царей» и «царствование» не ограничены только престолонаследиям Самирии и Иерусалима. Упоминаются и многочисленные чужеземные цари, чьи действия тем или иным образом повлияли на историю Израиля. Но важнее всего то, что совершенно по-особому акцентированы упоминания Царства Бога, «великого Царя», правящего Своим народом (Исх. 15:18; Вт. 33:5; 1 Цар. 8:7; 12:12; 1 Пар. 17:14; 28:5; Пс. 113:2). При этом царствование Бога контрастирует с царствованием правите-

лей Израиля, так как власть Бога не ограничивается народом Израиля. Хотя Он действительно Царь над Своим народом в некоем особом смысле, в силу взаимоотношений завета с ним, но Его царствование в то же самое время имеет вселенский характер, распространяясь на все народы и языки и даже на силы природы.

Из-за такого совмещения Божиего и человеческого царствований в ветхозаветный период древний Израиль имел дело с двойственностью власти. Бог был великим Царем, правящим вселенной, а также Своим народом, Израилем. Он не только избавил израильтян от египетского рабства и взял их Себе в удел в качестве «царства священников» (Исх. 19:6), но являлся также верховным Владыкой за пределами Израиля как Господь всей природы и истории. Однако со временем у Израиля появились и собственные земные правители, цари в Иерусалиме и в Самарии, которые управляли народом своей царской властью. Такая двойственность власти стала источником одной из серьезнейших богословских проблем ветхозаветного периода. Как должен был Израиль понимать соотношение своих обязанностей перед Яхве, божественным Царем, с одной стороны, и обязанностей перед земными царями, с другой? Какова была роль земных царей в древнем Израиле, и до какой степени эта роль реализовалась? Каковы были предпосылки для возникновения представлений о грядущем мессианском царе, который однажды установит на всей земле мир и справедливость?

Важно понять, как именно соотносятся в Ветхом Завете земное и божественное царствования. В противоположность идеям некоторых ученых (например, Ватке, Гресман, фон Рад) Ветхий Завет не предполагает, что представления о царствовании Яхве были проекцией представлений о соответствующих земных институтах. Нет оснований утверждать, как это делают некоторые толкователи, будто бы титул «Царя» не приписывался Яхве до возникновения в Израиле монархии. Для этого потребовалась бы слишком поздняя датировка недвусмысленных высказываний о царствовании Яхве в таких текстах, как Исх. 15:18; Чис. 23:21; Вг. 33:5; Суд. 8:23; и 1 Цар. 8:7; 10:19; 12:12. Это повлекло бы и отрицание тесной взаимосвязи, которая существует между установлением Синайского завета и признанием царской власти Яхве над Изра-

илем. Параллели в литературной структуре Синайского завета и ряда международных договоров, заключенных царями Хеттского царства в XIV веке до Р. Х., свидетельствуют, что в Синайском завете Яхве отводится роль великого Царя, а Израилю — слуги. И все это весьма недвусмысленно доказывает, что Израиль признал в Яхве своего великого монарха задолго до того, как в Иерусалиме установилось монархическое правление.

Этот факт побудил ряд других современных ученых (Менденхолл, Мак-Кензи) выдвинуть предположение о том, что установление земной монархии в Израиле было бунтом против божественного правления и отражает чужеземные языческие влияния на развитие общественной структуры древнего Израиля. С точки зрения этих ученых, установление монархии представляет собой возврат к социальной модели ханаанских язычников древнего бронзового века и отказ от религиозных основоположений, выводимых из Моисеевой формулировки Синайского завета.

Такой подход, однако, противоречит многим позитивным библейским высказываниям, касающимся замыслов Бога об институте монархии в контексте Его суверенного плана искупить Свой народ и в конце концов достичь на земле всеобщего триумфа мира и справедливости. Монархия в Израиле не была непредвиденной. Бог даже дал предвосхищающее ее откровение. Аврааму было сказано, что от него произойдут «цари» (Быт. 17:6). Иаков говорит, что царская династия возникнет в колене Иуды (Быт. 49:10). Моисей заботится о грядущем установлении монархии в Израиле, когда дает «закон царя» (Вг. 17:14-20) в качестве части обновленного завета на равнине Моавитской непосредственно перед вступлением Израиля в обетованную землю. Отсюда явствует, что, согласно замыслу Божию, для Израиля иметь царя было необходимо и вполне подобающее. Сомневаться в этом — значит отвергать институциональную основу мессианских чаяний, возникших в связи с тем, что израильские цари не смогли соответствовать Божиим наставлениям.

Вопрос о кажущейся двойственности оценки Ветхим Заветом института царей возникает в связи с описанием установления монархии в Израиле (1 Цар. 8 — 12). Конфликт в этих главах очевиден. С одной стороны, Самуил говорит, что Израиль совершает грех, прося себе царя (1 Цар.

12:17-20). С другой стороны, Господь велел Самуилу царя израильтянам дать (1 Цар. 8:7, 9, 22). Позже, после того как жребий указал на Саула, Самуил спрашивает: «Видите ли, кого избрал Господь?» Проблема здесь заключается не в том, пригоден или непригоден для Израиля институт монархии. Речь идет о том, какого рода монархию желает Израиль и каковы его причины желать себе царя. Старейшины Израиля просили Самуила: «Пусть царь будет над нами», как у прочих народов (1 Цар. 8:19). Израильтяне хотели себе царя, который вел бы их в битвы и стал бы символом национального единства. Это требование выдает их отказ от царствования Яхве (1 Цар. 8:7; 10:19; 12:12) и отрицание завета. Господь, однако, велел Самуилу поставить над ними царя другого рода. Предупредив их, чего им будет стоить иметь царя, как у прочих народов (1 Цар. 8:11-18), Самуил излагает, каким образом будет функционировать в Израиле институт монархии (1 Цар. 10:25). Это описание дополняло «закон царя», данный Моисеем (Вт. 17:14-20). Затем Самуил установил правление Саула, первого царя Израиля, в контексте обновления завета с Яхве (1 Цар. 11:14 — 12:25). Это имеет огромное значение. Институт монархии подчинен институту завета. Царь Израиля — это его царь в завете с Яхве. Он не автономен. Он обязан всегда подчиняться закону Израилева (и своего) великого Царя, Яхве (Вт. 17:18-20; 1 Цар. 12:14), а также словам пророка (1 Цар. 12:23; 13:13; 15:11, 23; 2 Цар. 12:7-13).

К сожалению, Саул слишком далеко уклонился от того, чтобы жить в соответствии с требованиями своего высокого положения. Он не подчиняется Господнему слову и восстает против Господа (1 Цар. 13; 15). Поэтому Господь отвергает его как царя (1 Цар. 15:23) и посылает Самуила помазать вместо него Давида (1 Цар. 16). Давид был несовершенным, но аутентичным образом идеального царя в завете с Яхве. Давид тяжко согрешил в случае с Вирсавией (2 Цар. 11 — 12), но в отличие от Саула раскаялся, когда его попрекнул пророк Нафан, и молил Господа о прощении (2 Цар. 12:13; Пс. 50). Позднее, в конце своего царствования, Давид снова согрешил, затеяв истребление мужей, годных к войне, но и в этот раз молил Господа о прощении (2 Цар. 24). Поэтому Давид назван «мужем по сердцу» Господу (1 Цар. 13:14; Деян. 13:22), и

священнописатель принимает его царствование за образец, в соответствии с которым оцениваются царствования последующих монархов.

Ведь большая часть истории царей Израиля и Иудеи — это история их несоответствия идеям завета. Про всех царей Северного царства говорится, что они «делали неудобное в очах Господних», потому что они продолжали поклоняться золотым тельцам, установленным в Вефиле и в Дане первым царем Северного царства, Иеровоамом I (3 Цар. 12:26-33). Даже среди царей Иудеи полностью одобрены только Езекия и Иосия (4 Цар. 18:3-7; 22:2).

Это несоответствие царей Иудеи и Израиля идеям завета образует тот фон, на котором израильские пророки начинают говорить о будущем царе, действительно достойном занять престол Давида. По мере постепенного развития образа этого царя становится ясно, что он станет исполнением обетований о вечной династии Давида (2 Цар. 7; 23:1-7; Пс. 88; 131:11-12; Ис. 55:3-5). Он — не только потомок Давида, но и отождествляется с божеством (Ис. 7:14; 9:6-7; Иер. 23:5-6; Иез. 36:24-28). При его правлении прекратятся войны и на земле воцарятся справедливость и мир (Ис. 2:1-5; 11:1-10; Ам. 9:11-15). Этого будущего царя начинают называть «Мессией» (на иврите — «помазанник»), а упования на его пришествие стали известны как мессианские чаяния.

В Новом Завете тема царствования развивается дальше, и ее двойственность находит свое разрешение. Иисус — Тот, в Ком исполняются царственные мессианские обетования Ветхого Завета. Греческое слово, данное в нашем английском переводе Библии как *Christ* («Христос»), представляет собой перевод еврейского термина *Мессия* («помазанник»). Как сказал благовествующий Марии Ангел: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего; и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца» (Лк. 1:32-33). Иисус возвестил об исполнении мессианских пророчеств Ветхого Завета, когда перед судом синедриона на вопрос первосвященника, не Он ли Христос, Иисус ответил: «Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мк. 14:62). В Иисусе Христе объединены в одно лице Богоче-

людей, человек и божественный Царь. В Иисусе двойственность власти, присущая ветхозаветному периоду, завершилась.

Дж. Роберт Ванной

См. также: ИЗРАИЛЬ; РУКОВОДСТВО.

Литература: F.F. Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes*; G. Van Groningen, *Messianic Revelation in the Old Testament*; D.M. Howard, Jr., *Trinity J* 9 NS (1988): 19-35; idem, *WTJ* 52 (1990): 101-15; G.E. Mendenhall, *Int* 29/2 (1975): 155-70; J.J.M. Roberts, *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moor Cross*, pp. 377-96.

ЦВЕТА: СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

(COLOR, SYMBOLIC MEANING OF)

Хотя в Библии сравнительно редко упоминаются отдельные цвета, их символический смысл имеет большое богословское значение. Обычно цвета символизируют представления об искуплении и эсхатологии. Библия, однако, умалчивает, придавалось ли символическое значение цветам скинии, храма и священнического облачения.

Черный цвет символизирует мрак, скорбь, зло, суд и смерть (Пл.И. 4:8; Мих. 3:6; Зах. 6:2, 6; Отк. 6:5, 12). Он зачастую связан с образом густого, непроницаемого мрака (Иов 3:5; Ис. 50:3). В таком словопотреблении соседствуют слова *тьма* и *ночь* (Иов 3:3-7; Иоиль 2:2; Соф. 1:15). Преисподняя является местом, где царит «мрак вечной тьмы», уготованный для беззаконников (2 Пет. 2:17; Иуд. 1:13).

Бледный конь в Отк. 6:8 напоминает о побледневших от ужаса и о цвете трупов (ср. Иер. 30:6; Дан. 10:8). Масть коня соответствует делам его всадника. Всаднику же имя смерть, и ему вместе с адом дана власть умертвить четвертую часть человечества.

Драгоценная краска, пурпур, символизирует богатство и царскую власть (Суд. 8:26; Есф. 8:15; Дан. 5:7, 16, 29; Лк. 16:19); по этой причине идолов украшали пурпуром (Иер. 10:9). Пурпурные одежды блудницы {синод. «багряница»} указывают на имперское величие Рима (Отк. 17:4; 18:12, 16). Перед распятием Христос был в насмешку одет в багряницу как «Царь Иудейский» (Мф. 27:28; Мк. 15:17, 20; Ин. 19:2, 5). Пурпур — подходящая одежда для добродетельной жены (Пр. 31:22).

Красный цвет символизирует кровь. Греки Израиля, имеющие ярко-алый (багряный) и темно-малиновый (пурпурный) цвет, ассоциируются с окровавленными руками убийцы (Ис. 1:15-18). Образы красных, пропитанных кровью одежд Бога — мстительного воителя (Ис. 63:1-6), а также

огненно-рыжего коня, несущего смерть на поля сражений (Зах. 6:2; Отк. 6:4), заключают в себе божественное возмездие нечестивым (см. также Иоиль 2:31; Отк. 6:12). Красный цвет дракона (Отк. 12:3) и багряный — зверя (Отк. 17:3) символизируют пролитие крови невинных (ср. Отк. 11:7; 16:6). Рыжая телица (Чис. 19:1-10) и червлёная шерсть (Евр. 9:19) соответствуют ветхозаветным представлениям об очищении кровью; в Новом Завете полнота искупительного служения Христа ярко выражена в логически противоречивой цветовой символике: одежды верующих добела омываются кровью Агнца (Отк. 7:9, 13-14; 19:13-14).

Белый цвет означает чистоту и святость. Он подразумевает полное прощение греха. Кровная вина Давида и Израиля будет полностью снята, так что они станут белее снега или отбеленной шерсти (Пс. 50:9; Ис. 1:18 {синод. «волны»}). Этот цвет подразумевает абсолютную нравственную чистоту Бога (Дан. 7:9), Христа (Отк. 1:14; Мк. 9:3 и параллельные), ангелов (Мк. 16:5 и параллельные; Деян. 1:10) и верующих (Отк. 2:17; 3:4-5; 4:4), а также праведность суда Бога (Отк. 20:11) и Христа (Отк. 14:14). Он выражает уверенность в могуществе Бога и в Его победе над злом (Зах. 6:3, 6; Отк. 6:2; 19:11).

Г. Дуглас Бакуолтер

Литература: G.W. Thatcher, *Hasting's Dictionary of the Bible*, 1:456-58; P.L. Garber, *ISBE*, 1:729-32; A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*; *Color // BEB*, 1:494-96.

ЦЕРКОВЬ

(CHURCH, THE)

Определение Церкви. В Новом Завете для обозначения Церкви используется слово *ekklēsia*, которое значит «призванные». В классическом греческом языке этот термин применялся почти исключительно по отношению к политическим собраниям. В частности, в Афинах это слово означало собрание граждан, на котором занимались делами полиса. Более того, слово *ekklēsia* относилось только к самому собранию, а не к тем гражданам, которые на него собирались. В остальное время эти граждане не назывались *ekklēsia*. В Новом Завете зафиксированы три случая использования этого слова в таком светском смысле (Деян. 19:32, 39, 40).

Наиболее важным источником данного словоупотребления является Септуагинта,

где термин *ekklēsia* использован в религиозном смысле около сотни раз, почти всегда при переводе еврейского слова *qāhāl*. Хотя последний термин указывает на светские собрания в отличие, скажем, от *eda*, типичного в иврите слова для обозначения израильского религиозного собрания (*eda* соответствует греческому *sunagōgē*), он может также обозначать священные собрания Израиля. Сказанное особенно справедливо по отношению к тексту Второзакония, где слово *qāhāl* увязывается с заветом.

Переходя к Новому Завету, мы обнаруживаем, что слово *ekklēsia* относится к сообществу Божьего народа сто девять раз (из ста четырнадцати случаев). В евангелиях оно встречается только в двух местах (Мф. 16:18; 18:17), однако становится особенно важным в Деяниях (двадцать три раза) и в посланиях Павла (сорок шесть раз). Двадцать раз его можно встретить в Откровении и лишь изредка — в Иакова и Евреям. Мы можем непосредственно обратиться к библейской теме Церкви, сделав из рассмотренных нами данных три обобщенных вывода. Во-первых, слово *ekklēsia* (и в единственном числе, и во множественном), как правило, относится к местному сообществу тех, кто исповедует веру в Христа и привержен Ему. Во-вторых, *ekklēsia* обозначает Вселенскую Церковь (Деян. 8:3; 9:31; 1 Кор. 12:28; 15:9; особенно в последних посланиях Павла: Еф. 1:22-23; Кол. 1:18). В-третьих, *ekklēsia* — это Божье братство (1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1 и т.д.).

Природа Церкви. Природа Церкви слишком всеобъемлюща, чтобы исчерпываться значением одного слова *ekklēsia*. Чтобы охватить ее смысл, священнописатели Нового Завета прибегают к обширному ряду метафорических определений. Тем не менее существуют такие метафоры, которые, по-видимому, всесторонне очерчивают библейский образ Церкви, и на пяти из них следует остановиться более подробно: народ Божий, Царство Божье, храм Божий, невеста Христова и Тело Христово.

Народ Божий. В сущности, представление о народе Божьем может быть выражено словами завета: «Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (см. Исх. 6:6-7; 19:5; Лев. 26:9-14; Иер. 7:23; 30:22; 32:37-40; Иез. 11:19-20; 36:22-28; Деян. 15:14; 2 Кор. 6:16; Евр. 8:10-12; Отк. 21:3 и т.д.). Таким образом, и в ветхозаветный, и в новозаветный период народ Божий — это те,

кто уверовал в Бога и чье духовное рождение берет начало исключительно в Божьей благодати.

Если считать, что народ Божий, принадлежавший к ветхозаветному периоду, вдруг сразу же оказался в новозаветном, то с необходимостью встает вопрос о соотношении между Церковью и Израилем. Современное богословие предпочитает не заострять его и не требовать однозначного «да» или «нет». Обычно при соотнесении Церкви и Израиля допускается возможность *одновременной* преемственности и различий между ними.

Преемственность между Израилем и Церковью. Два момента помогают установить тот факт, что Библия указывает на существование преемственности между Израилем и Церковью. Во-первых, Израиль в Ветхом Завете в некотором смысле представляет Церковь. Деян. 7:38 делает эту связь очевидной, когда в ссылке на Вт. 9:10 говорит о Церкви (*ekklēsia*) в пустыне. Та же самая идея, возможно, следует из отмеченного ранее близкого сходства между словами *ekklēsia* и *qāhāl*, особенно когда последнее уточняется добавлением прилагательного *Божий*. Более того, коль скоро в некоторых местах Нового Завета говорится о предвечном существовании Церкви, допустимо рассматривать ее как прототип образования Израиля (см. Исх. 25:40; Деян. 7:44; Гал. 4:26; Евр. 12:22; Отк. 21:10; ср. Еф. 1:3-14 и т.д.).

Во-вторых, в Новом Завете Израиль в некотором смысле представлен в Церкви. Применение многих обозначений Израиля по отношению к Церкви помогает установить этот факт. Вот некоторые из них: «Израиль» (Гал. 6:15-16; Еф. 2:12; Евр. 8:8-10; Отк. 2:14 и т.д.), «род избранный» (1 Пет. 2:9), «истинное обрезание» (Рим. 2:28-29; Флп. 3:3; Кол. 2:11 и т.д.), «семья Авраамова» (Рим. 4:16; Гал. 3:29), «остаток» (Рим. 9:27; 11:5-7), «избранные» (Рим. 11:28; Еф. 1:4), «стадо» (Деян. 20:28; 1 Пет. 5:2; Евр. 13:20), «священство» (1 Пет. 2:9; Отк. 1:6; 5:10).

Различие между Церковью и Израилем. Однако Церковь не тождественна Израилю; их соотношение характеризуется и различиями. Церковь, согласно Новому Завету, — это эсхатологический Израиль, воплощенный в Иисусе Мессии, и в таком качестве является развитием Израиля исторического (1 Кор. 10:11; 2 Кор. 5:14-21 и

т.д.). То, что было обещано Израилю, исполняется теперь в Церкви, во Христе и в особенности в Святом Духе и новом завете (ср. Иез. 36:25-27; Иоиль 2:28-29 с Деян. 2; 2 Кор. 3; Рим. 8 и т.д.). Тем не менее в этом месте необходимо сделать оговорку. Хотя Церковь является развитием Израиля, она не есть его окончательное замещение (см. Рим. 9 — 11, в особенности 11:25-27).

Царство Божье. В нашем столетии многие библеисты утверждали, что с жизнью, смертью и воскресением Иисуса началось Царство Божье и произошло наложение двух эпох. Рассвет Царства уже занялся, но оно *еще не наступило* полностью. Рассвет связан с первым пришествием Христа, а полнота — со вторым. Другими словами, грядущий век вклинился в нынешний, и оба они сосуществуют одновременно. Эти соображения важны при выявлении соотношения между Церковью и Царством Божьим, поскольку Церковь также пребывает в этом напряженном переплетении двух эпох. Соответственно, Церковь можно определить в качестве предвосхищающего проявления Царства. На таком определении основываются две идеи: 1) Церковь связана с Царством Божьим; 2) но Церковь не тождественна Царству Божью.

Церковь и Царство Божье связаны. Исторический Иисус не основывал и не обустроивал Церковь. В Новом Завете не встречается регулярных упоминаний о Церкви до времени, когда Его воскресение уже состоялось. Тем не менее в учении и служении Иисуса просматривается представление о Церкви как в общем смысле, так и в конкретном. Что касается общего смысла, Иисус предвосхитил появление в дальнейшем официальной структуры Церкви, собрав вокруг Себя двенадцать учеников, которые и составили начатки эсхатологического Израиля, будучи, по сути, «остатком» Божьего народа. Конкретно же — Иисус явно говорит о Церкви в двух местах: Мф. 16:18-19 и 18:17. В первом Иисус обещает, что создаст Церковь, несмотря на сопротивление сил ада, тем самым уверяя в конечном успехе Своей миссии. Представление о Церкви, преодолевающей силы зла, совпадает с идеей, что Царство Божье одержит победу над своими врагами, и свидетельствует о тесной связи между Царством и Церковью. Второй случай касается будущей структуры Церкви, в частности, методов внутрицерковной дисциплины, имевших

некоторое подобие с практикой синагог во времена Иисуса.

Церковь и Царство Божье не тождественны. При всей тесноте взаимосвязи между Церковью и Царством Божьим Новый Завет не отождествляет их, что с очевидностью следует из такого факта: первые христиане проповедовали Царство Божье, а не Церковь (Деян. 8:12; 19:8; 20:25; 28:23, 31). Новый Завет отождествляет Церковь с народом Царства Божьего, а не с самим Царством (Отк. 5:10 и т.д.). Более того, Церковь является орудием Царства. Это особенно ясно видно в Мф. 16:18-19, где проповедь Петра и Церкви становится ключом от Царства Божьего для всех, кто к нему стремится.

Эсхатологический храм Божий. И Ветхий Завет, и иудаизм предвосхищают восстановление храма в грядущем Царстве Божьем (Иез. 40 — 48; Агг. 2:1-9; 1 Еноха 90:29; 91:3; Юбил. 1:17,29 и т.д.). Иисус упоминал, что намерен осуществить такое строительство (Мф. 16:18; Мк. 14:58; Ин. 2:19-22). Пятидесятница засвидетельствовала начало исполнения этих упований: когда Дух начал обитать в Церкви, начал строиться эсхатологический храм (Деян. 2:16-36). Другие новозаветные авторы также считают, что присутствием Святого Духа в христианском сообществе создается храм Бога (см. 1 Кор. 3:16-17; 2 Кор. 6:14 — 7:1; Еф. 2:19-22; ср. также 1 Пет. 2:4-10; Гал. 4:21-31). Тем не менее из приведенных мест явствует и то, что этот эсхатологический храм еще не завершен, особенно это очевидно, когда авторы подчеркивают, что Церкви необходимо стремиться к духовной зрелости во Христе, которая может быть окончательно достигнута лишь при втором пришествии. А до тех пор христиане, как священники Божьи, должны совершать свое жертвенное служение во славу Бога (1 Пет. 2:4-10; Рим. 12:1-2; Евр. 13:15).

Невеста. Символика брачных уз применяется по отношению к Богу и Израилю еще в Ветхом Завете (см. Ис. 54:5-6; 62:5; Ос. 2:7 и т.д.). В Новом Завете сходный образ используется по отношению к Христу и Церкви. Христос — Жених — жертвенно и с любовью избрал Церковь в качестве Своей невесты (Еф. 5:25-27). Со времени помолвки ее обязанность — хранить Ему верность (2 Кор. 11:2; Еф. 5:24). При втором пришествии состоится официальное венча-

ние, и оно явится началом вечного союза Христа и Его Жены (Отк. 19:7-9; 21:1-2).

Тело Христово. Метафора Тела Христова для обозначения Церкви встречается лишь у Павла и относится к одной из наиболее значительных его концепций (Рим. 12:4-5; 1 Кор. 12:12-27; Еф. 4:7-16; Кол. 1:18). Главное назначение этой метафоры — продемонстрировать взаимобусловленность различия и единства внутри Церкви, особенно в том, что касается даров Духа. Тело Христово — это последний Адам (1 Кор. 15:45), новое человечество, грядущее в конце времени. Однако употребление Павлом этого образа, равно как и метафоры нового храма, свидетельствуют, что Церкви, являющейся Телом Христовым, еще предстоит долгий путь духовного роста. Она еще не готова.

Церковные таинства. В самой сердцевине проявлений церковной веры находятся таинства крещения и причастия. Первое символизирует вхождение верующего в Церковь, а второе обеспечивает духовную поддержку Церкви.

Крещение. Крещение символизирует вхождение грешника в Церковь. По поводу библейской трактовки этого таинства можно отметить три обстоятельства. Во-первых, Ветхий Завет мельком упоминает о чем-то вроде крещения, во всяком случае, о связи между раскаянием в грехах и омовлением (Чис. 19:18-22; Пс. 50:9; Иез. 36:25; ср. Ин. 3:5). Во-вторых, христианское крещение предварялось крещением Иоанна. Иоанн предлагал крещение покаяния в ожидании будущего крещения от Мессии Духом Святым и огнем (Мф. 3:11; Лк. 3:16). Те, кто принял Христа как Мессию, принял и крещение огнем и суд. В-третьих, ранняя Церковь практиковала крещение в подражание Господу Иисусу (Мф. 3:13-17; Мк. 1:9-11; Лк. 3:21-22; см. также Ин. 1:32-34; ср. Мф. 28:19; Деян. 2:38; 8:16; 1 Пет. 3:21; Рим. 6:3-6; 1 Кор. 1:13-15; Гал. 3:27; Тит. 3:5 и т.д.). Из этих мест явствуют еще несколько положений о крещении: 1) крещение тесно связано с верой в Бога; 2) крещение объединяет человека со смертью и воскресением Иисуса; 3) крещение вводит человека в сообщество верующих.

Вечера Господня. Другим библейским таинством является вечеря Господня, которая называется также причастием (1 Кор. 10:16 — «приобщение»), евхаристией (по названию благодарственной молитвы, воз-

носимой перед принятием даров — Мф. 26:27; 1 Кор. 11:24) и преломлением хлеба (Деян. 2:42; 20:7). Этот обряд символизирует, что Церковь Христа получает от Него духовную пищу при совершении священной вечери. В библейских данных, относящихся к причащению, отметим два основных момента.

Во-первых, этот обряд был установлен Христом (Мф. 26:26-29; Мк. 14:22-25; Лк. 22:15-20; 1 Кор. 11:23-25). Согласно этим текстам, Иисус праздновал Пасху в ночь перед тем, как был предан. Такая праздничная вечеря состояла, по-видимому, в следующем: чаша вина, называемая «благодарение»; четыре вопроса детей о значении праздника опресноков; вторая чаша, называемая «избавление»; пение первой части Халела (Пс. 112 — 113); пасхальная трапеза; третья чаша, называемая «искупление»; десерт; четвертая чаша, называемая «чаша Илии»; пение второй части Халела (Пс. 114 — 117). Иисус ввел в пасхальный седед два новшества. Он отождествил Свое тело с пресным хлебом и Свою кровь, которой предстояло пролиться на кресте, с чашей искупления.

Во-вторых, в ранней Церкви вечера Господня (Деян. 2:42, 46; 1 Кор. 11:23, и т.д.) совершалась, по-видимому, еженедельно, совместно с вечерей любви *агапэ* (см. 1 Кор. 11:18-22; ср. Иуд. 1:12). Новозаветные авторы придавали вечере Господней двойственное значение.

С одной стороны, она предполагает приобщение к спасению Христову — верующим было наказано: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19; 1 Кор. 11:24-25). Несколько аспектов этого праздника заслуживают комментария. 1) С исторической точки зрения, вечера Господня была воспоминанием искупительной смерти Христа, тогда как Пасха праздновалась в память о Божьем избавлении Израиля от египетского рабства (Исх. 12:14; 13:3, 9; Вт. 16:3). Вспоминая смерть Христа, верующие переносили ее значение в настоящее время. 2) С эсхатологической точки зрения, вечера Господня предвосхищала возвращение Христа (Мф. 26:29; Мк. 14:25; Лк. 22:16, 18; 1 Кор. 11:26), а вместе с ним — и небесный мессианский пир в Царстве Божьем (Мф. 22:2-14; Лк. 14:24; Отк. 19:9).

С другой стороны, причащение состоит в отождествлении с Телом Христовым — с

сообществом верующих. В Новом Завете трагифируются два аспекта этого события — один положительный, а другой отрицательный. Положительный аспект заключается в том, что причащение символизирует объединение и общение христиан в едином Теле Христовом (1 Кор. 10:16-17). Отрицательный же аспект проявляется в том, что при непризнании Церкви Телом Христовом и делении ее на части вечера Господня совершается недостойным образом и тем самым участие в ней навлекает божественное осуждение (1 Кор. 11:27-33).

Поклонение в Церкви. Главным назначением Церкви является поклонение Богу через Христа. Ранняя Церковь определенно считала это причиной своего существования (1 Пет. 2:5, 9; Еф. 1:4-6; Отк. 21:1 — 22:5 и т.д.). Можно выделить пять аспектов в поклонении новозаветной Церкви: смысл поклонения; время и место поклонения; характер поклонения; порядок поклонения; формы поклонения.

Смысл поклонения. Хотя Библия нигде не определяет, что такое поклонение, в целом из изложенного в ней следует, что поклоняться Богу — значит приписывать Ему высшую ценность, только Ему принадлежащую.

Время и место поклонения. Хотя многие иудейские христиане, вероятно, продолжали поклоняться Богу по субботам, установившимся днем для церковного поклонения стало воскресенье, первый день недели (Деян. 20:7), потому что в этот день Христос восстал из мертвых (Отк. 1:10). Что касается места, ранняя Церковь начала свое поклонение в Иерусалимском храме (Деян. 2:46; 3:1; 5:42), а также в синагогах (Деян. 22:19; ср. Ин. 9:22; Иак. 2:2 и т.д.). Однако верующие собирались для поклонения и в своих домах (Деян. 1:13; 2:46; 5:42). По мере того как иудаизм и христианство все более отходили друг от друга, распространенным местом поклонения стали домашние церкви (2 Ин. 1:10; 3 Ин. 1:1, 6; Рим. 16:15; Кол. 4:15; Флм. 1:2). Использовать специальные здания для церквей стали лишь в конце второго столетия.

Характер поклонения. Библейское учение о церковном служении включает в себя три составляющих, берущих начало в Святой Троице. Во-первых, поклонение направлено на Бога; центральным объектом в поклонении является Бог Отец, одновременно как Творец (Деян. 17:28; Иак. 1:17; Отк.

4:11 и т.д.) и как Искупитель (1 Пет. 1:3; Еф. 1:3; Кол. 1:12-13; Отк. 5:9-14 и т.д.). Во-вторых, поклонение совершается через Христа, Сына (Мф. 18:20; Рим. 5:2; Еф. 1:6; 1 Тим. 2:5; Евр. 4:14 — 5:10; 10:20 и т.д.). В-третьих, поклонение становится действенным силой Святого Духа (Иуд. 1:20; Рим. 2:28-29; 8:26-27; Еф. 2:18; Флп. 3:3 и т.д.).

Порядок поклонения. Как порядок поклонения ранней Церкви, так и его языковое выражение уходят своими корнями в иудаизм. Что касается языка, Церковь переняла такие ветхозаветные термины, как *первосвященник* (по отношению к Иисусу, Евр. 4:12-16), *священство* (по отношению к христианам, 1 Пет. 2:5-9), *жертвоприношение* (по отношению к смерти Иисуса на кресте, Евр. 9:23-28; 10:11) и *храм* (по отношению к Церкви, 1 Кор. 3:16; 6:19). Что касается порядка поклонения, ранняя Церковь ввела в употребление основные элементы службы в синагогах: восхваления в молитвах (Деян. 2:42, 47; 3:1; 1 Фес. 1:2; 5:17; 1 Тим. 2:1-2 и т.д.) и песнопениях (1 Кор. 14:26; Флп. 2:6-11; Кол. 1:15-20; 1 Тим. 3:16; Отк. 5:9-10 и т.д.); изучение Писания (Деян. 2:42; 6:4; Кол. 4:16; 1 Фес. 2:13; 1 Тим. 4:13 и т.д.) и помощь нуждающимся (Деян. 2:44-45; Иак. 2:15-17; 1 Кор. 16:1-2; 2 Кор. 8 — 9).

Формы поклонения. В Библии главной составной частью поклонения является жертвоприношение. Давид очень хорошо излагает это: «Не вознесу Господу, Богу моему, жертвы, *взятой даром*» (2 Цар. 24:24). В Новом Завете встречаются три главных способа религиозного выражения, относящиеся к поклонению в ранней Церкви и основанные на жертвоприношениях: принесение в жертву Богу своего тела (Рим. 12:1-2; ср. Рим. 15:16; Флп. 1:20; 2 Тим. 4:6); жертвование Богу своей собственности (Мф. 6:2; Лк. 6:38; 2 Кор. 8 — 9; 1 Тим. 6:10 и т.д.); вознесение Богу хвалы (Деян. 16:25; Иак. 5:13; 1 Кор. 14:26; Еф. 5:19; Кол. 3:16; Евр. 13:16 и т.д.).

Служение и организация Церкви. Тему, посвященную библейскому учению о Церкви, мы завершим кратким обзором церковного служения и организации. Имеющиеся данные позволяют сделать пять заключений. Во-первых, служение Церкви сосредотачивается на использовании ею духовных даров (*charismata*), полученных верующими по благодати Божьей и ради Его славы,

равно как и ради всеобщего блага (Рим. 12:3; Еф. 4:7-16 и т.д.). Во-вторых, каждому верующему дается дар Духа (1 Кор. 12:7; Еф. 4:7 и т.д.). В-третьих, благодаря разнообразию даров Тело Христово укрепляется и объединяется (Рим. 12:4-5; 1 Кор. 12:12-31; Еф. 4:17-18). В-четвертых, хотя в новозаветной церкви были официальные руководители (епископы, 1 Тим. 3:1-7 — называемые также пресвитерами или пастырями, см. Деян. 20:17, 28; 1 Пет. 5:1-4 и т.д. — и диаконы, 1 Тим. 3:8-13), в ней, по-видимому, не существовало разрыва между «духовенством» и «миром». Скорее, люди,

наделенные даром руководить, призывались наставлять святых на дело служения (Еф. 4:7-16). В-пятых, духовные дары должны были выражаться в любви (1 Кор. 13).

Марвин Пейт

Литература: J. C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*; H. Bietenhard, *NIDNTT*, 2:789-800; L. Coenen, *NIDNTT*, 3:291-305; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*; H. Küng, *The Church*; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*; P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*; R. L. Saucy, *The Church in God's Program*; K. L. Schmidt, *TDNT*, 3:501-36; R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament*; A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*.

Ч

ЧАРОДЕЙСТВО *см.* МАГИЯ

ЧАША

(CUP)

Во всем Писании, как это было и повсеместно на древнем Ближнем Востоке, чаша символизирует человеческую участь. В псалме 15 псалмопевец называет Господа «частью наследия моего и чаши моей» (Пс. 15:5). В псалме 22 изобильная жизнь сравнивается с полной чашей (Пс. 22:5), — впечатляющий образ в стране полупустынь. Кульминацией образа чаши как благословения становится псалом 115. Здесь псалмопевец принимает чашу спасения в знак благодарности Богу (Пс. 115:4) и, в сущности, готов принести жизнь в жертву своему Господу.

Символика чаши, как и сама жизнь, может иметь негативное содержание. Во многих текстах пророков чаша сохраняет свою роль символа судьбы, но уже на уровне судьбы всего народа. Эта чаша может оказаться чашей гнева, из которой на народ изливается Божий суд. Народы, испившие из «чаши ярости Его», зачастую изображаются как опьяненные этим. В Ис. 51:17 Иерусалим воплощается в образе женщины {в английских переводах Иерусалим и Израиль — женского рода}, которая осушила чашу гнева, чашу опьянения. Бог, сжалившись над Своим городом, вмешивается. «Вот, Я беру из руки твоей чашу опьянения, дрожжи из чаши ярости Моей» (Ис. 51:22). Эта чаша затем передается в руки мучителей, и это означает, что теперь настала их очередь страдать.

В видении разрушения, описанном у Иеремии (Иер. 25:15), Бог заставляет все народы пить из Его чаши, опьянеть и подвергнуться уничтожению. Никто не избежит этой чаши, все человечество ждет суд, и

беззаконные будут поражены мечом. Иезекииль возвращается к образу чаши Иерусалима в нелицеприятно суровой отрывке, описывающем Самарию и Иерусалим, воплощение народа Божьего, в виде двух сестер-блудниц (Иез. 23). Пророк называет чашу, из которой пьет Иерусалим, «чашей ужаса и опустошения — чашей сестры твоей, Самарии» (Иез. 23:33). Для Иезекииля эта чаша символизирует поражение этих двух царств.

Захария прибегает к образу чаши гнева, когда говорит о судьбе врагов Иерусалима. Он усложняет метафору, и у него чашей становится сам Иерусалим (Зах. 12:2). В Откровении автор возвращается к мрачному образу чаши гнева, угрожающего всем, кто последовал за зверем, возможностью напиться вином Божьего суда (Отк. 14:10).

Для Церкви чаша стала символом главного события в христианстве — смерти и воскресения Христа. Христос в Гефсиманском саду вновь обратился к центральному смыслу чаши как символа человеческой участи. В Его молитве чаша означает страдания, уничтожение и смерть, которые Ему предстоят. Он молится, чтобы чаша сия миновала Его, но участь Иисуса — испить из нее. Христос занимает место всех народов мира, Его постигает грозящая им участь, и Он пьет из чаши гнева. Испив из чаши, поданной Ему Богом, Христос превратил чашу гнева в чашу жизни. Предвосхищает это превращение тайная вечеря, где чаша нового завета, как и чаша гнева, была предназначена для всех.

Томас У. Дэвис

Литература: A.A.Anderson, *Psalms*; W.S.LaSor, D.A.Hubbard, and F.W.Bush, *Old Testament Survey*; C.S.Mann, *Mark*.

ЧЕЛОВЕК *см.* ЛИЧНОСТЬ

ЧЕСТЬ, СЛАВА, ПОЧТЕНИЕ, УВАЖЕНИЕ (HONOR)

Термин социальной жизни, описывающий, как люди в обществе оценивают друг друга. В Ветхом Завете в большинстве своих употреблений это слово является переводом разных форм слова *kabod*, а в Новом Завете оно связано со словом *timäb*. Эти термины в общем случае используются для обозначения чести, оказываемой человеку другими людьми, хотя иногда они подразумевают благоговение, с которым человек относится к Богу.

Корень слова *kabod* буквально означает «тяжелый», «весомый». Однако гораздо больше распространено его переносное значение: «придавать вес кому-либо». Уважать человека, следовательно, означает считать его весомым или отводить ему почетную и даже руководящую роль в своей жизни. Уважение человека заслуживает в силу своего положения, статуса или богатства, но такое уважение также может и должно основываться на его личных качествах.

Почтение, будучи внутренней установкой на уважение, вежливость и учтивость, также должно сопровождаться соответствующим вниманием и даже повиновением. Без этого уважение будет неполным, ибо мало чтить только устами (Ис. 29:13). Бог Отец, например, прославляется тогда, когда люди делают угодное Ему (1 Кор. 6:20). Родителям оказывает честь послушание их детей.

Источник всякой славы — Бог, что основано на Его позиции верховного Творца и на Его характере любящего Отца. Бог Отец увенчал славою Своего Сына, Иисуса Христа (Ин. 5:23). Он увенчал славою человечество, «не много» умалив человека перед ангелами (Пс. 8:6-7). Он также создал сферы власти в государствах, основанных людьми, в церкви и в семье. Положение стоящих у власти в этих сферах подразумевает, что им должно оказывать уважение.

Выказывать уважение другим людям — существенная составная часть жизни верующего. Христиане должны его выказывать тем, кого положено уважать. Верующий должен чтить Бога, поскольку Бог — верховный владыка вселенной и Его характер непрезойден. Верующий должен почитать тех, кто занимает положение земных начальств, таких как правительства (Рим. 13:1-7), господ (1 Тим. 6:1) и родители

(Исх. 20:12). Как член церкви верующий призван также чтить Иисуса Христа, главу Церкви (Ин. 5:23), почитать собратьев-верующих (Рим. 12:10) и вдов (1 Тим. 5:3).

Хотя получать уважение — вещь приятная, стремиться к этому не следует (Лк. 14:7-8). Когда другие люди чтят кого-то в силу занимаемого положения или статуса, их уважение не следует принимать как должное. Лучше такому человеку стремиться заслужить уважение своим благочестивым характером. Уважение можно утратить из-за непокорства нрава или дурной репутации, хотя в некоторых, особых случаях бесчестие — это знак ученичества (2 Кор. 6:8).

Сэм Хамстра-мл.

ЧИСЛА: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ (NUMBERS, THEOLOGY OF)

Для обсуждения богословия Чисел необходимо разобраться в ее структуре и ее соотношении с другими частями Пятикнижия. Хронологически Числа охватывает тридцативосьмилетний период скитаний Израиля в пустыне, начиная от второго года исхода (Чис. 10:11-12) и заканчивая приближением Израиля к границам обетованной земли (Чис. 33:38), в то время как географически Израиль проделал путь от горы Синай до равнин Моава. Представляется, однако, что ни один из этих аспектов нельзя считать определяющим для композиции книги. Появление более ранних дат в Чис. 7:1; 9:1 свидетельствует, что строго хронологическое построение не было главной целью, а широкие панорамные описания в начале и в конце скитаний по пустыне предполагают, что структура книги не связана с географическими перемещениями (о самом тридцативосьмилетнем переходе по большей части умалчивается). По-видимому, правы те ученые, которые считают, что построение книги ориентировано в первую очередь на задачи богословия.

Книга Числа — это книга практического богословия, она сфокусирована на взаимоотношениях суверенного Бога с Его народом, недавно воспринявшим установления завета. С характерной непосредственностью Книга Числа показывает, что народ зависим от Бога как источника ежедневного руководства и насущного пропитания. В этой, четвертой, книге Пятикнижия продолжены многие темы предыдущих трех книг и предвосхищается тема обетованной земли, которая становится такой важной в пятой

книге. Поэтому в любом анализе богословия Книги Числа следует учитывать ее соотношение с другими частями Пятикнижия.

В Книге Числа Бог изображается как Бог миропорядка. Стремительное перемещение Израиля из египетского рабства в неизведанные земли требует организованности израильских колен и родов. Данная книга показывает как в результате Божиего благословения возрастал уровень организации израильского общества. В Книге Числа указано, что установление различия между священниками и левитами произошло по воле Божьей (Чис. 8:19; 18:1-20), равно как и избрание семидесяти старейшин для руководства народом (Чис. 11:25). Более того, народ становится свидетелем перехода руководства от Аарона к Елеазару (Чис. 20:25-28) и от Моисея к Иисусу Навину (Чис. 27:16-23) в соответствии с указаниями Бога. Тема Божиего миропорядка, появляющаяся с первых дней творения в Книге Бытие, находит свое выражение также в итогах переписи, устройстве стана и походном порядке израильтян.

По указаниям Бога исчисление израильтян было проведено перед скитаниями в пустыне и после них. Для родов и колен Израилевых эти переписи означали повышение личной значимости, для читателя же важна сосредоточенность на том, что зло и непокорство в конечном счете не нарушили замысел Бога (Чис. 11:23). Устройство стана, также определенное Богом, обеспечивало порядок и организованность большого скопления людей. Оно позволяло проводить организованные собрания, на которые народ созывали звуки труб, четко разграничить обязанности, например, у семейств левитов, и организовать оборону, так как множество вооруженных людей всегда находилось вокруг левитов и скинии. Размещение скинии в середине стана и ковчега внутри скинии указывало на главенство Бога.

Акцент на обетованиях завета в сочетании с благословениями и проклятиями завета также свидетельствует о согласованности Чисел с остальной частью Пятикнижия. Многочисленность Израиля, подтвержденная цифрами, а также перспектива овладения землей напоминают читателю об обетованиях Господа Аврааму (Быт. 12:1-3; 17:4-8). В соответствии с благословениями и проклятиями завета Господь дает свя-

щенникам возможность благословлять народ (Чис. 6:24-27), однако проклинает тех, кто будет непокорен — будь то восставший из-за своего неверия Израиль (Чис. 14:29-35) или другие народы, препятствующие Божиим благословениям Израилю (Чис. 21:1-3). Настолько непоколебимы были эти обетования, что под божественным руководством из уст Балаама вместо проклятий исходят благословения Израилю (Чис. 24:8-9).

В завете проявляется также верность Бога Своему слову. Первая перепись исчисляет количество тех, кто вышел из Египта и Синая, но затем превращается в список неверных (Чис. 14:29), в то время как вторая перепись дает явственное свидетельство верности Бога, прошедшего Свой народ через пустыню несмотря на его грехи, поскольку даже с учетом перераспределения численности между коленами общее количество израильтян в новом поколении остается примерно тем же (Чис. 1:46; 26:51). Верховное владычество Бога предопределяет непоколебимость завета (Чис. 23:19).

В Книге Числа ропот и восстания темы не новые. Новое здесь — следующие за ними наказания или суд Божий. Бог трудится над Своим народом и считает его ответственным за его поступки. Текст Книги Числа насыщен примерами непокорства народа на всем его пути, начиная с выхода из Синая (Чис. 11:1) и до пределов Едома (Чис. 21:4-9). За счет этого удастся показать, что восстания с последующим Божиим судом были характерной чертой периода скитаний в пустыне. В восстаниях участвуют как отдельные люди, так и целые группы. Недовольство возникает у народа в целом (Чис. 14:1), у левитов (Чис. 16:1) и даже у руководителей (Чис. 12:1), что подтверждает всепроникаемость неверия.

Ответом Бога на восстания Израиля был Его гнев (Чис. 11:1, 10, 33; 12:9) или явления Его славы (Чис. 14:10; 16:19, 42; 20:6). Как видно, наказания за непокорство становятся все строже: начались они с тех немногих, кто был истреблен у края стана (Чис. 11:1-3), потом же число истребленных все возрастало (250 в Чис. 16:35 и 14 700 в Чис. 16:49). Однако на последнее восстание Бог отвечает милосердным ниспосланием медного змея, выставленного на знамя с указанием взглянуть на него, чтобы остаться живым (Чис. 21:4-9).

Народ из раза в раз не выдерживал эти Божии испытания, и Моисей ходатайствовал за него, все сильнее проникаясь ощущением величия деяний Божиих. И все-таки, даже Моисей, мучаясь из-за постоянного непослушания народа, переступил Божии запреты и был за это наказан. За поправление святости Бога Моисей был лишен привилегии ввести Израиль в землю обетованную (Чис. 20:10-12).

Одна из ключевых богословских тем Чисел, уже развивавшаяся в Книгах Исход и Левит, — это тема святости Бога. Именно этот аспект в характере Бога, который иногда считают центральной темой Книги Числа, выступает основой многих требований и заповедей, приведенных в ее тексте.

Святость, непосредственно связанная с присутствием Бога (Чис. 5:3; 35:34), требует, чтобы нечистые мужчины и женщины (Чис. 5:2; 19:11-20), происествия (Чис. 5:6-7) и предметы (Чис. 31:22-23) были очищены (искуплены) или удалены из стана. Вдобавок, священники и левиты — Божии служители и посредники перед святостью Бога — должны пройти очищение, прежде чем приступать к службе (Чис. 8:21), и лишь они допускаются к уходу за святилищем (Чис. 4:4), однако же им нельзя не только его касаться (Чис. 4:15), но даже и видеть (Чис. 4:20)! Нарушение святости Бога или Его заповедей повлечет за собой поражение (Чис. 8:19), изгнание из стана (Чис. 5:3; 12:14) или смерть (Чис. 9:13; 15:35).

Благодать Бога, еще одну тему Книги Числа, следует рассматривать в соотношении с Его святостью. Его готовность простить Израиль надо понимать как проявление Его благодати — проявление, не противоречащее Его святости (Чис. 14:18-19). На народ возлагалась ответственность за его поведение (Чис. 14:22-23, 40-41), и предостережение Моисея — «испытаете наказание за грех ваш» (Чис. 32:23) — служило напоминанием о сохранении этой ответственности для израильтян, готовящихся войти в обетованную землю.

Присутствие Бога, символизируемое ковчем завета, проявлялось в виде столпа огненного и облачного, который вел израильтян от одного становища к другому (Чис. 9:17-18; 33:1-49). Бог желал от Своего народа, чтобы он был свят, однако была принята по меньшей мере одна попытка обратить этот призыв к святости против Бо-

жiego избранничества Моисея и Аарона, чтобы спровоцировать неповиновение (Чис. 16:3). Бог, однако, установил различия в святости, избрав священников для службы Себе (Чис. 16:5) и разделив чистое и нечистое (Чис. 18:15-17). Божий народ был призван соблюдать эту святость в своих помыслах и деяниях (Чис. 19:20; 25:11-13). Желание израильтян вернуться в Египет было свидетельством их неверия (Чис. 14:3, 11), несоблюдения ими призыва к святости (Чис. 32:11) и презрения ими благодати Божиего присутствия и провидения (Чис. 11:20).

Непокорствуя и не свидетельствуя о святости Бога, израильтяне совершают грех — это еще одна ключевая тема Книги Числа. Греховность Божиего народа многократно отмечена в книге, где приведено столько примеров непокорства и последующего Божиего суда. Широко известные тридцативосьмилетние скитания в пустыне, непосредственный результат Божиего суда за неверие, служат лишь одним из примеров такого отступничества.

Главная из развиваемых в Новом Завете тем Книги Числа — то, что грех и неверие, а особенно непокорство, навлекают заслуженный суд Божий. В Первом послании к коринфянам прямо сказано (а в Евр. 3:7 — 4:13 достаточно прозрачно подразумевается), что эти события были описаны для наставления верующих, в качестве назидания и отрицательного примера (1 Кор. 10:6, 11).

Тем не менее в Книге Числа указано, что грех и непокорство не препятствуют исполнению замыслов Бога. Одно поколение израильтян потеряно, но планы Бога продолжают осуществляться. Божий заступник ходатайствует за народ, и Бог прощает израильтян (Чис. 14:19-20). Народ восстает, кается, снова восстает, однако Бог продолжает вести Израиль в обетованную землю. Наконец на горизонте появляется земля, и израильтяне снова становятся свидетелями благодатного провидения Божиего.

Предвосхищаемая земля обетованная все время остается в поле зрения Чисел, однако, как дар Божий и исполнение Его обетований, постепенно перемещается в центр внимания, когда скитания в пустыне близятся к концу. Разнообразные сцены, разыгрывающиеся в Чис. 21 (после смерти Аарона и Мариам), завершают повествование о непокорстве, описывают продвижение к обетованной земле и подготавливают

почву для пророчеств Валаама, которые прекрекают победу Израиля над его врагами и соседними народами. Тема земли — главная тема в Чис. 26 — 36. Здесь обсуждаются вопросы наследования, границ уделов и будущих установлений и предвосхищается овладение долгожданным даром Бога.

К числу самых интригующих эпизодов Книги Числа относится пророчество Валаама. Эти главы (Чис. 22 — 24), где Моисей не упоминается, — замечательное свидетельство верховного владычества Бога. Бог вкладывает слова в уста ослицы и в уста Валаама. В подтверждение завета с Авраамом, проклятия превращаются в благословения (Чис. 23:8, 20, 25-26; 24:9), это факт, который признает сам Валаам и который служит главной темой рассказа о пророчествах. Вдобавок, многочисленность, благоустроенность и благополучие, могущество и непобедимость Израиля, о которых пророчествует Валаам, доказывают, что дела Божии для Его народа продолжаются и что впереди израильтян ждут благословения. Пророчества Валаама содержат удивительнейшее высказывание о природе Бога, о том, что Бог не человек, чтоб Ему лгать (Чис. 23:19), а также обетование о Мессии, происходящем из колена Иудина (Чис. 24:17). Такие благие предзнаменования в конце скитаний свидетельствуют об особой Божьей благодати для Израиля.

Из канонических книг Библии Книга Числа в особенности близко связана с текстами Пятикнижия, но и Ветхий, и Новый Заветы часто отсылают к периоду скитаний в пустыне и происшедшим тогда событиям. Сам Иисус упоминает выставленного на знамя змея в качестве прототипа для Своего распятия (Ин. 3:14). В Ветхом Завете скитания в пустыне оцениваются двояко — и как время непокорства и греха, и как время Божьей благодати и Божиего провидения. Обе эти точки зрения верны и не должны противопоставляться друг другу, правильной считать, что они раскрывают предварительный характер взаимоотношений Бога с Его народом и Его дел ради Израиля в этот период, что и подтверждается высказыванием Моисея «Ибо Господь доброе изрек об Израиле» (Чис. 10:29).

Роберт Д. Спендер

См. также: ИЗРАИЛЬ; МОИСЕЙ.

Литература: P. J. Budd, *Numbers*; B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*; V. P. Hamilton, *Handbook of*

the Pentateuch; R. K. Harrison, *Numbers*; J. Milgrom, *Numbers*; J. Oswalt, *ZPEB*, 4:462-68; G. J. Wenham, *Numbers*.

ЧИСЛА: СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

(NUMBERS, SYMBOLIC MEANING OF)

Ветхий Завет. Древние египтяне и вавилоняне создали изощренную нумерологию, основанную на астрологической магии, которую еврейское Писание запрещает. Древние халдеи делили звездный круг на двенадцать областей. Нумерология присутствует также в текстах индуизма, буддизма, в письменах древней магии и разных языческих культов.

В отличие от нумерологических спекуляций языческих культов, в еврейском Писании числа употребляются в их очевидном, буквальном смысле, хотя иногда они могут иметь и метафорическое значение (ср. образное употребление чисел в Быт. 4:24 и буквальное в Быт. 14:14). Например, огромное количество лет, прожитых праотцами из Быт. 5, следует воспринимать в буквальном, а не в переносном смысле. Символическое использование чисел в еврейском Писании кардинально отличается от умозрительных построений языческих культов. Метафорическое, даже поэтическое осмысление чисел в Библии — это не безудержные спекуляции на вселенские темы. Даже в поздних текстах Даниила и Исаии, где более отчетливы апокалиптические мотивы, символика пророчеств основывается на исторических данных. Характерная для язычества связь нумерологии и многобожия в израильском монотеизме отсутствует.

Сотворение мира было закончено за шесть дней. Самое раннее употребление слова *семь* (это число записано словами, как и все числа в Библии), по-видимому, менее символично, чем последующие, более метафорические. Собственно говоря, тот факт, что мир был сотворен за шесть дней, а следующий день отдыха завершил неделю, является главной причиной того, что число «семь» стало символизировать полноту и совершенство в позднейших апокалиптических текстах. Понятие *субботы*, или *седмицы*, применялось к последовательности дней, недель и лет (например, Дан. 9:24).

«Десять» — число, связанное с десятью заповедями. Его значение следует понимать буквально, и представляется, что никаких дополнительных оттенков смысла в

него не вкладывалось. «Двенадцать» — это число колен Израилевых, и его тоже следует трактовать в буквальном смысле. Хотя в году и насчитывается двенадцать месяцев, такой символизм неудовлетворителен, и, скорее всего, никакой связи здесь нет. Отсутствие химерических спекуляций с числами свидетельствует о функциональном и внушающем доверие характере еврейского Писания, особенно по сравнению с иными религиозными текстами древнего мира.

Иудейская литература периода «второго храма». Следует хотя бы вкратце обсудить иудейскую литературу периода «второго храма», так как она в значительной мере повлияла на употребление чисел в Новом Завете, особенно в Откровении. В поздней апокалиптической литературе Ветхого Завета можно усмотреть склонность к употреблению чисел со скрытым смыслом. Например, в видении Дан. 4:16 предсказывается, что Навуходоносор будет иметь разум зверя, пока над ним пройдут «семь времен» (Дан. 4:29). В Дан. 8:8 упомянуты «четыре ветра небесных». Склонность к употреблению таинственных чисел усугубляется в текстах иудейской псевдоэпиграфии.

Новый Завет. Слово *число* соответствует греческому существительному *arithmos* или глаголу *arithmeō*, означающему «считать», «подсчитывать», «нумеровать». Как и в Ветхом Завете, числа почти всегда имеют буквальный смысл (например, Мф. 16:21; Мк. 9:2; Деян. 11:10; 2 Пет. 2:5; 1 Кор. 15:5; Отк. 1:4). Иногда числа округляются (например, Ин. 6:10, 19) или завышаются (например, Мф. 18:12, 22) для большей выразительности.

Павел, обращаясь к распространенным среди иудеев апокалиптическим верованиям, говорит о человеке, который «восхищен был до третьего неба» (2 Кор. 12:2). Третье небо в семиступенчатой схеме апокалиптической литературы периода «второго храма» было местом откровения. Остается неясным, действительно ли Павел верил в множественность небес, хотя, возможно, и верил, судя по употреблению им множественного числа «на небесах» в Послании к колоссянам во фразе о воскресшем Христе.

В Новом Завете самое загадочное употребление чисел связано с Книгой Откровения. Неудивительно, что было разработано множество весьма своеобразных теорий от-

носительно смысла упомянутых в Откровении чисел, наиболее примечательным из которых является число 666 (записанное в греческом тексте словами) в Отк. 13:18. Ни один из остальных новозаветных стихов не указывает криптографу на тайное значение этого числа.

В некоторых древних списках это число обозначено как 616, но в пользу числа 666 неопровержимо свидетельствуют данные всех самых старых и лучше сохранившихся рукописей. Ириней считает, что писцы изменили число на 616, подгоняя его под имя римского императора Калигулы.

Подстановка имен современных «антихристов» предполагает футурологические толкования, которые часто подвергались критике. Гематрия, система подстановки для букв слова или фразы их числовых значений, встречается в греческой литературе — классической и эллинистической, в ранней иудейской и в раввинистической. К гематрии прибегали уже во II столетии по Р. Х., пытаясь установить, какой человек подразумевается в Отк. 13:18, из чего следует, что установившейся традиции относительно значения числа 666 не существовало.

Хотя достоверно установить значение числа 666 невозможно, наиболее заслуживающим внимания вариантом является «кесарь Нерон», поскольку этот титул в еврейской системе алфавитно-числовых соответствий дает число 666. Ириней предлагал варианты «Тит» и «римский император», и оба они предполагают нефутурологическое толкование.

Независимо от значения этого числа, из текста явствует, что оно используется для символического указания на некоего человека. Текст гласит: «число человеческое» (греческое *anthrōpos*, «человек», но не *andros*, «мужчина»). Формулировки предполагают, что читателю понятен смысл этого указания. В соответствии с исторической природой символических чисел в Книге Даниила, можно предположить, что Книга Откровения, с ее обширными заимствованиями из системы образов Даниила, основывает символизм числа 666 на исторических данных, а не на фантастических построениях поздней раввинистической литературы.

Употребление чисел в Библии не имеет ничего общего с произвольными домыслами некоторых современных толкователей,

завяляющих, будто бы истинное значение чисел в Книге Откровение представляет собою род иносказания. Не следует затуманивать апокалиптическую нумерологию экстравагантными интерпретациями. Апокалиптическая литература обладает собственным развитым символизмом. Для человека, знакомого с этим литературным жанром, предпочтительны историчные и менее надуманные толкования.

Число «семь» играет в Откровении заметную роль. В семи языках воплощается окончание суда (Отк. 15). Выражение «семь церквей, находящихся в Азии» следует понимать в буквальном, а не в переносном смысле, хотя число церквей могло быть округлено до семи. Смысл «семи золотых светильников» и «семи звезд» из Отк. 1:12, 16 разъяснен в Отк. 1:20. Семь светильников, очевидно, указывают на семь церквей в Малой Азии — возможно, как символ света Торы, воплотившегося в Иисусе Христе.

Спорным остается значение «двадцати четырех престолов» и «двадцати четырех старцев» в Отк. 4:4 — помимо того разъяснения, которое приведено для этой сцены на небесах. Четыре «животных» — это четыре ангела в небесной сцене. Про «семь светильников огненных» сказано, что они суть семь духов Божиих. Возможно, «семь духов» — это ссылка на Святого Духа. В Ис. 11:2 Дух имеет семь проявлений. Может быть, в Отк. 1:4 подразумевается Ис. 11:2.

Двенадцать тысяч человек в каждом из двенадцати колен Израиля составляют в итоге сто сорок четыре тысячи сынов Израилевых (Отк. 7:4-8), имеющих Божию печать на челе. О значении этого числа ведутся споры, и установить его трудно, но совершенно ясно одно: Израиль как Божий остаток праведных особо отмечен в Божием замысле во всех апокалиптических перипетиях.

Выражения «четыре угла земли» и «четыре ветра земли» (Отк. 7:1) соответствуют употреблению числа «четыре» в литературе периода «второго храма» в качестве символа земли.

Символическое значение зверя с семью головами, десятью рогами и с семью диадами (Отк. 12:3) разъясняется в Отк. 17:9-10, 12 — «семь голов суть семь гор, на которых сидит жена, и семь царей», «десять рогов, которые ты видел, суть десять царей». Вероятно, здесь имеется в виду Рим,

город на «семи холмах», как империя языческих народов. Во всяком случае, число «семь» здесь обозначает неевреев, языческие народы, может быть, в их итоговом выражении. Эти числа представляют собой конкретно-исторические аллюзии, предполагающие буквальное толкование, а не просто аллегорические или произвольные умопостроения.

В Книге Откровение встречается много других чисел, которые не поддаются расшифровке. Однако в целом Книга Откровение шире по масштабу, чем допускают некоторые толкователи, и панорамно охватывает как евреев, так и неевреев. Попытки чрезмерно конкретизировать ее события и числа есть профанация сущности этого еврейского апокалипсиса.

Эрик У. Адамс

Литература: J. J. Davis, *Biblical Numerology*; L. E. Dickson, *History of the Theory of Numbers*; W. M. W. Roth, *Numerical Sayings in the Old Testament: A Form Critical Study*; E. D. Schmitz, C. J. Hemer, M. J. Harris, and C. Brown, *NIDNTT*, 2:683-704.

ЧИСТОТА

(PURITY)

Евр. *niqqāyōn*, греч. *hagneia*

Ветхий Завет. В Ветхом Завете основной смысл еврейского слова, обозначающего чистоту, сводится, возможно, к понятиям опустошения и очищения. Соответствующий глагол появляется около сорока раз, в большинстве случаев с этическим, нравственным или правовым значением. Чистота противоположна состоянию виновности. Она противопоставляется такому поведению или умонастроениям, как неверность Божию завету (Ос. 8:1), восстание против Божиего закона (Ос. 8:1) и идолопоклонство (Ос. 8:4-6, 11). Чистота заключается в «чистоте рук» (Быт. 20:5), в невинности (Пс. 25:6; 72:13) и в «голых зубах» (Ам. 4:6).

Чистота связана с невинностью, непорочностью и безупречным поведением. В Исх. 23:7 невинный понимается как тот, кто прав в смысле требований закона. Чистота не является культовым понятием; по сути дела, она не упоминается в правилах святости, описанных в Книге Левит. Однако в ряде мест идея чистоты действительно брезжит. Чтобы иметь возможность совершить любое культовое или церемониальное действие, люди Божиего народа должны были предварительно быть освящены или освятить себя (Исх. 19:10, 14; Нав. 7:13; 1 Цар. 16:5; Иов 1:5).

Новый Завет. В Новом Завете ритуальной чистоте придается мало значения. Скорее, в центр внимания попадают нравственная чистота и нравственное очищение: целомудрие (2 Кор. 11:2; Тит. 2:5), безупречность в отношениях с другими членами церкви (2 Кор. 7:11) и нравственная чистота или честность (1 Пет. 3:2; 1 Ин. 1:3; Флп. 4:8; 1 Тим. 5:22). Чистота ассоциируется с благоразумием, великодушием и благостью (2 Кор. 6:6), со словом, житием, любовью и верой (1 Тим. 4:12) и с богобоязненностью (1 Пет. 3:2).

Павел как раб Божий зарекомендовал себя благодаря своим страданиям и своим нравственным и духовным качествам. Служение Павла своими признанными достоинствами и своей авторитетностью обязано тому, что несло на себе печать его личности. Павел призывает Тимофея быть образцом в житии и в чистоте (1 Тим. 4:12), а также во взаимоотношениях с другими верующими (2 Тим. 5:2).

Уолтер М. Даннетт

Литература: Н. Baltensweiler, *NIDNTT*, 3:100-102; Н. Balz, *EDNT*, 1:22-23; F. Hauck, *TDNT*, 1:122; F. Danker, *II Corinthians*.

ЧИСТЫЙ, НЕЧИСТЫЙ

(CLEAN, UNCLEAN)

Ветхий Завет. Как происходит осквернение и как от него очищаются. Во времена Ветхого Завета обычным состоянием в большинстве случаев была «чистота», но человек или предмет могли перейти в состояние обрядовой «нечистоты» (или «оскверненности») по самым различным причинам: из-за кожного заболевания, начала физиологических выделений, после прикосновения к мертвому (Чис. 5:2) или принятия нечистой пищи (Лев. 11; Вт. 14).

Человек, ставший нечистым, в общем случае должен держаться в стороне от всего святого и принимать меры, чтобы вернуть себе состояние чистоты. Нечистота ставит человека в «опасное» положение, с угрозой божественного наказания и даже смерти (Лев. 15:31) — если человек приблизится к святилищу. Нечистота может привести к истреблению обитателей земли (Лев. 18:25), и ответственность за эту опасность ложится на тех, кто не прошел очищение (Лев. 17:16; Чис. 19:12-13).

Священники должны избегать обрядового осквернения (Лев. 21:1-4, 11-12), а если оно все-таки произошло, должны воздерживаться от исполнения священных

служб. Нечистый не должен ни есть жертвы, ни приносить в жертву десятину (Лев. 7:20-21; Вт. 26:14), Пасху должен праздновать с месячной отсрочкой (Чис. 9:6-13) и не имеет права находиться в стане, где Божья скиния (Чис. 5:3).

Обряд очищения зависит от степени нечистоты. В порядке убывания серьезности эти степени таковы: кожное заболевание (Лев. 13 — 14), рождение ребенка (Лев. 12), генитальные истечения (Лев. 15:3-15, 28-30), осквернение священника мертвым телом (Иез. 44:25-27), осквернение назорей мертвым телом (Чис. 6:9-12), нечистота, обнаруженная позднее (Лев. 5:1-13), осквернение обычного человека мертвым телом (Чис. 5:2-4; 19:1-20), месячные у женщин (Лев. 15:19-24), прикосновение к пеплу рыжей телицы или к жертве в день очищения (Лев. 16:26, 28; Чис. 19:7-10), истечение семени (Лев. 15:16-18), осквернение трупом животного (Лев. 11:24-40; 22:5), прикосновение к тому, чего касался нечистый (Лев. 15; 22:4-7; Чис. 19:21-22).

Очищение всегда предполагает выжидание некоторого времени (в незначительных случаях до вечера, но восемьдесят дней при рождении дочери) и может также включать в себя обрядовое, символическое омовение, жертвоприношения и совершаемые священником обряды. «Нечистые» предметы либо требуют очищения водой (дерево, одежда, кожа, мешковина) или огнем (металлы), либо уничтожаются (глиняные сосуды и печи) — в зависимости от материала (Лев. 11:32-35; Чис. 31:21-23).

Смысл законов о чистоте. Главный смысл этой системы правил — что *Бог свят, а люди оскверняются*. В силу биологической необходимости каждый время от времени становится нечистым; следовательно, каждый в этом падшем мире должен очиститься, прежде чем приближаться к Богу. Хотя «нечистоту» нельзя приравнивать к греху, поскольку ее могут вызвать неподвластные человеку причины, существует, тем не менее устойчивая аналогия между «нечистотой» и «грехом». «Жертва за грех» (а лучше сказать, «очистительная жертва») предлагается как во искупление греха, так и для обрядового очищения (Лев. 5:1-5; 16:16-22). Более того, связанные с обрядовой нечистотой выражения десятки раз используются в метафорическом описании различных грехов нравственного порядка. Люди по своей природе «нечисты»

или «греховны» и не могут приближаться к святому Богу. Точно так же, как осквернение может происходить по внутренним причинам (естественные функции организма) или по внешним (нечистые предметы), грех вызван извращенной природой человека внутри него и искушениями извне. Запрещение использовать в пищу тук от жертвоприношений и кровь любых животных напоминает Израилю, что кровавые жертвы примиряют нечистый и греховный народ со святым Богом (Лев. 7:22-27; 17:11).

Правила чистоты-нечистоты делят животных, людей и земли на три категории, посредством чего проводится отличие от язычников. Животные, которых можно приносить в жертву, считаются священными; дичь и рыба, пригодные в пищу, но не для принесения в жертву, называются чистыми; а животные, которых нельзя ни есть, ни приносить в жертву, являются нечистыми. Такое же разделение проводится для людей (ср. Лев. 21:18-21; 22:20-24, где одни и те же физические недостатки неприемлемы как в священниках, так и в жертвенных животных): священники (священные), обычные израильтяне (чистые) и язычники (нечистые). Что касается пространственных категорий, существует скиния (священная), земля (чистая) и другие страны (нечистые). Таким образом, законы о пище символически подтверждают общие положения, что Израиль есть «святой народ» (Исх. 19:6), отделенный от всех остальных, и обеспечивают поддержание этой святости, запрещая делить стол с хананеями, которые обычно питались свиньями и другой «нечистой» едой (Лев. 20:25-26), точно так же как современные законы о кошерной пище помогают сохранять обособленность израильской нации. Другие законы, которыми порождались самобытные обычаи (пускай и не имеющие внутренне присущей им нравственной ценности, как в случае с Лев. 18:19), тем не менее придают Израилю «святость» и наглядно выделяют Израиль в качестве «особого» народа.

Некоторые законы о чистоте содержат наставления этического порядка. Даже самые своеобразные правила воспитывают такую добродетель, как самоограничение — первый шаг в сторону святости. Поедание мяса диких зверей не только оскверняет в обрядовом смысле, но и лишает человеческого достоинства, уподобляя человека презренным псам (Исх. 22:31). Варить

козленка в молоке его матери (Исх. 23:19; 34:26; Вт. 14:21) считалось извращенностью. Оставить труп казненного человека на дереве на ночь считалось варварством (Вт. 21:23). Совершающие убийство во время войны (Чис. 31:19-24), пускай даже начатой по велению Бога, становились, тем не менее, нечистыми, и отсюда следовало, что войны в нравственном отношении нечисты. Законы о взаимоотношениях полов поощряют воздержание и самоограничение в половом поведении (например, воздержание от половых сношений во время месячных) и справедливо клеймят позором нарушителей (например, блудниц), исторгая их из общества.

Правило не есть мясо с кровью воспитывает уважение к любому живому существу. В праве на убийство животных наличествуют ограничения: только для еды, только определенные виды, только с выполнением определенных процедур. Более того, предусмотренное обрядом выпускание крови, возвращающейся назад к Богу, символически свидетельствует, что убийство животного может быть совершено лишь с разрешения Бога (Быт. 9:2-5). Если убийство животного — не пустяк, насколько же более значимо пролитие человеческой крови!

Законы о чистоте запрещают объединять поклонение и половую активность. Поскольку половая связь делает человека нечистым, Израиль не может практиковать культовую проституцию (обрядовые половые акты, символизирующие ниспосылаемое божеством плодородие). Это еще одно отличие Израйля от языческих народов.

Система правил очищения есть символическое выражение того, что Яхве — Бог жизни и отделен от смерти. Большинство нечистых животных — либо хищники и стервятники, либо живут в норах (например, кроты). Свинья же и вовсе была связана с ближневосточными культами хтонических богов. Проказа превращает человека в подобие истлевшего трупа (Чис. 12:12). Физиологические выделения (кровь у женщин, семя у мужчин) понимаются как временная потеря силы и жизни, шаг к смерти. Поскольку разложение трупов сопровождается выделениями, естественные телесные выделения напоминают о грехе и смерти. Физические несовершенства, представляющие собой шаг от «жизни» к «смерти», в обрядовом смысле отдаляют человека от Бога, связанного с жизнью. Обряды очище-

ния символизируют движение от смерти к жизни и, соответственно, ассоциируются с кровью, красным цветом и с ключевой (буквально — «живой») водой, то есть с символами жизни. Такая символика исключает некромантию (Лев. 19:31).

Израилю не разрешалось варить козленка в молоке его матери не потому, что таков был языческий обычай, но потому, что недопустимо было совмещать символ жизни (материнское молоко) с мертвым телом того, кому оно должно было дать жизнь, — тем более в контексте праздника кущей (он подразумевается в Исх. 23:19), посвященного жителювнорной силе Яхве.

Иногда законы о чистоте и нечистоте совпадают с требованиями гигиены. Высылка из стана тех, у кого наблюдались симптомы проказы (Лев. 13 — 14) или гонореи (Лев. 15:2-15), была по существу карантинном на случай этих опасных заболеваний и тем самым способствовала сохранению здоровья народа. К такому же результату приводило уклонение от прикосновений к трупам и к человеческой мокроте или выделениям. Обрядовое омовение, ассоциировавшееся с очищением, также вносит свой вклад в гигиену. От некоторых животных, отнесенных к нечистым, инфекции могли передаваться человеку: свиньи переносят трихинеллез, зайцы — туляремию, хищные птицы — многие другие болезни. Сейчас нам известно, что от употребления животного жира увеличивается опасность сердечных заболеваний.

Однако гигиена по большей части не оказывается основной причиной. Использование в пищу некоторых из запрещенных животных, например, верблюдов, не связано ни с какими заболеваниями. Множество разновидностей вредной пищи (например, ядовитые растения) и многие инфекционные болезни не упомянуты, что удивительно в случае, если основными соображениями были гигиенические. Более того, зачем бы тогда Христос стал отменять гигиенические законы о пище? Отпущение грехов происходит после исцеления, а если бы целью была гигиена, отпущение должно было бы состояться до него. Символика, а не гигиена была главным назначением этих законов.

Новый Завет. В Новом Завете слово *нечистый* обычно используется в нравственном, а не в обрядовом смысле, но оно также свидетельствует, что евреи в то время со-

блюдали библейские законы о чистоте, равно как и позднейшие установления законоучителей. (Свидетельствами служат Мишна, свитки Мертвого моря и археологические остатки обрядовых купален, микваот.) Новый Завет упоминает обряды очищения при рождении (Лк. 2:22-27), обрядовое омовение (Мк. 7:3-4; Ин. 2:6) и споры об очищении (Ин. 3:25). Иисус разрешает «нечистым», или «злым», бесам (в Новом Завете прилагательное *нечистый* двадцать два раза относится к бесам) войти в стадо свиней, возможно, и потому, что считал естественным соединить одну нечистую вещь с другой (Мф. 8:28-34; Мк. 5:1-16; Лк. 8:29-33). Требующие смерти Иисуса евреи отказываются войти в преторию, чтобы избежать обрядового осквернения во время праздника опресноков (Ин. 18:28).

Иисус осудил тех, кто ставит обряды выше нравственности. Он заклеил тех, кто по обрядовым соображениям очищает наружные чаши и блюда, но не заботится о внутренней нравственной чистоте и благочестии (Мф. 23:25-26; Лк. 11:39-41). В притче Он осудил священников и левитов, для которых забота об обрядовой чистоте — ведь они будут отстранены от служения в храме, если дотронутся до мертвого тела, — важнее заботы о человеческой жизни (Лк. 10:25-37).

Законы о нечистоте не удерживали Иисуса от прикосновения к прокаженным (Мф. 8:1-4; Мк. 1:40-45; Лк. 17:11-17); Он намеренно дотрагивается до них — а не просто исцеляет Своим словом, — чтобы выразить сочувствие и предвосхитить Своими делами грядущее изменение законов в рамках нового завета. Тем не менее в этот переходный период Он отправляет очистившихся прокаженных показаться священнику — в соответствии с требованиями закона Моисеева (Лк. 17:11-17). Иисус без колебаний прикасался к мертвым (Мф. 9:25; Мк. 5:41; Лк. 8:54) и позволил грешнице (то есть проститутке) дотронуться до Него (Лк. 7:36-38), несмотря на ее обрядовую (равно как и моральную) нечистоту. В этих случаях, как и в случае с женщиной, страдавшей кровотечением (Мф. 9:20-22; Мк. 5:27), Иисус не оскверняется (Он не прибегает к обрядовому очищению), однако исцеляет и очищает других людей. С точки зрения богословия, это свидетельствует о непогрешимости Христа.

Иисус превратил воду в сосуды для обрядового очищения в вино (Ин. 2:6-9), символизируя тем самым замену ветхозаветных законов на лучшие. Он не прибегает к обрядовому омовению, расходясь с Моисеевыми законами, практиковавшимися в раввинистическом иудаизме (Мк. 7:3, 5), и объявляет, что всякая еда подразумевается «чистой» (Мк. 7:19; ср. Рим. 14:14: «нет ничего в себе самом нечистого»). С пришествием Христа занялась заря новой эры и законы обрядового очищения отжили свой век. С точки зрения типологии, пепел рыжей теллицы (для осквернившихся мертвым телом), жертва за грех и обрядовое омовение предвосхищали значение крови Иисуса для очищения совести (1 Ин. 1:7; Евр. 9:13-14; 10:22; Отк. 7:14).

Хотя апостольский собор (Деян. 15:29) призвал обращенных язычников воздерживаться от «нечистой» пищи — «от идоложертвенного и крови, и удавленины» (то есть от мяса животных, кровь которых не вылита на землю, Вт. 12:15-16), — чтобы они могли участвовать в общей трапезе с еврейскими христианами, это указание представлено в виде рекомендации, а не закона. Нет ничего нравственно неправильного в том, чтобы еврейские христиане соблюдали старые обычаи, и Павел так и делал (Деян. 21:20-26; очищение после обета назорейства), однако ветхозаветные законы о чистоте, как и все обрядовые установления, в Новом Завете не обязательны к исполнению и даже не слишком уместны.

Отмена законов о пище содержит в себе глубокий богословский смысл. Разделение животных на чистых и нечистых символизировало обособленность израильтян от язычников. Отмена кошерных законов, следовательно, символизирует снятие этого барьера между евреями и неевреями. Как явствует из Божьих откровений Петру в Деян. 10 — 11, Бог отныне объявил всех неевреев «чистыми». В новую, мессианскую эру сохраняется тот принцип, что Божий народ должен быть отделен от мира (свят), однако это размежевание больше не может проводиться по национальному признаку.

Джо М. Спринкл

См. также: ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ.

Литература: G. J. Botterweck and H. Ringgren, *TDOT*, 5:287-96, 330-42; H. C. Brichto, *HUCA* 47 (1976): 19-55; M. Douglas, *Purity and Danger*; J. E. Hartley, *ISBE*, 1:718-23; J. Milgrom, *Leviticus 1 — 16*; idem, *Religion and Law*; idem, *Semeia* 45 (1989): 103-9; J. M. Sprinkle, *A Literary Approach to Biblical Law: Exodus 20:22 — 23:19*; G. J. Wenham, *Numbers*; idem,

Christ the Lord; S. Westerholm, *Dictionary of Jesus and the Gospels*.

ЧУДО (MIRACLE)

Хотя люди, говорящие по-английски, постоянно употребляют слово *miracle* («чудо»), подразумевая широкий круг удивительных событий, библейское понятие *чуда* ограничено событиями, которые нельзя объяснить чисто естественными причинами и которые потребовали прямого каузального вмешательства сверхъестественного существа, обычно — Бога. Такие события происходили на протяжении всех главных исторических эпох, но чаще случались все-таки в ключевые периоды Божьего самораскрытия.

Книга Бытие. Библия начинается с величайшего из чудес Бога — сотворения Вселенной из ничего. Насколько бы буквально ни понимать различные подробности, в Быт. 1 — 2 главным образом описывается не как, а Кем сотворен мир. По контрасту с более-менее сходными рассказами в политеистических религиях, Книга Бытия удостоверяет полную, космическую суверенность Господа Бога. Все остальное подчинено Ему и ни в коем случае не заслуживает поклонения. Человек категорическим образом отделен от остального творения благодаря тому, что создан по подобию Божию (Быт. 1:26-28). С грехопадения, сопровождающегося усилением зла, началось искажение Божьего замысла творения. Следующее из основных чудес, потоп, подтвердило как осуждение Богом разнужданного беззакония, так и Его благодать, выразившуюся в обетовании больше никогда не истреблять человечество настолько сурово (Быт. 6:3; 9:15-16). Впрочем, данное обетование не исключало проявлений менее губительного суда, как это было в случае Вавилонской башни (Быт. 11:1-9) или Содомы и Гоморры (Быт. 19:1-29). Чудеса в остальной части Бытия относятся в основном к сохранению Богом Его избранного рода, когда Его обетования Аврааму (Быт. 12:1-3), казалось бы, не могут быть выполнены, и наиболее примечательным из них является зачатие Саррой Исаака, невзирая на ее преклонный возраст (Быт. 21:1-7). Представляющееся чудесным появление воды в пустыне, благодаря чему спаслись Агарь и Измаил (Быт. 21:14-21), напоминает нам, что Бог заботится и о других народах.

От Исхода до Второзакония. Первая значительная группа библейских чудес связана с центральным актом искупления в Ветхом Завете — с исходом израильтян из Египта. Именно в этом контексте встречается тринадцать из семнадцати случаев употребления в Ветхом Завете выражения «знамения и чудеса» — выражения, акцентирующего искупительную сущность чудес. Бог, явившись Моисею в среде горящего куста, раскрывает Свое имя (Яхве) в качестве вечно существующего Бога и обещает пребывать со Своим служителем, который боится сделать то, что говорит ему Бог (Исх. 3). Моисею обещаны и другие знамения, которые помогут ему убедить фараона и египтян (Исх. 4:1-17). За этим следуют десять казней египетских, которые чудесным образом не касаются израильтян (Исх. 7:14 — 11:10). Каждая из казней сама по себе не обязательно объясняется сверхъестественными причинами; фактически, их последовательность зачастую можно обосновать научной логикой. Однако сроки наступления казней и их географическая локализация указывают на верховное вмешательство Бога, помогающего израильтянам. Кульминационная казнь — истребление всех первенцев — наконец-то убеждает фараона в необходимости позволить Моисею с его народом покинуть страну.

Впрочем, фараон вскоре поменял решение, и его воины готовы уничтожить Израиль. Поэтому чудесное бегство через раступившееся Чермное море (Исх. 14:21-31) становится в Ветхом Завете прототипом чудесных избавлений Божиего народа и уничтожения его врагов (Исх. 15:1-2). В нем также раскрывается инициатива Божиего милосердия, предвещающая установление Им Закона (Исх. 20:1-2); в Ветхом Завете, как и в Новом, спасение по благодати предшествует Божиим требованиям совершать добрые дела. Скитания израильтян в пустыне отмечены многочисленными чудесами избавления и суда — это спасение в те моменты, когда израильтяне ощущают угрозу своему существованию (постоянное ниспослание манны и перепелов, Исх. 16; эпизодические дары, из которых самые примечательные — льющая из камня вода в Исх. 17:1-7 и в Чис. 20:1-13), а также истребление тех, кто не послушен Богу и ропщет против назначенных Им руководителей (здесь выделяются внезапная смерть Надава и Авиуда в Лев. 10:1-7; землетрясение,

уничтожившее Корея и восставших вместе с ним, Чис. 16). Прекращение казней тоже требовало божественного вмешательства, и жезл Аарона расцвел в подтверждение легитимности Ааронова священства (Чис. 17). Говоря вкратце, могущественные деяния Бога должны были показать Его народу, что он может полагаться только на Бога, а не на собственные силы или иных богов. И еще, как и в случае с Агарью, Бог иногда напоминал израильтянам, что Он, помимо Своего избранного народа, может действовать для неевреев и через неевреев, пусть и не без юмора (Валаамова ослица в Чис. 22:21-35).

От Книги Иисуса Навина до 2 Царств. Иисус Навин был назначен преемником Моисея, чтобы после его смерти вести израильтян в обетованную землю. Пересечение вод (Иордана) посуху, сходное с событиями исхода, ознаменовало начало этого периода и подтвердило полномочия Иисуса Навина (Нав. 3:7). В последующих битвах та или другая сторона часто одерживала победу независимо от численного превосходства, тем самым напоминая Божию народу, что один только Бог властен над всем (ср. в особенности покорение Иерихона с поражением у Гая, Нав. 6 — 7). Хотя никаких чудес как таковых во время борьбы Гедееона с мadianитянами не случилось, неразбериха, заставившая его врагов истребить друг друга во время атаки его малочисленного отряда, равным образом приписывается прямому вмешательству Господа (Суд. 7). О солнце и луне, остановившихся в небе, когда Иисус Навин истреблял аморреев, упомянуто в поэтическом описании — по-видимому, не следует видеть здесь рассказ о космическом феномене (Нав. 10:12-13). Однако это — продолжение темы суверенного вмешательства Бога как предпосылки победы. Последующие чудеса тоже относятся к «промежуточной области» — это сверхчеловеческая сила Самсона, на которого «сошел Дух Господень» (Суд. 13 — 16), а также «борьба» ковчега с Дагоном (1 Цар. 5) и коровы, доставившие ковчег к Вефсамису (1 Цар. 6). Эти и многие другие рассказы выявляют, что в библейском мире граница между естественным и сверхъестественным была гораздо более зыбкой, чем в наши дни, и что самые важные события объяснялись божественными причинами.

От 3 Царств до Книги Неемии. Следующий примечательный ряд чудес относит-

ся к пророческому служению Или и Елисея. Верный остаток Израиля вступает в смертельную духовную битву с идолопоклонством, особенно с культом Ваала. Главная цель совершаемых этими двумя пророками чудес — показать превосходство Яхве над Ваалом и призвать Божий народ вернуться к поклонению Богу. Свое классическое выражение эта борьба находит в эпизоде на горе Кармил, где сошедший с небес огонь поглощает жертвоприношение Или, а пророки Ваала посрамлены (3 Цар. 18:16-40). Но и другие могущественные деяния доказывают превосходство Бога над языческими божествами воды, плодородия и жизни: только Илия может предсказать засуху и дождь (3 Цар. 17 — 18), а Бог во время засухи будет посылать пропитание Своему народу (3 Цар. 17:1-6) и иноплеменикам (3 Цар. 17:7-16). Елисей очищает ядовитую воду и заставляет всплыть утонувший в реке топор (4 Цар. 2:19-22; 6:1-7). Кроме того, оба пророка совершают первые в Писании чудеса воскрешения умерших (3 Цар. 17:17-24; 4 Цар. 4:8-37). А Илия еще и становится вторым в истории человеком, который не умер, но взят прямо на небо (4 Цар. 2:1-18; ср. Еноха из Быт. 5:24).

Преемник Или удостоверял свое пророческое призвание с помощью весьма схожих чудес. Вдобавок к уже упомянутому, Елисей снабжает нуждающуюся вдову неиссякаемым источником масла (4 Цар. 4:1-7), очищает ядовитую похлебку в котле, насыщает сотню человек двадцатью хлебцами и еще раз показывает заботу Бога об иноплеменниках, исцеляя от проказы Неэмана (4 Цар. 4:38 — 5:27). Последние два чуда весьма напоминают совершенные впоследствии Иисусом насыщения толп, исцеления прокаженных и акты милосердия по отношению к язычникам. В самом деле, Иисус сравнивал некоторые черты Своего служения с теми случаями, когда Бог в дни Или и Елисея проявлял милость к людям, не принадлежащим к Израилю (Лк. 4:25-27). Хотя Елисей умер обычной смертью, даже кости его оживили помещенный в его могилу труп (4 Цар. 13:20-21). Еще два примечательных чуда, упомянутых в исторических книгах Ветхого Завета, — это проказа, которою поражен неверный Азария, и перемещение тени солнечных часов в знак грядущего исцеления Езекии (4 Цар. 15:1-8; 20:1-11).

От Книги Иова до Книги Малахии. Упоминания об основных чудесах сосредоточены в двух книгах, о жанре которых много спорят: это Книга Иова с его удивительной чередой несчастий и последующим возрождением, и Книга Ионы, который был проглочен огромной рыбой и спасся. Обе они учат о Божием суде и спасении и о том, что даже беды находят под властью Бога и служат Его целям, в конечном итоге благим. В псалмах нередко упоминаются и прославляются прошлые Божии знамения и чудеса. Пророки говорят о нынешних и грядущих знамениях, в большей или меньшей степени чудесных, чем другие, чтобы удостоверить свои слова. Самое замечательное пророчество о девице, рождающей Сына, встречается в Ис. 7:14. И последний рассматриваемый нами в Ветхом Завете ряд чудесных событий связан с жизнью Даниила и его товарищей в вавилонском плену. Яхве еще раз доказывает Свое превосходство над иноплеменными богами и правителями. Брошенные за отказ поклониться иудею Навуходоносору в раскаленную печь, Седрах, Мисах и Авденаго чудесным образом спасены, в то время как их мучители убиты пламенем огня (Дан. 3). Даниил, брошенный в ров со львами за молитвы Яхве, тоже остается невредим (Дан. 6). Другие проявления чудесного дают Даниилу способность толковать сны Навуходоносора (Дан. 2) и таинственные письма на стене у Валтасара (Дан. 5).

От Матфея до Иоанна. Величайшим из всех библейских чудес является воплощение — пришествие Бога, ставшего плотью (Ин. 1:1-18). Предваренное рождением Иоанна Крестителя у прежде неплодной Елисаветы (Лк. 1:5-25), чудесное зачатие девою Иисуса, Богочеловека, исполняет пророчества (Мф. 1 — 2) и указывает на нисшествие Святого Духа (Лк. 1:26-38). В служении взрослого Иисуса чудеса совершаются постоянно — для самых разных целей. Иногда это ответ на личную веру в Христа (например, Иаир в Мф. 9:18; женщина, страдавшая кровотечением, Мф. 9:22), а иногда чудесам препятствует неверие (в Назарете, Мк. 6:4-6). В других случаях представляется, что чудеса скорее должны вселить веру в тех, кто ее лишен (например, усмирение бури в Мк. 4:40; или исцеление сына царедворца, Ин. 4:48).

К числу других важных мотивов относится сострадание Иисуса несчастным (напри-

мер, насыщение пяти тысяч, Мк. 6:34; прозрение двух слепых, Мф. 20:34) и разрушение социальных барьеров при подготовке к всемирному благовествованию (например, очищение ритуально нечистого прокаженного в Мк. 1:40-45; Лк. 17:11-19 [где благодарящий Иисуса прямо назван самарянином]; исцеление дочери сиропиникиянки, Мк. 7:24-30; или насыщение пяти тысяч в языческих землях, Мф. 15:29-39). Нередко Иисус нарушает уважаемый обычай соблюдать субботу (например, человек с иссохшей рукой в Мк. 3:1-6; или очень сходные исцеления больных в Лк. 13:10-17; 14:1-6) и обличает царящее среди Израиля неверие (например, когда хвалит за великую веру сотника, слуга которого заболел, Мф. 8:5-13), в том числе — неверие, охватывающее Его учеников (например, одержимый, которого они не могли излечить, Мф. 17:14-21). В иных случаях Иисус стремится преподать урок относительно греха. Болезнь может быть результатом нечестивого поведения человека; тогда исцеление его — это призыв к покаянию (Ин. 5:1-15). Впрочем, бывают случаи, когда было бы неправильно обвинять кого-либо; они служат для прославления дел Божиих (Ин. 9:1-5).

Но ни один из этих мотивов не имеет такого значения, как центральный мотив — Иисус творит чудеса, чтобы возвестить, что Царство Божие приблизилось, мессианский век наступил и Он — Христос, Который исполнит все предшествующие писания Божии. Разъясняя, какою силою Он изгоняет бесов, Иисус провозглашает эту весть открыто (Мф. 12:28). В ответе Иоанну Крестителю на вопрос, кто Он, это утверждение выражено косвенно, но не менее ясно (Мф. 11:4-5). Однажды, исцеляя расслабленного, Иисус продемонстрировал Свою власть прощать грехи (Мк. 2:9-10). Его преображение предвещается высказыванием о Царстве Божием, пришедшем в силу (Мк. 9:1). Воскрешение Лазаря подтверждает провозглашенную Иисусом истину о том, что Он есть воскресение и жизнь (Ин. 11:25). И в изложении евангелистов Его могущественные деяния постоянно связаны с Его поучениями, так что последние удостоверяются первыми.

Эти прямые высказывания дают путеводную нить для толкования некоторых из самых необычных чудес Иисуса, зачастую имеющих иносказательное, символическое

значение. Превращение воды в вино, возможно, указывает на радость в связи с наступлением нового века (Ин. 2:1-11). Проклятие смоковницы, как и сопряженное с ним очищение храма, символизирует неотвратимую гибель Израиля (Мк. 11:12-25). Насыщение пяти тысяч напоминает о манне в пустыне и предвещает речь Иисуса о хлебе жизни (Ин. 6:1-15, 25-59). Хождение по воде — это теофания; в самоопределении Иисуса находим отзвук слов Исх. 3:14 — буквально, «Я есмь» (Мк. 6:50). Исцеления глухих и немых составляют редкостное чудо, предвещенное как знамение мессианского века (Мк. 7:31-37; ср. Ис. 35:5-6). Воскрешение сына у вдовы из Наина явственно напоминает воскрешения, совершенные Илией и Елисеем (Лк. 7:11-17), и происходит практически там же, где и одно из них (ветхозаветный Сонам). Два огромных улова рыбы указывают на призвание учеников стать духовными ловцами человеков и на повторное призвание Петра после его отказа продолжать свое служение (Лк. 5:1-11; Ин. 21:1-14).

Величайшим чудом в жизни Иисуса было, разумеется, Его воскресение. Сразу же после Его смерти природа возвестила о чрезвычайном значении этого события: началось землетрясение, раздвинулась надвесь завеса в храме, отверзлись гробы и многие ветхозаветные святые ожили и вышли из гробов по воскресении Иисуса (Мф. 27:51-54). Воскрешение Богом Иисуса удостоверяло Его проповедь, придавало искупительный смысл Его смерти, предвещая для Его вознесения и прославления и делая вечную жизнь и воскресение доступными для всех, кто верует в Него. Лучший богословский комментарий к этому событию приведен в 1 Кор. 15.

Каждый из евангелистов по-своему представляет тематические акценты чудесами Иисуса. Марк резко противопоставляет славу общественного служения Иисуса и сопровождающие его чудеса дороге на Голгофу и Его учению о страдании (Мк. 1:1 — 8:30; Мк. 8:31 — 16:8). Он же вводит, после некоторых чудес, так называемый мотив мессианской тайны (например, Мк. 1:34; 3:12; 5:43). Рассказы о чудесах у Матфея соответствуют сквозной направленности его повествования — от конкретности Ии-

суса к Его всеобщности (с главой Мф. 13 в качестве поворотного пункта) — и акценту евангелиста на исполнении писаний (Мф. 8:17; 11:4-5). Лука подчеркивает сострадание Иисуса изгоям общества (Лк. 4:18; 17:11-19) и Его роль нового Моисея (Лк. 9:28-36), а также нового Илии и Елисея (Лк. 7:1-28). В особенности неординарные взгляды Иоанна. В то время как синоптические евангелия говорят о «знамениях» в негативном смысле, как о чем-то, чего неверующие скептики требуют, не получая, однако, иного залога воскресения, нежели «знамение Ионы» (Мф. 12:38-42), Иоанн постоянно говорит о чудесах Иисуса как о знамениях, предназначенных привести людей к вере в Христа (Ин. 2:11; 4:54; ср. Ин. 20:31). Однако он хвалит духовную зрелость, не требующую доказательств в виде чудес (Ин. 4:48; 20:29). Иоанн также объединяет семь знамений с семью речами, образующими первый большой раздел его Евангелия (Ин. 1:19 — 11:57). Эти знамения требуют для своего истолкования понятий, хотя одновременно сами удостоверяют проповедь Иисуса.

Книга Деяний. Вознесение Иисуса завершило Его явления после воскресения, ознаменовало Его возвращение к Отцу и позволило Ему постоянно ниспосылать Святого Духа всем верующим (Деян. 1:1-11). Излияние Святого Духа, сопровождающееся чудесными явлениями, произошло в день Пятидесятницы (Деян. 2:1-3). В апостольскую проповедь вошло ветхозаветное выражение «чудеса и знамения», подчеркивающее искупительный смысл служения Христа (Деян. 2:22) и указывающее, что первые христиане продолжили Его дело (Деян. 4:30; 5:12), как то поручил им ранее Сам Иисус. Чудеса творили многие верующие, не только двенадцать апостолов (Стефан и Филипп в Деян. 6:8; 8:13), примерно с одинаковой частотой упоминаются чудеса и далее, на протяжении всей книги. В особенности Петр и Павел — два главных героя двух частей Деяний (Деян. 1 — 12; 13 — 28) — совершили каждый множество чудес, и некоторые из них замечательным образом перекликаются друг с другом (землетрясения при выходе из темницы — Деян. 12:5-10; 16:22-34; исцеления хромого — Деян. 3:1-10; 14:8-10; воскрешения мертвых — Деян. 9:36-43; 20:7-12). Апостольские чудеса нередко очень сходны и с могущественными деяниями

Иисуса (ср. Деян. 9:32-35 с Мк. 2:1-12; и Деян. 9:36-42 с Мк. 5:35-42). Лука тем самым подчеркивает, что ученики являются законными преемниками Иисуса и что обращенное к евреям служение Петра и направленное на язычников миссионерство Павла равным образом исполняют поручение Иисуса. Как и в другие периоды, в чудесах эпизодически находит свое выражение также суд Божий над Его врагами (Деян. 13:6-12) или над Его непокорными детьми (Деян. 5:1-11).

Послание к римлянам — Книга Откровение {в английских Библиях сборные послания Иакова, Петра, Иоанна и Иуды помещены после посланий Павла и входят в этот раздел}. Для Павла исцеления и чудеса — духовные дары (1 Кор. 12:9-10), которые Бог дает тем, кого избрал (1 Кор. 12:29-30), на протяжении всего периода истории перед возвращением Христа (1 Кор. 1:7; 13:10-12). Но Бог, ввиду оздоравливающего воздействия страданий, нередко воздерживается от чудесных исцелений (2 Кор. 12:8-9). Чудеса удостоверяют и впредь подлинность апостолов (2 Кор. 12:12), характерны для служения Павла (Рим. 15:19) и указывают на истинность христианской жизни в Духе (Гал. 3:5). Ложные чудеса будут в изобилии встречаться в конце времен (2 Фес. 2:9), как то предрекал еще Иисус (Мф. 24:24) и как то подробнее описывает Книга Откровение (например, Отк. 13:13-14). Иаков рекомендует помазание елеем и молитву для исцеления старейшин местных церквей (Иак. 5:14-16).

Заключение. Во всей Библии чудеса постоянно служат для того, чтобы указывать людям на единого истинного Бога, окончательно раскрывшего Себя в Иисусе Христе. Главное их предназначение — не в том, чтобы помогать человеку в его нуждах, хотя это их важное дополнительное благословение. Однако в первую очередь они соотносятся с богословием и христологией, показывая, что Бог Израиля и Иисуса превосходит всех Своих соперников. Современный опыт предполагает, что такое положение дел сохраняется; в наши дни чудеса, по-видимому, чаще всего наблюдаются в регионах, которые долгое время находились под властью сатаны и где люди для обращения в веру требуют «евангелизма могущества». Однако суверенность Бога несовместима с попытками

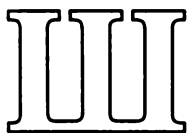
предсказать, когда могут произойти чудеса, и отвергает ереситипа «Чуда!.. Чуда!..», которые пытаются принудить Бога совершать чудеса по требованию, если человек принял правильную веру.

Крейг Л. Бломберг

Литература: В. Blackburn, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*; L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha*; C. Brown, *Miracles and the Critical Mind*; R.T. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*; B. Gerhardsson, *The Mighty Acts of Jesus according to*

Matthew; J. Green, S. McKnight, and I. H. Marshall, eds., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, pp. 299-307, 549-60; M. J. Harris, *From Grave to Glory*; C. Hyers, *The Meaning of Creation*; R. Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*; *ISBE*, 3:371-81; 4:505-8, 1100-1101; H. Lockyer, *All the Miracles of the Bible*; L. O'Reilly, *Word and Sign in the Acts of the Apostles*; L. Sabourin, *The Divine Miracles Discussed and Defended*; G. Theissen, *Miracle Stories of the Early Christian Tradition*; H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*; D. Wenham and C. Blomberg, eds., *Gospel Perspectives*, vol. 6.

ЧУЖЕЗЕМЕЦ с.м. ПРИШЕЛЕЦ



ШЕОЛ, МОГИЛА, ГРОБ, ПРЕИСПОДНЯЯ (SHEOL)

Ветхий Завет. Еврейское слово *šē'ôl* («шеол», «преисподняя») обозначает «гроб» или обитель мертвых (Пс. 87:4, 6). На протяжении значительной части ветхозаветного периода существовала уверенность, что всех ждет одна участь, и людей, и животных (Пс. 48:13, 15, 21), праведника и нечестивого (Ек. 9:2-3). Никто не избежит преисподней (Пс. 48:10; 88:49), которая, как считалось, находится в самых глубинах земли (Вт. 32:22; 1 Цар. 28:11-15; Иов 26:5; Пс. 85:13; Ис. 7:11; Иез. 31:14-16, 18).

В отличие от этого мира, в преисподней нет ни любви, ни ненависти, ни ревности, ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости (Ек. 9:6, 10). Описания ее мрачны: здесь нет света (Иов 10:21-22; 17:13; Пс. 87:7, 13; 142:3), нет памяти (Пс. 6:6; 87:13; Ек. 9:5), нет хвалы Богу (Пс. 6:6; 29:10; 87:11-13; 113:25; Ис. 38:18) — по сути, нет вообще никаких звуков (Пс. 93:13; 113:25). Ее обитатели — бессильные, трепещущие тени (Иов 26:5; Пс. 87:11-13; Ис. 14:9-10), которые не имеют ни малейшей надежды когда-либо выйти из ее врат (Иов 10:21; 17:13-16; Ис. 38:10). Преисподняя подобна алчному зверю, проглатывающему живых, но никогда не насыщающемуся (Пр. 1:12; 27:20; Ис. 5:14). Некоторые считали, что мертвые отторгнуты от Бога (Пс. 87:4-6; Ис. 38:11), другие же полагали, что присутствие Бога простирается даже на преисподнюю (Пс. 138:8).

К концу Ветхого Завета Бог раскрыл, что мертвые будут воскрешены (Ис. 26:19). Преисподняя больше не будет проглатывать живых; сама смерть будет поглощена Богом (Ис. 25:8). Верные будут вознаграждены вечной жизнью, в то время как остальных ждет веч-

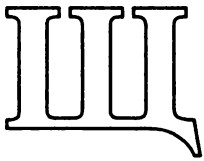
ное посрамление (Дан. 12:2). Эти богословские положения получили дальнейшее развитие в период между заветами.

Новый Завет. Ко временам Иисуса среди иудеев была распространена уверенность, что праведные умершие отправятся в место утешения, в то время как нечестивые попадут в ад (в Септуагинте словом *ад*, «гадес», обычно переводится еврейское слово *šē'ôl*), в место мучений (Лк. 16:22-23). Сходным образом, в христианстве умершие верующие немедленно попадают к Господу (2 Кор. 5:8; Флп. 1:23). Ад — это враждебное место, но врата его не могут преодолеть Церковь (Мф. 16:18). В сущности, ключи ада и смерти находятся у Иисуса (Отк. 1:18). Смерть и ад в конце концов отдадут своих мертвых и будут повержены в озеро огненное (Отк. 20:13-14).

Тот факт, что богословие получило некоторое развитие в период Ветхого Завета и в период между Ветхим и Новым Заветом, не означает, что Библия противоречива или содержит ошибки. Он лишь свидетельствует о разворачивании откровения, о том, что Бог с течением времени все больше и больше раскрывал Себя и Свой замысел спасения. То, что некоторые ветхозаветные святые верили в преисподнюю, в то время как в Новом Завете содержатся ясные указания на небеса и ад, не в большей степени представляет собой проблему, чем то, что Ветхий Завет описывает обряды искупления посредством принесения в жертву животных, ныне отмененные во Христе (Евр. 10:4-10), или то, что Ветхий Завет учит о единственности Бога (Вт. 6:4), в то время как в Новом Завете раскрыто Его триединство в Троице.

Уильям Б. Нельсон-мл.

См. также: СМЕРТЬ; АД; ГЕЕННА; ОЖИДАНИЕ ВОСКРЕСЕНИЯ; РОВ.



ЩИТ (ARMOR)

В Писании часто используется понятие щита или брони в качестве метафоры духовной защиты. В символике Ветхого Завета подчеркивается, что защитником людей является Сам Бог. В Быт. 15 Бог предваряет возобновление завета с Авраамом словами: «Я твой щит; награда твоя весьма велика». Таким образом, щит становится, возможно, самым распространенным в Ветхом Завете символом неизменной любви и опеки Бога. Данная метафора встречается двадцать четыре раза. Это излюбленное выражение Давида, который употребляет его пятнадцать раз, например, во 2 Цар. 22:31: «щит Он для всех, надеющихся на Него». В Пс. 90:4 Давид говорит, что безопасность верующих основывается именно на абсолютной верности Бога. Верующих призывают довериться Господу и найти в Нем защиту как за крепкой броней в свете непреходящей праведности Бога (Пс. 113:17-19).

В Новом Завете образ щита используется реже. В символике Ветхого Завета щит

выступает в качестве персонализации Бога, тогда как в Новом Завете говорится о различных аспектах искупительного провидения Бога, с помощью которых верующие могут облечься во всеоружие Бога. Такая символика используется Павлом (Рим. 13:12; Еф. 6:10-18; 1 Фес. 5:8). Самым известным и исчерпывающим является, конечно же, призыв Павла к верующим ефесянам «облечься во всеоружие Бога». Использованное Павлом в данном контексте греческое слово *panoplia* относится к обычному вооружению тогдашнего римского воина. Верующих предостерегают, что им следует вооружиться полностью, поскольку в царстве духа силен враг (Еф. 6:12) и день Господень близок (1 Фес. 5:8). Каждое упоминание Павлом оружия дополняется призывом облечься в это оружие. Тем самым подразумевается, что верующие должны сознательно принять все дары искупительного провидения Бога, необходимые для всесторонней защиты в духовной битве.

Ральф Э. Энлоу-мл.



ЭТИКА (ETHICS)

Древний мир не считал религию чем-то вдохновляющим, созидательным или средством исправления в нравственном смысле; известное поведение богов и богинь отпугивало искушенные умы. Даже израильские книги премудрости (Притчи, Екклесиаст, Иов, Премудрость Соломона, Премудрость Иисуса, сына Сирахова), никогда не пренебрегавшие религиозной перспективой, придавали мало значения обрядам поклонения или традиционному закону. Учение премудрости проистекало из благоразумия: поскольку нас создал Бог, здравый смысл диктует нам выяснить, чего Он хочет, а затем это исполнять (Пр. 9:10; Ек. 12:1, 13-14). Иов все-таки подчеркивает ответственность перед Богом, и его речь в свою защиту (Иов 31) содержит благородное этическое кредо, однако о соблюдении религиозной обрядности он не говорит ничего.

Безнравственная религия и протест пророков. Пророки противостояли народной религии и даже поклонению в храме, возмущаясь не только использованием идолов: при таком «поклонении» не было и речи ни о какой нравственности. Ханаанские ваалы были духами плодородия, чье благоволение должно было обеспечивать многодетность, приращение стад и табунов, равно как и урожай на полях и в садах. В их святилищах им «поклонялись» посредством оргий, сопровождавшихся пьянством и половой распущенностью (мужская и женская храмовая проституция, кровосмешение). «Дух блуда» (Ос. 4:12) обретал таким образом религиозное обоснование; алчность и пьянство развращали людей; народ не знал порядка, осквернял землю и «отбросил стыд» (Иер. 3:3). «Статуи и изображения Астарт» (Астарта, она же Иштар, —

богиня-мать), быки и тельцы стали олицетворением богов. Нередко совершались жертвоприношения детей. Чародейство, ворожба, колдовство, некромантия и гадание процветали под покровом таких религий, и в конце концов даже в Иерусалимском храме завелись подобные порядки: поклонение солнцу, астрология, жертвенники для чужих богов (3 Цар. 12:28-32; 14:23-24; 4 Цар. 17:7-18; 21:1-7; Ис. 8:19; Иер. 2:20-25; 3:1-13, 23; 5:1; 6:15; Ос. 2:5-8; 4:12, 18; 5:3-4; 8:4-6; 13:1-2; Ам. 2:7-8; 6:4-6; Мих. 5:10-15; 6:6-7).

Ортодоксальное поклонение тоже могло быть безнравственным, когда оказывается оторванным от норм поведения. Пророки постоянно призывали к справедливости; они осуждали лжесвидетельство и мздоимство, эгоистичную роскошь женщин, недостаток честных людей, отсутствие доверия даже между близкими людьми из-за лжи, предательства и мошенничества, поскольку люди предпочитали ложь правде, а «душа их находила удовольствие в мерзостях». Скупердяи-ростовщики, наживающиеся на нужде, богатые землевладельцы, грабящие мелких земледельцев, торговцы, угнетающие бедных за счет безжалостной конкуренции и обвеса, те, кто обрекает должников на рабство или проституцию или привлекает к принудительным работам, — все они подвергаются обвинению. Так же осуждаются воровство, убийства, насилие, прелюбодеяния и постоянное небрежение о вдове, сироте и пришельце. Последним обвинением было то, что Божий народ не видел противоречия между таким состоянием общества и переполненными святилищами. Богу отвратительны их праздники, собрания, приношения и музыка. Михай говорит, что только пророк, проповедующий о вине, был бы угоден «для этого народа»!

Исаия называет Иерусалим «Содомом» (Ис. 1:9) и объявляет, что Бог не приемлет такого поклонения. Иеремия угрожает, что храм будет разрушен, как Силом в древности. Малахия призывает, чтобы кто-нибудь затворил двери храма и дал угаснуть священному огню (Ис. 1:10-15; 29:13-14; Иер. 7:1-15; Ам. 4:4; 5:21-24; Мих. 2:11; Мал. 1:10).

Таким образом, и религиозные извращения, и религия без ее этических плодов отвергаются Богом. Проследить за тем, как каждый из пророков развивает эту аргументацию, означает выявить, как их наставления в конце концов сделали иудейскую этику предметом зависти древнего мира. Ни один из пророков не строит свою аргументацию на психологических или социальных предпосылках, и ни один из них (вплоть до Иеремии) не ссылается на божественный закон. Они утверждают, что подобные обряды совершенно не соответствуют Яхве — что Яхве не таков. Соседние народы или древние хананеи могли совершать безнравственное поклонение своим порочным и бесхарактерным богам, но предложить такое Яхве — значит оскорбить Его.

Опираясь просто на собственную нравственную интуицию, Амос призывает Израиль отказаться от мелких божков и взыскать Того, Кто сотворил небо и землю, день и ночь; Кто наслал многочисленные недавние бедствия, борясь со своеволием Израиля, и Кто еще подвергнет человечество суду за все преступления, когда бы они ни были совершены. Если Израиль откажется, ничто его не спасет (Ам. 1:2 — 3:2; Ам. 4:6-13; 5:6-9, 14-15).

Осия неоднократно провозглашает, что Израиль не знает своего Бога. Яхве — отнюдь не развратный пьяница! Такое «поклонение» Израиля притупило его нравственное чутье, иначе он понимал бы, что Бог любит его с самого начала как отец, кормилец и жених и не хочет отпустить его. Печальный личный опыт убедил Осию, что любовь выше неверности (Ос. 2:8, 14-16, 19; 3:1; 4:1, 6; 5:4, 11; 6:3, 6; 11:1-4, 8-9).

Михей кратко обращается к природе и истории, чтобы свидетельствовать о том, каков Бог, но основывает свое наставление главным образом на собственном возмущении несправедливостью, внутреннем ощущении того, каким Бог хочет видеть мир и каким тот будет, если только человек при-

слушается к своему сердцу (Мих. 6:1-5, 8). Исаия повторяет, что Израиль презирает вразумления своего «Святого Израилева» (одиннадцать раз в первых главах, двадцать четыре в общей сложности). Пророк узнал эту незабвенную истину во время своего призвания в храме. «Святой» означает здесь совершенную чистоту, непорочность, абсолютное добро. Он может принять поклонение только тех людей, которые достойны выжить и стать зачатками святого народа (Ис. 1:3; 5:16, 24; 9:2-7; 10:20; 11:1-11).

Иеремия обнаруживает близкое знакомство с Богом частично (как поэт-натуралист) через природу, частично (как опытный священник) — через историю Израиля, но главным образом благодаря сорока годам борьбы, протеста и разочарований — иногда обвиняя Бога в обмане, иногда доходя до отчаяния, — но и в этом он возрастал в познании Бога (Иер. 15:10-21; 20:7-18). В результате Иеремия знал, что «не в воле человека путь его»: ему необходимо знать Господа, Который творит и ценит милость, суд и правду. Такое знание Бога, составляющее сущность религии и высшее жизненное благо (Иер. 9:23-24), включает в себя знание Божьего закона, «путеводных инстинктов» в природе человека, Божьей «руки» в человеческой судьбе, того, что Бог может совершить, и знание Его истинного имени, или характера. Для этого требуется «сердце» и простой, пылкий, справедливый и благородный ум. В грядущие дни все сами будут знать Бога именно так, без наставлений. И это окажется панацеей от всех зол.

Итак, пророки доказывали: поскольку Израиль идет за ложными богами и стал неверным (4 Цар. 17:15), знание истинного Бога и поклонение Ему обеспечат праведность отдельных людей и всего общества. Они не прибавляли этику к религиозному благочестию; у них религиозность и нравственность развивались одновременно, под Божьим руководством и через личный опыт. Но потребовался плен, чтобы заставить иудеев слушать.

Изменившаяся атмосфера. Обращаясь к Псалтири, мы не находим ничего, хотя бы отдаленно напоминающего о непристойности, распущенности и детоубийстве из популярных культов периода до пленения Израиля. Обсуждение этических проблем было бы неуместно в руководстве по богослужению, но все-таки в славословиях и мо-

литвах иудеев видно гораздо более глубокое чувство личной освященности и заботы об общественной праведности.

Во многих псалмах воспеваются слава и величие Творца, раскрывающиеся в природе. Все сцены, все живые существа свидетельствуют о Его могуществе и провозглашают Ему славу. Никто, приобщившийся к прославлению псалмов (Пс. 8; 18; 28; 64; 88; 95; 103), не способен вообразить, чтобы Богу были угодны промискуитет, пьянство, жертвоприношение детей или экстаз чувственных оргий. Он выше всякого человеческого воображения и облачен в величие, свет и силу; поклонение должно быть величественным, благоговеиным и возвышенным, чтобы оказаться достойным Его.

В псалмах Бог свят (семь указаний), как святы и Его имя (= характер, шесть мест), Его храм, гора, рука, город, небо, престол, холм и обетования, и Бог клянется Своей святостью. Поэтому только святость допустима в Божьем доме (Пс. 92:5); всякий, кто является в святое место, должен иметь неповинные руки и чистое сердце — более полное разъяснение приводится в Пс. 23:3-6; 14:1-5. Это с очевидностью соответствует учению «кодекса святости» (Лев. 17 — 26) с его лейтмотивом: «святые будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш». Этот кодекс раскрывает святость через любовь к Богу, к своим соотечественникам израильтянам и к ближним, проявляющуюся в честности, чистоте и милосердии. Насколько серьезно воспринимались эти требования, можно судить по самому проникновенному из когда-либо написанных исповеданий веры (Пс. 50) и по волнующим свидетельствам о Божьей готовности простить (Пс. 102:8-14, пять раз).

В псалмах постоянно слышны стоны о справедливости, иногда нетерпеливые, требующие, чтобы Бог восстал, пробудился, не медля вмешался в дела Своего мира. Даже когда пророки иудеев молчали, благодаря их поклонению жива была надежда в мире под властью его праведного Царя.

Вместе с такими представлениями возникло совершенно новое отношение к закону небесного Царя как к стандарту для жизни и общества (тридцать четыре упоминания, а считая с различными синонимами, почти двести — AV/KJV). Эта идея доминировала в иудейском мышлении на протяжении столетий. Хотя закон был дан Моисеем, от Иисуса Навина до окончания исхода из еги-

петского рабства (Иеремия и 3 и 4 Царств) ни один пророк не ссылаясь на его авторитет. В Псалтири и позднее закон стал для иудеев главным источником знания о Боге.

Закон Царя. Основанием для десяти заповедей (Исх. 20:1-17; Вт. 5:6-21) послужило то, что Бог уже сделал для Израиля. Первая заповедь утверждает верховенство Бога, запрещая поклонение другим богам; вторая — Его духовность. Третья заповедь регулирует присяги и клятвы в судопроизводстве и торговле; четвертая выражает притязание Бога на время людей, с мотивом человеколюбия. Пятая защищает порядок патриархального общества; шестая, седьмая и восьмая — святость жизни, брака и собственности (от которой может зависеть жизнь). Девятая заповедь охраняет доброе имя человека, а десятая запрещает необузданные желания.

Книга завета (Исх. 20:22 — 23:19) рассчитана на примитивное земледельческое общество: мстительные побуждения должны сдерживаться чувством меры и справедливости. Правило «око за око» первоначально было ограничением для необузданного возмездия. Книга терпима к рабству, однако приводит его в цивилизованный вид: захват в рабство карается смертью, так же как чародейство, идолопоклонство и скотоложство. Компенсация за оставление животного или постройки в опасности зависит от обстоятельств; также регулируется возмещение украденного. Соблазнение требует женитьбы и выкупа. Угнетение вдов, сирот и пришельцев, а также извращение правосудия строжайше запрещены. Умеренность, справедливость и благотворительность, сопровождаемые религиозным благочестием, являясь руководящими принципами книги: Бог защищает справедливость — и Он милосерд.

Во Второзаконии усиливаются аспекты человеколюбия и внутренней преданности Богу. Бог — всегда непредвзятый, справедливый, заботящийся о сироте, вдове и пришельце: таким же должен быть и Его народ. Когда освобождают рабов, их необходимо снабдить едой на первое время. Святость и жизнь, достойная сынов Божьих, требуются из соображений благодарности и любви к Богу (Вт. 6:5, 20-25). Проституция, жертвоприношение детей и волхование запрещены; оговорено право подбирать колоски, право получать поденную плату до вечера, обязанности постоянно заботиться

о бедных и почитать старших. Такая же заботливость распространяется и на животных (Вт. 22:1-4). Все наказания должны быть строго ограничены (Вт. 25:3). Здесь закон и этика переплетаются воедино.

Ветхозаветная этика, несомненно, бесцистемна и в значительной степени несамостоятельна. Развиваясь при каждом поколении благодаря растущему пониманию Израилем своего Бога, она приобретает универсальность и авторитетность, проверенные долгим опытом. Нравственные принципы являются условием благополучия отдельных людей и всего общества — не присуждаемой награды за добродетель, но естественного следствия соблюдения внутренних законов благонравия, вложенных в нас Тем, Кто нас создал.

Состояние этики в период между заветами. За много лет до Иисуса из-за чужеземного нашествия внутренние нравственные установки сузились и ожесточились. В силу своих представлений о Царстве Божьем люди лелеяли националистические надежды на освобождение благодаря Мессии; удовлетворенность Божьим законом растворилась в строгом законничестве, порождающем либо самодовольную праведность, либо отчаяние. Закон был «утыкан» бесчисленными мелкими правилами, чтобы исчерпывающе определить обязанности человека; энтузиасты (хасиды, позднее фарисеи) защищали его, преданные книжники разъяряли его, синагоги его распространяли, выдвигались преувеличенные претензии, что он «превосходит пророков», что в нем «весь свет и вся жизнь» и что он «вечен». Ессеи превзошли фарисеев в строгостях, запретив браки, разделив свою собственность и отгиза храм. Сектанты в Кумране искали «абсолютной» святости с помощью монашеской дисциплины, основанной на моральном дуализме (свет/тьма, истина/ложь).

Стандарты были высоки: сексуальная чистота, благочестие и благотворительность; преданность закону порождала святых и мучеников. Однако законничество стало самоцелью, превознесением своих достоинств перед Богом; этика превратилась в казуистику; законничеству нечего было предложить слабым, невежественным, бедным и грешным, и оно не питало к ним жалости.

В подходе Иоанна Крестителя с его требованием покаяться, с его нормой поста и молитвы выявились новые аскетические тен-

денции (Мф. 11:16-18; Мк. 2:18; Лк. 11:1) и опора на авторитет пророка. Лука излагает ряд его этических поучений в практическом приложении (Лк. 3:10-14). Священничество тем временем соблюдало изощренный ритуал жертвоприношений и праздников; многие простые люди поклонялись Богу в синагогах и сохраняли простейшие обыряды домашнего благочестия — например, в Назарете. В этой сумятице этических взглядов и тенденций появился Иисус.

Подход Иисуса. Иисус не умалял идеалы божественного закона, но Он сурово критиковал иудейское законничество за лишенное цели «разумение» (Лк. 11:52), за жестокость (запрещение исцелений по субботам, исключение душевнобольных и прокаженных из общества), за неверную расстановку приоритетов, за поверхностность суждений и обременительность заповедей (Мф. 23:23-28; Мк. 7:14-23). Законничество порождает самодовольную праведность и презрение к слабым и грешным (Лк. 7:36-50; 15:25-32; 18:9-14; Ин. 8:1-11). Иисус не был законником.

Он не искал опоры у религиозных авторитетов (Мф. 7:28-29). Он апеллировал к общеденному нравственному суждению, очень часто с помощью вопросов. Даже Его утверждения нередко кончались словами «кто имеет уши слышать, да слышит!». Иисус апеллировал к способности искренних людей распознать преподнесенную им истину. При таком восприятии просвещенного сознания обеспечиваются добровольность, непринужденность, благожелательность послушания.

Царственный Отец. Как и в случае Ветхого Завета, этика Иисуса вытекает из правильных взаимоотношений с Богом, предусматривающих сыновнее послушание. Однако не все живут, как сыновья; некоторым людям свойственны непослушание, своеволие, блуд. Но Бог остается Отцом, и всегда возможно быть Ему сыном; Бог радуется возвращению заблудших. В таком контексте законничество теряет силу, а нравственная жизнь приобретает новый импульс, новые качества и звучание.

Быть сыном в первую очередь значит быть похожим — ведь сходством доказывается родство. Миротворцы, милостивые, те, кто любит своих врагов и гонителей, будучи так же беспристрастны и поглощены этой любовью, как Бог, те, кто творит добро и дает взаймы, не ожидая ничего, — все

они являются и все признаны детьми Отца (Мф. 5:9, 44-48; Лк. 6:35-36). С помощью этой простой метафоры о семье Иисус устанавливает высший христианский идеал подражания Христу, подражания Богу со стороны Его любимых детей, уподобления образу Его Сына (Рим. 8:29; Еф. 5:1).

Во-вторых, родственными сыновними отношениями неизбежно подразумеваются отношения сыновей между собой. Эти братские отношения исключают оскорбления и критику, хотя может оказаться необходимым братское вразумление (Мф. 5:22; 7:1-3; Лк. 17:3). Для этого требуется стремление к примирению и пониманию и готовность простить (Мф. 5:23-24; 18:21, 35), а также служить брату во всякой нужде, словно Христу (Мф. 25:40). Во всякое время в обязанность братьев входит поддерживать друг друга (Лк. 22:32).

Царь-Отец. В Божьем Царстве высшим законом должна стать любовь к Царю от всего сердца и всей души (Мф. 22:36-38). Второй закон Царства повелевает любить всех, кто находится в пределах досягаемости для любви, причем желание любви к себе оказывается при этом критерием отношения к ближним (Мф. 7:12 = Мф. 22:39-40). Этой любовью исполнен весь закон. Иллюстрациями к его применению на практике служат стакан воды жаждущему, посещение больных, помощь всем жертвам насилия, благотворительность нуждающимся, сочувствие томящимся в тюрьмах, делание добра, бескорыстные одолжения. Природа Царя определяет закон этого царства, царства любви (Мф. 11:2-6; Лк. 4:16-21).

Однако образец выдаваемой Христом любви включает в себя суровое отношение к желанию и выражению зла; Его любовь устанавливает высокие стандарты, предупреждает о последствиях, обличает лицемерие, рассказывает о суде. Она не мягкая и сентиментальная, и не слепая, это решительная нравственная установка, взыскующая иного добра, будь то с помощью кротости или строгости.

Иисус был реалистом. На Его взгляд, греховность несравненно более серьезна, чем любое отступление от формального закона; она включает в себя грехи в мыслях и желаниях, грехи пренебрежения, недостатка любви и грех против света (Мф. 5:27-28; 6:22-23; 12:35; 23:13-26; 25:41-46; Мк. 3:22-30; Лк. 10:31-37; 13:6-9). Жизнь в Царстве Божьем, следовательно, предусма-

тривает личное сопротивление, протест, конфликты и страдания, возникающие из-за верности Богу в нечестивом мире (Мк. 8:34-38; Лк. 22:35-36). Но жители Царства будут искать мир со всеми при каждой возможности, никогда не отвечая злом на зло (Мф. 5:9, 38-40).

В любых ситуациях воля Царя должна быть решающим жизненным правилом. И воля Царя должна в конце концов восторжествовать. Люди могут избирать для себя, жить им под властью Бога или же нет, но Он остается Царем. В притчах (Мф. 21:33-43; 25:14-46; Лк. 12:16-21; 13:6-9; 16:19-31) и в многочисленных высказываниях отчетливо звучит истина о том, что люди не могут бесконечно пренебрегать Богом. То, что является благой истиной для отождествившихся, для закоснелых служит предупреждением: Отец есть Царь.

Даже такой беглый обзор выявляет, насколько богато, разнообразно, реалистично и практически этическое учение Иисуса и насколько непосредственно оно вытекает из осознания характера Бога и из взаимоотношений с Ним. Добрая жизнь проживается перед Богом, с Его помощью, в благодарности за Его доброту; будучи отрезаны от этих корней веры, христианские ценности обречены на гибель, а христианские побуждения — на неудачу. И все это выразительно проиллюстрировано живым примером Иисуса и таким образом подытожено в Его словах: «Следуй за Мной».

Новозаветное богословие нравственности. Те, кто поступает, живет и настраивает свой образ мыслей «по духу», обретают свободу, мир, принятие Богом и постоянное обновление в качестве сынов Бога (Рим. 8:5-17). Эта новая, ведомая Духом жизнь характеризуется абсолютным господством Христа над всеми мыслями и поступками (Рим. 1:3-4; 10:9-13; 14:7-9; 1 Кор. 6:13-20 и т.д.). Когда человеческая личность раскрывается навстречу Богу, воздействуя на развращенное общество, объединяющаяся с Христом душа становится носителем божественного Духа, наставление и поддержка Которого делают возможными недостижимые иным путем добродетели (Рим. 8:9-14; 1 Кор. 6:17-20; 2 Кор. 4:7-18). Павел указывает на безостановочно развивающийся идеал, постоянно возрастающий в своем охвате любви, в глубине посвященности, в подражании Христу. Павел не претендует на достижение цели — лишь на постоянное уст-

ремление вперед за вечно влекущим ввысь призывом Бога во Христе, «в меру полного возраста Христова» шаг за шагом «преображаясь в тот же образ», чтобы «быть подобными образу» Его (Рим. 8:29; 2 Кор. 3:18; Еф. 4:13; Флп. 3:12-14).

Человеческая этика, основанная на философских, социологических и психологических предпосылках или на интуитивном отклике в отдельных ситуациях, приходит лишь к согласованному набору благих советов, приемлемых для людей, и без того уже добродетельно настроенных. Такие нравственные рекомендации страдают отсутствием последовательности, авторитетности и мотивации. Библейская этика, происходящая от познания Бога и опыта общения с Ним, но всегда формирующаяся с учетом реальных исторических ситуаций, проблем и потребностей, раскрывает неизменные

абсолюты, отличается бесспорной авторитетностью, действенной мотивацией и искупительной силой. В Ветхом Завете подчеркивается, что в требованиях Бога хранятся секреты совершенного благополучия человека; Новый Завет приводит в пример Человека Иисуса Христа и Его драматически человеческую жизнь как воплощение конечного идеала. Итак, библейская этика в конце концов оказывается более человеческой, заключая в себе замыслы Творца о венце Его творения.

Р. Э. О. Уайт

См. также: ВТОРОЗАКОНИЕ; БОГОСЛОВИЕ КНИГИ; ИИСУС ХРИСТОС; ЗАКОН; СПАСЕНИЕ; ОСВЯЩЕНИЕ; НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ; ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ.

Литература: W. Barclay, *Ethics in a Permissive Society*; P. Carrington, *Primitive Christian Catechism*; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*; W. Lillie, *Studies in New Testament Ethics*; J. T. Sanders, *Ethics in the New Testament*; E. F. Scott, *Ethical Teaching of Jesus*; R. E. O. White, *Biblical Ethics*.

Ю

ЮБИЛЕЙНЫЙ ГОД

(JUBILEE, YEAR OF)

Год, начинающийся в день искупления через каждые пятьдесят лет и означающий для иудейского сообщества всенародное освобождение. Слово *юбилей* происходит от еврейского *yôbēl* («бараний рог»), так как о наступлении юбилейного года возвещали, трубя в рог. Еще одно относящееся к этому событию еврейское слово, — *dêrôr* («избавление, свобода»).

В ключевом тексте, Лев. 25:8-55, описываются три главные черты этого праздника. Во-первых, как и в субботний год, земля должна покоиться (Лев. 25:2-7). Люди не возделывают землю и питаются лишь тем, что выросло само собой. И люди, и земля должны радоваться этому покою.

Во-вторых, все еврейские рабы должны быть освобождены. Закон позволял беднякам становиться рабами, чтобы возместить свои долги. Владельцы должны были относиться к своим еврейским рабам с милосердием. В юбилейный год всех рабов надлежало освободить.

В-третьих, земля возвращалась к своему первоначальному владельцу. Такая практика обеспечивала, чтобы никто из граждан не остался бедняком или рабом навечно. Человек, продающий другому землю, по сути дела продавал определенное количество урожаев, так что цена сделки определялась количеством лет, остающихся до очередного юбилейного года. Собственность внутри городских стен в юбилейный год не возвращалась, за исключением собственности левитов, которую допускалось выкупать. Были и другие отступления от

общего правила. Дочерям, наследующим земли, предписывалось выходить замуж в пределах колена, к которому они принадлежали, чтобы земля не ушла из его удела (Чис. 36:3). Закон также запрещал злоупотреблять принципом возврата. Люди, которые посвятили часть своих земельных владений Господу, а затем продавали их для освобождения от обета, не могли уже выкупать свою землю — поле, не выкупленное до юбилейного года, отходило к священнику (Лев. 27:21 {по Синодальному переводу поле отходит к священнику, если не выкуплено до юбилейного года}).

Юбилейный год подразумевает два важных богословских следствия. Во-первых, земля принадлежит Господу, Который определяет ее надлежащее использование. Люди должны избегать эгоистичного накопления земельной собственности (Ис. 5:8), поскольку земля на самом деле принадлежит не им. Во-вторых, народ Божий должен быть свободным. Даже когда человек находится в рабстве, возможно его искупление. В любом случае, юбилейный год приносит свободу всем. Свобода всегда была конечной целью.

К сожалению, судя по некоторым свидетельствам Ветхого Завета, Израиль вряд ли когда-либо соблюдал субботние и юбилейные годы. Цитирование Христом Ис. 61:1 и слово *dêrôr* могут подразумевать, что служение Христа принесло окончательное исполнение принципа юбилейного года (Лк. 4:16-21).

Брайан Э. Бейер

См. также: ПРАЗДНИКИ И ТОРЖЕСТВА В ИЗРАИЛЕ.

Я

ЯВЛЕНИЕ, ПРИШЕСТВИЕ

(APPEAR, APPEARANCE)

Ветхий Завет. Еврейское слово, наиболее часто использующееся в Ветхом Завете — *gā'ā*. Встреча с Богом влечет за собой понимание Его природы, а также предназначения, уготованного Им для Израиля. Когда люди являются перед Богом, раскрывается их преданность и покорность Богу.

Явления Бога (теофании). Одна из определяющих характеристик Бога в Ветхом Завете — то, что Он *является* (Исх. 6:3). История спасения Израиля отмечена явлениями Бога и развивается благодаря им. Бог являлся Аврааму (Быт. 12:7), Исааку (Быт. 26:2) и Иакову (Быт. 28:12-17), обещая, что их потомки будут Его избранным народом. Впоследствии Он явился Моисею, обещав освобождение (Исх. 3:2) и установив завет с Израилем (Исх. 19 — 24). Стефан ссылается на эту главную черту иудейской религии (Деян. 7:2). Явление по самой своей природе требует, чтобы один человек или несколько при нем присутствовали и могли воспринять его. Хотя поздние раввинистические тексты признают, что непосредственно увидеть Бога смогут только праведные в грядущих веках, в Пятикнижии со множеством подробностей рассказывается, что определенные люди в определенные моменты могли видеть Бога, являвшегося различным образом.

Бог является с конкретной целью, поэтому те, кто присутствует при Его явлении, получают то или иное поручение. Явлением Бога одновременно подтверждается положение данного человека и открывается новая страница в откровениях Бога о Себе и о предназначении, уготованном Им для Израиля. В типичном для Ветхого Завета случае после явления Бога одному человеку Он открывает Себя всему народу Израиля

(Лев. 9:23). В псалмах явление Бога на Сионе происходит на благо тех, кто праведен (Пс. 83:8). Религиозное значение и историческая реальность явлений Бога связаны с памятными местами, такими, как Эль-Вефиль, Сихем и Силом.

В Ветхом Завете Бог является, чтобы открыть Свою природу, Свою сущность и предназначение Израиля. Эта черта прослеживается в факте, что каждый такой случай обычно связан с явлением Его славы (Исх. 16:10) или открытием «слова Господа» (Быт. 15:1). В Своих явлениях Бог раскрывается как Тот, Кто слушает и отвечает (Суд. 13; 3 Цар. 9:2-3), Кто утешает и заботится (2 Пар. 1:7). Благодаря явлениям Бога становится ясно, что предназначение Израиля — его освобождение из плена и его верность Богу (например, Чис. 14:10-12). Явление Бога может также служить вознаграждением за послушание (Лев. 9:6). Явление праведного Бога может оказаться и угрожающим, и устрашающим (Суд. 13), но, как правило, оно вселяет надежду. Память о явлениях Бога формирует основу для веры в любовь и верность Бога (Иер. 31:3).

Бог является различными способами, чаще всего через Ангела (который может выглядеть совсем как человек — Быт. 18:2; Суд. 13:6), а также в видениях и во снах.

Хотя большинство ветхозаветных упоминаний о явлениях Бога относятся к определенным моментам истории, иногда речь идет об ожидании таких явлений в будущем. Ожидаемые явления Бога или Его вестников повлекут за собой поощрение веровавших в Него (Пс. 83:8; 101:17) или Его суд (Мал. 3:1-5). Одним из самых глубоких проявлений религиозных стремлений выступает надежда увидеть Бога (Пс. 41:3). Точно так же, как ряд прошлых явлений

Бога связан с определенными местами, и будущие явления ожидаются в религиозно значимых местах, в частности, в храме и на Сионе.

Предстояние народа перед Богом. Встречается несколько упоминаний о том, как Божий народ предстоит перед Богом (например, Исх. 23:17; 34:20; Вт. 31:11; Ис. 1:12). Такие упоминания свидетельствуют не только о подчинении верховной власти Бога и соблюдении обрядов, но и о требованиях к Израилю помнить все, что ему известно о Боге из откровений, и быть готовым держать ответ. Точно так же, как явления Бога есть Его самораскрытие, явление Израиля перед Богом раскрывает истинность или ложность его отклика на откровения Бога. В своем предстоянии перед Богом Израиль устанавливает (1 Цар. 1:22) и поддерживает (Вт. 16:16) особые отношения с Ним.

Новый Завет. Явление Бога, Его цели и дары. Ссылки на явление Бога (в виде Ангела) встречаются в основном в евангельских рассказах о рождении и воскресении (Мф. 1:20-21; 28:2-7; Мк. 16:5; Лк. 1:11; 22:43). Эти явления приносят и подтверждают Благоую Весть о Божьем прощении через Иисуса Христа. Как и в Ветхом Завете, здесь в явлениях Бога передается Его указания (Мф. 2:13) и разъясняются Его цели (Мф. 17:5; Мк. 9:4; Лк. 9:31). Божественный дар вечной жизни раскрывается во Христе тем, кто верует (1 Ин. 1:1-2).

Явления Христа. Хотя существуют упоминания о нынешнем предстоянии Христа перед Богом в качестве ходатая за верующих (Евр. 9:24), большая часть ссылок относится к земным явлениям Иисуса Христа после воскресения. В евангелиях, Деяниях и посланиях Павла факт воскресения подтверждается тем, что явленный воскресшего Христа удостоиваются Его ученики (например, Лк. 24:34, 36-45; ср. Ин. 21:14). Такие явления происходят только до вознесения Христа (Ин. 20:17). Значение же их в том, чтобы раскрыть смысл Его жизни, смерти и воскресения (Лк. 24:25-27) тем, кто будет о Нем свидетельствовать. Увидевшие воскресшего Христа убеждаются, что Ему следует поклоняться (Мф. 28:17). Явление воскресшего Господа в телесной форме отличается от других Его явлений тем, что это особое и решающее событие, которое возвещает зарю новой эры спасения.

Как авторитет ветхозаветных пророков и вождей Израиля зиждется на том, что они были удостоены явлений Бога, точно так же и в Новом Завете одним из основных критериев апостольства выступает факт явления человеку воскресшего Христа. И снова, как и в Ветхом Завете, явления Бога преследуют определенные цели, и на свидетелей возлагаются какие-либо поручения (Деян. 10:40-42). Эта связь между явлением и поручением особенно ясно прослеживается на примере Павла. Лука рассказывает, что Господь Иисус явился Савлу (Деян. 9:17), чтобы повелеть ему донести свидетельство до язычников (Деян. 26:16-17). Павел рассматривает это явление и как удостоверение своего апостольского предназначения, и как существенный момент Евангелия (1 Кор. 15:3-8).

В пастырских посланиях отношение к явлениям Христа основано, по-видимому, на том, что вера в эти явления имеет для христианства принципиальное значение. Здесь представление о явлениях Христа включает в себя идею Его воплощения и Его дел во спасение. О явлениях Христа говорится в обобщенном смысле — как о чем-то известном и понятном автору вместе с читателями (1 Тим. 3:16). Хотя явления Христа возвещают о поправлении смерти (2 Тим. 1:10), они выступают подтверждением не столько самого воскресения, сколько истинности Благой Вести и оправданности свидетельства об Иисусе Христе (2 Тим. 4:1). Концепция явлений Христа уже не связана с конкретными историческими событиями, эти явления становятся символом непрекращающихся трудов Христа во спасение (Тит. 2:11; 3:4).

В Евангелии от Иоанна явления (*emphanizō* или *phaneroō*) Христа также рассматриваются в более обобщенном смысле. В четвертом Евангелии говорится не только о явлениях воскресшего Христа в телесном обличье, но также об откровениях для Израиля (Ин. 1:31) и для тех людей, которых дал Ему Бог (Ин. 17:6). Христос познается по знамениям (Ин. 2:11) и через любовь к Нему верующих (Ин. 14:21-24).

В Новом Завете не просто утверждается, что Христос являлся, но выражается надежда на второе пришествие. Это подразумевается в обещании Иисуса ученикам в Мк. 16:7 и может считаться правильным истолкованием слов Христа, приведенных в Мф. 24:30. В других книгах Нового Завета гово-

рится о времени, когда Христос явится снова (Кол. 3:4; 1 Тим. 6:14; Тит. 2:13; 1 Ин. 2:28). Ожидаемое пришествие Христа служит предостережением (1 Ин. 2:28) и поощрением (1 Пет. 5:4) для верующих, обещанием победы над «беззаконником» (2 Фес. 2:8). При втором пришествии Бог вознаградит тех, кто верил в Него (Евр. 9:28).

Первое пришествие Христа на всех его стадиях (воплощение, смерть, воскресение) выражало заботу Бога о всех людях и их искуплении. Всякий имеющий глаза это увидит. Христиане надеются на второе пришествие, когда будут исполнены все обещания, данные при первом пришествии, и по-

лностью откроются природа и цели Бога, а также праведность верующих.

Предстояние народа. Как и в Ветхом Завете, в Новом Завете упоминается, что люди явятся пред судилище Христово (2 Кор. 5:10). Однако самое интересное — то, что в конце времени откроется, кто именно был верующим. Когда явится Христос, будут явлены и те, кто в Него веровал (Кол. 3:4; ср. Рим. 8:19).

Л. Энн Джервис

ЯЗЫЧНИКИ *см.* НАРОДЫ

ЯМА *см.* РОВ

Указатель стихов из Библии

Бытие					
1	18, 19, 117, 128, 146, 267, 286, 334, 335, 389, 498, 512, 534, 537, 629, 630, 681, 683, 970, 974, 975, 1034, 1036, 1037	1:27	18, 77, 118, 146, 240, 275, 730, 866, 945, 1037, 1038	2:24	84, 87, 147, 240, 325, 343, 761, 875, 948, 956
1—2	117, 343, 866, 1037, 1149	1:27-31	1039	2:24-25	296, 1037
1—3	29, 144, 629, 718, 933	1:28	18, 19, 35, 36, 108, 117, 123, 125, 146, 334, 343, 680, 683, 730, 758, 778, 945, 1034	2:25	711, 946, 1019
1—5	342	1:28-29	880	3	77, 119, 147, 154, 257, 284, 374, 646, 679, 681, 872, 1037
1—11	777, 778	1:28-30	343, 821	3:1	36, 82, 251, 1037
1:1	51, 117, 125, 502, 572, 611, 630, 975, 1034, 1035, 1087, 1103	1:29	334, 335, 945, 1037	3:1-5	252, 996
1:1-2	744	1:29-30	249, 336	3:1-6	149, 873
1:1-3	906	1:30	1036	3:1-8	257
1:1-28	758	1:31	77, 324, 334, 343, 378, 478, 821, 866, 944, 1036, 1037, 1039	3:2	296
1:1—2:3	1035, 1036	2	107, 117, 128, 325, 335, 537, 681, 1037	3:2-3	296
1:1—2:4	572	2—3	33, 228, 337, 828	3:3	296
1:1—11:26	151	2:1-2	1020	3:4	538
1:2	51, 67, 290, 906, 920, 1034, 1036	2:1-3	343, 1035	3:4-5	258
1:2-5	1035	2:2-3	1020, 1035, 1036	3:5	201, 379, 739, 803
1:3	51, 125, 126, 906	2:3	670, 754, 931, 1036	3:5-6	880
1:3-5	343	2:4	1035	3:6	36, 82, 296, 323, 374
1:4	51, 1037	2:4-7	1037	3:6-19	996
1:4-5	1036	2:4-25	117, 866, 1035	3:7	146, 711, 866, 946
1:6	126	2:4—3:24	128	3:7-8	1019
1:6-8	1036	2:5	866	3:7-24	538
1:6-13	1035	2:5-7	36	3:8	51, 290, 822
1:6-27	200	2:7	18, 21, 35, 37, 294, 296, 312, 335, 336, 498, 731, 821, 982, 1039	3:9	36, 37, 77, 443, 668, 683
1:8	267, 611	2:8	51, 368	3:9-19	296
1:9	126, 1036	2:8-16	1037	3:10	146, 711
1:9-10	572, 1034, 1036	2:9	249, 286, 323, 337, 739, 844	3:12	252
1:10	478, 1036, 1037	2:15	36, 821, 866, 880, 1036	3:12-13	107
1:11	729, 1036	2:15-17	296	3:13	82
1:11-12	821, 1034	2:16	296, 755	3:14	106
1:12	1036, 1037	2:16-17	200, 683, 821	3:14-15	335, 836
1:14	212, 343	2:17	36, 74, 237, 257, 296, 343, 545, 739, 827, 982, 1013, 1039	3:14-16	343
1:14-16	612, 1036	2:18	18, 77, 147, 296, 324, 945, 946, 1037, 1038	3:14-19	252, 296, 667
1:14-18	1034	2:18-20	296, 821, 946	3:14-20	565
1:17	51	2:18-23	324, 1038	3:15	19, 80, 153, 237, 252, 297, 479, 640, 689, 1045, 1119
1:18	1037	2:18-24	36, 239	3:16	144, 323, 325, 758, 944, 946
1:20	294, 535	2:18-25	478, 1074	3:16-17	776
1:20-21	1036	2:19	18, 335, 809	3:16-19	337, 821, 1013
1:21	50, 294, 535, 821, 1034, 1037	2:19-20	130, 1036, 1037	3:17	106, 107, 149, 337, 873
1:22	51, 334, 1034	2:20	324, 335, 866, 945, 949, 1038	3:17-18	821
1:24	294, 535, 1036	2:20-22	945	3:17-19	259, 335, 866, 1039
1:24-25	821	2:20-25	1037	3:19	74, 207, 738, 1039
1:24-27	1036	2:21	731	3:20	296, 297, 946, 1037
1:24-28	18	2:21-22	296, 498	3:21	249, 335, 670
1:24-31	335	2:21-23	821	3:21-24	252
1:25	1036, 1037	2:21-24	146, 296, 758, 873	3:22	201, 739
1:26	18, 119, 132, 535, 730, 866, 945, 1036, 1037	2:22	994, 1039	3:23	763
1:26-27	18, 117, 146, 239, 337, 645, 821, 879, 880	2:23	296, 324, 866, 946, 1038	3:24	47, 844, 946
1:26-28	645, 866, 944, 945, 1037, 1038, 1074, 1149	2:23-24	711, 731, 947	3:24-25	237
1:26-29	1036			4	244, 828
1:26-31	324, 667			4—5	565
				4—11	252
				4:1	20, 252, 296, 297, 379, 1074
				4:1-8	258
				4:1-9	827
				4:2-10	245
				4:3-4	813
				4:3-5	813
				4:3-8	236
				4:4	1101
				4:4-5	97
				4:4-10	244
				4:5-6	461
				4:5-14	252
				4:6	238, 252, 461
				4:7	252, 256, 323
				4:8	252, 331, 496, 565, 866, 1056
				4:10-11	19, 337, 1056
				4:10-14	944
				4:11	106, 107, 237, 836
				4:13	373, 374
				4:14	497
				4:15	610
				4:16	461
				4:16-17	461
				4:17-26	777
				4:19	259
				4:23	331
				4:23-24	194, 252, 496, 866
				4:24	1143
				4:26	116, 809
				5	153, 867, 1143
				5:1	18
				5:1-2	35, 1074
				5:1-3	146, 645, 646, 945
				5:1-31	777
				5:5-31	252
				5:22	119, 933
				5:24	119, 933, 1151
				5:29	106
				5:32	775
				6	331
				6—7	245
				6—8	237
				6—9	118, 343, 344, 775
				6:1-2	49
				6:1-4	292
				6:1-8	565, 775
				6:2	47, 259, 286, 404
				6:3	731, 776, 920, 983, 1149
				6:4	194
				6:5	100, 201, 252, 259, 287, 731, 776, 933
				6:5-6	758, 821
				6:5-8	248
				6:5—8:22	676
				6:6	394, 776, 867
				6:6-7	742
				6:6-8	247
				6:7	335, 343, 776
				6:7-8	248
				6:8	97, 99
				6:8-9	776
				6:9	775, 933
				6:9-10	344, 775
				6:11	194, 331, 573, 866
				6:11-12	775
				6:13	331, 731, 776, 866
				6:14-15	778
				6:14-16	344, 776
				6:14-21	777
				6:16-21	778
				6:17	336
				6:18	344, 776
				6:22	776
				7—9	1006
				7:1	344, 956
				7:2-3	778
				7:5	344, 776
				7:9	776
				7:11-24	776
				7:11—8:14	778
				7:15	336
				7:16	51
				7:19-20	778
				7:21-23	336
				7:23	776
				8:1	777
				8:20	813
				8:20-22	38, 776, 777, 814
				8:20—9:17	344
				8:21	51, 252, 821
				8:21-22	248, 845
				8:22	267
				9	602
				9:1	601, 778
				9:1-3	132, 880
				9:1-4	335
				9:1-7	196
				9:1-17	77, 601
				9:2-3	344
				9:2-4	731
				9:2-5	1147
				9:3-5	601
				9:4	337
				9:5	1051
				9:5-6	19, 337, 344, 784, 983
				9:5-7	232
				9:6	18, 117, 146, 496, 601, 645, 646, 730, 778, 945, 1056
				9:7	601
				9:8-17	335, 776, 777
				9:9-10	344, 778
				10	776
				9:12	776
				9:12-17	778
				9:13	776
				9:13-14	641
				9:15	703, 776, 778
				9:15-16	1149
				9:16	641, 776, 778
				9:18	778
				9:18-19	775
				9:20-27	241
				9:24-27	408
				9:25	106, 107, 836
				9:25-27	565
				9:26-27	153
				9:28-29	775
				10	601, 830
				10:1-32	777
				10:8-11	194
				11	155, 984
				11:1-9	77, 200, 366, 777, 830, 831, 867, 879, 1149
				11:5	51, 141
				11:8	51
				11:9	155

11:27 27	15:12 933	18:27 821	25:6 266,600	29:31 622
11:27-32 151	15:12-16 42	19 241,676	25:8 193,336,982	29:31—30:24 346
11:27—25:12 26	15:12-21 345	19:1 141,249	25:9 982	29:33 622
12 151,649,679,755, 830	15:13 152,834,916	19:1-8 249	25:11 27	29:34 529
12—50 118,252	15:13-14 168,346	19:1-9 758	25:12 27	30:1-7 954
12:1 27,1122	15:15 193	19:1-11 1027	25:12-18 151	30:3 600
12:1-3 25,107,111,153, 207,362,558,560,565, 669,698,744,803,834, 849,867,956,984, 1007,1071,1141,1149	15:16 78,120,196,354, 373	19:1-28 956	25:19—35:22 151	30:6 51
12:1-5 152	15:17 341	19:1-29 1149	25:21 126,745	30:14-18 548
12:1-7 670	15:17-18 933	19:3 1090	25:21-26 22,44	30:22 19
12:1-9 152	15:18 44,132,370,849	19:5 379	25:22 22	30:24 19
12:1—25:11 151	15:18 44,132,370,849	19:8 241	25:23 539,806	30:25-43 346
12:2 27,262	16 149,325,345,600	19:9 245,830	25:24 476	30:31-43 346
12:2-3 640	16:1-4 761	19:13 47,763	25:25-26 21	30:32 722
12:3 77,106,160,408, 701,787,805-806,831, 956,1099,1119,1122	16:1-5 680	19:16 569	25:27 379	30:43 132,723,969
12:4 27,745	16:2 239	19:19 948	25:27-34 680	31:1 969
12:5 294	16:4 761	19:21 141	25:28 954	31:3 346
12:6-7 813	16:5 331	19:22-25 758	25:29-34 346	31:11 47,141
12:7 38,132,370,579, 603,956,1164	16:7 51	19:24 521,612,660	26:2 1164	31:13 141,745
12:7-8 867	16:7-14 49	19:24-25 229,598	26:2-3 46	31:24 141
12:7-9 141	16:10 141	19:30-38 325	26:2-5 153	31:29 125
12:8 38,745,809	16:11 981	19:36-38 44	26:3 956	31:42 118,129,1018
12:10 305,726,831	16:13 49,118,126,141	20:1 831	26:3-4 19,346	31:43-55 640
12:10-20 152	17 649,654	20:2 539	26:3-5 849	31:53 118,129
12:11 512	17:1 118,126,141,201, 933,1122	20:3 141	26:4 1119	31:54 341,745,813
12:11-13 239	17:1-7 565	20:5 1060,1145	26:5 345,346,358,363, 1052	32:4 978
12:15 972	17:1-8 111,407,408	20:5-6 201	26:7 286	32:5 100
13—14 344	17:1-14 27	20:6 183,835	26:7 286	32:9-12 346,584
13:1-16 27	17:1-18 51	20:6-7 997	26:10 183	32:11-12 19
13:4 745	17:1-22 956	20:7 292,745	26:13 132,803	32:22-32 141,586
13:5-8 954	17:1-22 956	20:12 521	26:24 19,346,864,978, 1093	32:28 125,346,407,432
13:8-11 27	17:1-27 28,152,640	20:14 948	26:25 745	32:29 346
13:11 404	17:2 345	20:14-16 183	26:26-31 341	32:30 1093
13:13 375	17:3 345	21:1-2 19	26:30 341	33:5 19
13:14-17 46,370,558	17:3-8 834	21:1-7 443,1149	26:35 536	33:8 100
13:15 1071	17:4-8 1141	21:9-13 955	27 709	33:10 100
14 1093	17:5 27,77,125	21:10 600	27:1 143	33:15 100
14:13 195,354	17:6 19,1118,1131	21:12 239	27:7 823	33:20 745
14:14 954,1143	17:7-8 345	21:14-21 1149	27:15-17 954	34 194,196,325,331
14:17-20 154	17:8 132,250,345,370, 849,1103	21:16-18 582	27:19 346	34:1-31 236,950
14:17-24 858	17:9-14 111,745	21:17 51,612	27:27-29 106	34:3 948
14:18 126,398,937, 942,1090,1101,1103	17:10 654	21:25 332	27:28 189,721,834	34:8 323
14:18-20 279,611,748, 916,1103	17:11 345	21:32 118,126,867	27:35 539	34:12 266
14:18-24 562	17:13 345	22 141,546,565,1093	27:36 680	34:19 1058
14:19 106,126,562	17:15-21 345	22:1 51,472,473	27:41 496,954	34:26 1055
14:20 126	17:15-22 443	22:1-2 28	27:41-42 19	34:27 491
14:22 126,562,893	17:16 19,28	22:1-6 345	28—31 723	34:30 354
15 141,345,357,649, 654,723,1156	17:17 48	22:1-9 152	28:3 106,118	35 600
15:1 118,141,344,723, 725,1164	17:19 28,933	22:1-18 437	28:4 250,956	35:2 745
15:1-6 111,207,558	17:19-20 346	22:1-19 152,755	28:8 377	35:2-4 385
15:1-21 152,698	17:21 28,849	22:2 400	28:10-13 46	35:2-5 748
15:2 582,791	18 565	22:9 39	28:10-17 153	35:3 268
15:4 974	18—19 249	22:11 28,612	28:10-22 368	35:4 981
15:5 345,408,640	18:1 141,249	22:11-12 582	28:11-19 141	35:7 126
15:5-21 956	18:1—19:1 51	22:11-18 50	28:12 47,190,615	35:9-12 407
15:6 77,119,153,163, 171,461,662,663, 787,788,933,1096	18:2 47,1164	22:12 28	28:12-17 1164	35:10 78,346
15:7 345	18:2-8 248,249	22:14 128	28:13 129	35:11 118,346
15:7-19 845	18:5 957	22:15 612	28:13-15 849	35:11-12 849
15:8 582	18:6 1090	22:17 132,612,849	28:14 19,1119	35:12 346,956
15:8-18 27	18:7 787	22:17-18 345	28:15 346,933	35:14 314
15:9 32	18:10 126,249,640	22:18 77,345,479	28:16 996	35:18 375
15:9-17 27,640	18:14 126	22:24 600	28:17 612,933	35:20 578,738
	18:15 691	23 723,738,831	28:18 314,745,867	35:22 600,955
	18:16 47	23:16 277	28:20 745,933	35:22—36:43 151
	18:17 582	23:19 982	28:20-21 834	35:23 489
	18:18 28,757	24:1 193	28:20-22 582	35:23-26 346
	18:18-19 379,740	24:2 193,893	28:22 279,745	35:29 738,982
	18:19 406,433,648,649, 651,785,804	24:4 982	29 521	36 26,139,600
	18:22-23 583	24:7 370,763	29:2 1064	36:1 26,44
	18:22-33 745	24:9 893	29:5 379	36:8 44
	18:23 582	24:10 982	29:8 1064	36:9 26
	18:23-33 771	24:12 745	29:10 1064	36:12 600
	18:25 179,292,373, 661,784,1023	24:16 286,512	29:15—30:23 152	37—41 152
		24:35 132,335,803,977	29:17 512	37—50 867
		24:40 763,933	29:26 955	37:1—46:7 151
				37:2 377

37:4 622	43:33 955	1—15 966	4:15-16 840	10:25 813
37:5-11 763	44:4 244	1—19 481	4:16 896	10:27 201,482
37:7 1009	44:5 549	1:2-5 346	4:21 805	11:8 236
37:12-36 352	44:15 549	1:6 489	4:22 965,1067	12 78,409,794
37:13-17 791	44:16 375	1:7 346	4:22-23 692,709,888	12—13 354
37:13-36 954	45:1-4 567	1:8 305,379	4:23 497	12:1-8 335
37:18 496	45:4-7 1006	1:8-10 481	4:24-26 654	12:1-20 704
37:20 376,496	45:5 763	1:12 481	4:29 894	12:1-30 32
37:21 19	45:5-7 805	1:15 407	4:29-31 895	12:2 798
37:22 19	45:5-8 835	1:16 496	5:1 489	12:3-40 802
37:24 888	45:7 763	1:17 481	5:1-13 17	12:8-11 1090
37:25 486	45:8 763,835	1:17-21 539	5:2 403	12:11 893
37:26-28 489	45:13 969	1:20-21 19,481	5:22-23 582	12:12 385,482
37:27 19,948	45:22 513	1:21 954	6 484	12:14 267,802,1136
37:28 277	45:26-27 290	2:1-10 326	6:1-8 971	12:14-20 604,1090
37:33 376	46:1 745,813	2:2 481,513	6:2 482	12:14-28 650
37:35 33,982,1069	46:2 141	2:6 997,998	6:2-3 130-131,1000	12:15-20 818
38 157,196,325,411, 489,901	46:3-4 346	2:10 481,579,1067	6:2-8 127,827,888	12:17 802
38:1 196	46:12 489	2:11-15 481	6:2-9 118,482	12:21 795,894
38:2 354,491	46:15 294	2:12 194	6:3 118,484,562,580, 1164	12:24-27 649
38:6-11 354	46:18 294	2:12-14 19	6:4 251,831,849	12:24-28 347
38:7 491	46:20 937	2:13 407	6:4-5 482	12:26-27 795,802
38:10 491	46:28 489	2:14-15 496,1056	6:5 777,981	12:29 580,888
38:11 157	46:28—50:26 151	2:15 579	6:5 51,403,482,661, 746,888	12:35-36 723
38:11-26 491	47:7-12 152	2:16 937	6:6 51,403,482,661, 746,888	12:43-49 111
38:12 196,354	47:9 251,376	2:23-24 346	6:6-7 1134	12:46 795
38:12-23 289	47:13-25 277	2:23-25 481	6:6-8 127,482,484	12:48-49 249
38:14 156	47:13-26 278	2:24 78,346,484,849, 956,981	6:6-8 127,482,484	13 485
38:14-15 113	47:22 937	3 100,483,485,582, 1150	6:7 485,1071	13:1-6 1074
38:15 931	47:26 937	3:1 579,937	6:8 153,482-484,956	13:2 667,709
38:15-18 761	47:27 132	3:1-6 17	6:9 536	13:3 267,1136
38:16-17 722	47:28 193	3:1-14 395	6:10-13 17	13:5 371,849
38:19 156	48:3 118	3:2 141,482,1164	6:12 549	13:9 704,893,1074, 1136
38:21 114,931	48:13-18 894	3:2-6 658	6:16 521	13:11 849
38:21-24 950	48:14 189	3:3 673	6:18 521	13:11-16 275,649
38:24 113,778	48:15 933	3:4 141	6:20 521,938	13:12 334
38:27-30 22	48:16 471,888	3:5 50,482,484,670, 931	6:28—7:7 17	13:13 470
38:28-30 21	49:1 268,768	3:5-6 368	6:28—12:32 771	13:15 497
39 325	49:1-28 61	3:6 346,482,484,658, 1052	6:30 549	13:16 211,893
39:4 97	49:1-33 640	3:7 485,981	7—14 737	13:17 741
39:5 108,305	49:3 709	3:7-8 1069	7:1 17,1101	13:17-22 78
39:6 513	49:3-4 600,955	3:7-9 482	7:1-2 771,840	13:21 642,659,933
39:14 407	49:4 411	3:8 346,371,403,893	7:3 331	13:21-22 612,642,834, 1071
39:17 407	49:5 331,411	3:10 482,763,841	7:4 498,661	13:22 642,673
39:21 97	49:5-7 194,196,236, 354,529	3:12 118,127,346	7:5 482	14 195,482,484
39:23 119	49:7 836	3:13 129	7:8-9 549	14:4 737
40:13 238	49:8 972	3:13-14 130	7:11 548	14:8 737
40:15 407	49:8-12 346,350,411, 489,565	3:13-15 827	7:13 482,958	14:13 195,1068
41:3 377	49:9 525	3:16 118	7:13-14 805	14:14 1007
41:4 377	49:10 153,492,1118, 1131	3:16-16 118	7:14—11:10 1150	14:16 893
41:8 548	49:17 411	3:14 78,116,118,123, 127,131,346,351,436, 482-483,1152	7:22 482	14:17-18 879
41:12 407	49:22-25 834	3:14-15 211	8:8 484	14:19 642
41:19 377	49:22-26 411	3:14-17 549	8:15 482,737,805,958	14:19-20 642
41:20 377	49:24 118,129	3:15 118,482	8:19 482,805	14:20 642
41:21 377	49:25 118	3:15-16 153	8:22 482	14:21 290
41:27 377	49:25-26 106	3:16 894,1011	8:32 482,805	14:21-31 1150
41:32 685	49:27 411	3:16-18 1011	9:1-4 834	14:24 642
41:33 305	49:29-33 738	3:17 371	9:1-7 335	14:25 482
41:38 920	49:33 738,982	3:18 193	9:7 482	14:30 482
41:42 513	50:2 485	3:19-20 893	9:12 331,482,805,958	14:31 482,864,1018
41:45 937	50:3 982	4 899	9:14 482	15 482,484,781,1007
41:50 937	50:7 193,1011	4:1-7 346	9:16 482,879	15:1 783,803
42:3 489	50:10 982	4:1-9 482,484	9:20-21 974	15:1-2 1150
42:15 472	50:12-13 738	4:1-17 1150	9:23 834	15:1-13 127
42:16 479,976	50:19-20 411	4:2 893	9:23-24 659	15:1-18 567
42:20 976	50:20 152,736,805,835	4:5 153	9:34-35 331	15:1-19 581
42:21 479		4:10 549	9:35 482	15:3 120,125,129,482
42:22 19		4:10-17 17,584	10:1-2 482	15:6 484,803,959
42:23 771		4:11-12 1064	10:7 232,235	15:7 160,237,246
42:25 643		4:14 51	10:9 802	15:11 484,803,931, 933,1052
42:27 1064			10:13 290	15:13 130,485,746,959
42:28 957			10:20 482	15:13-18 834
43:3-5 489			10:21 906,1053	
43:15-16 954			10:23 906	

Исход

1 411

1—3 723,867

1—12 1007

- 15:17 130,484
 15:18 179,411,744,
 746,1130,1131
 15:20 841-842
 15:20-21 91,326
 15:22-27 482
 15:25 473,548-549
 15:26 128,337
 16 249-250,552,895,
 1150
 16—24 966
 16:4 173,473,589,612
 16:4-5 1091
 16:5 1021
 16:7 513
 16:7-8 895
 16:7-9 981
 16:10 131,642,969-970,
 1164
 16:12-21 589
 16:14 552
 16:14-16 477
 16:14-18 173
 16:16-18 132
 16:20 552
 16:22-29 552
 16:23 1021
 16:23-24 1021
 16:23-25 754
 16:29 1021
 16:31 552
 17:1-7 482,1150
 17:2 473
 17:5 193
 17:6 173,477
 17:7 473
 17:8-13 415,482
 17:8-16 197
 17:15 128
 17:16 316
 18:1 937,1101
 18:4 296,1038
 18:9-11 871
 18:10 403
 18:10-12 745,937
 18:13 581
 18:13-26 1011
 18:20 1074
 18:21 723,1012
 18:24-26 581
 18:25 913,1012
 19 78,483,666
 19—20 483,640,679
 19—24 25,831,867,
 1164
 19:1-6 1117
 19:1—Чис.10:10 665
 19:2 934
 19:3-4 347
 19:3-6 362,527
 19:3-8 43
 19:3-24 843
 19:4-5 917
 19:4-6 368,408,410
 19:5 550,746,849,937,
 1134
 19:5-6 42,51,170,347,
 665,748,806,938,943
 19:6 408,478,484,
 579,580,665,685,746,
 758,792,817,896,920,
 933-934,937-938,943,
 979,1097,1103,1131,
 1147
 19:7 894
 19:8 411,483
 19:9 347,642,771,933
 19:10 665,933,1145
 19:10-15 347
 19:12 498
 19:14 665,1145
 19:15 187
 19:16 642,798,920
 19:17 193
 19:18 658,673,933
 19:18-20 368
 19:19 798,933
 19:20 141
 19:21 933
 19:23 665
 19:24 17,933,938
 20 86,187
 20—24 481
 20—40 481,558
 20:1-2 1150
 20:1-17 356,483,755,
 1159
 20:2 98,126,358,485,
 888,917
 20:2-3 127,744
 20:2-6 44
 20:3 136,386,436,484
 20:3-4 746
 20:3-6 119,598
 20:3-11 373
 20:3-17 280
 20:4 484,646,1093
 20:5 51,144,374,597,
 849,955-956,1015
 20:5-6 680
 20:6 51,120,363,381
 20:7 129,432,484,598,
 1115,1126
 20:8 359,598,665,1021
 20:8-11 211,222,268,
 746,867,917,1020,
 1036
 20:9-11 282
 20:10 754,1021
 20:11 572,670,746,802
 20:12 283,326,337,
 360,598,955,1074,
 1140
 20:12-17 373,934
 20:13 19,337,598,1055
 20:14 148,598,1115
 20:14-19 761
 20:15 132,599
 20:16 538,599,691
 20:17 39,132,323,355,
 599,736
 20:18-21 485
 20:19 771
 20:19-20 484
 20:20 473,1068
 20:20-21 567
 20:21 642
 20:22-26 347
 20:22—23:19 1159
 20:22—23:33 356,483
 20:23 386
 20:24 222,813
 20:24-26 812
 20:26 359
 21 862
 21—23 158,358,484
 21—24 965
 21:1-11 867
 21:1-36 347
 21:2-4 862
 21:2-6 222,355
 21:2-11 359
 21:7 326
 21:7-10 600
 21:7-11 599,862,954
 21:8 377
 21:12 497,1056
 21:12-13 497,1055
 21:12-14 355,598,735
 21:13 496-497
 21:13-14 39,496
 21:14 497,1055
 21:15 355,598,955,
 1056,1074
 21:16 497,599
 21:17 19,598,1074
 21:18-19 356
 21:19 485
 21:20 862,1056
 21:20-21 945
 21:21 278,977
 21:22 276,954
 21:22-23 21,1056
 21:22-25 20,356-357,
 598
 21:23 337
 21:23-25 567
 21:24 598
 21:26-27 356,862,867,
 945
 21:28 359,731
 21:28-31 357
 21:28-32 497,598
 21:29-30 276,356
 21:30 470-471,800
 21:32 276
 21:33-36 276
 21:35 357
 21:35-36 357
 22 244
 22:1-4 357,599
 22:1-15 132
 22:2 497,598
 22:3 599
 22:7 599
 22:14 723
 22:16 954
 22:16-17 276,598,950
 22:16—23:9 347
 22:17 950,955
 22:18 497,548,598
 22:19 497,598,949
 22:20 355,598
 22:21 359,831
 22:21-22 157
 22:21-27 355
 22:22 367
 22:22-23 157
 22:22-24 249,326,965
 22:22-27 43
 22:24 158
 22:25 65,132,278,867
 22:26-27 359,867
 22:27 65
 22:28 598
 22:29 322
 22:31 359,1147
 23 244
 23:1 331,332
 23:1-2 538
 23:1-3 43
 23:1-9 785
 23:3 65
 23:4-5 355,381
 23:5 150
 23:6 65
 23:6-8 43
 23:7 496,538,1056,
 1145
 23:9 43,249,367,831
 23:10-11 43
 23:10-12 868
 23:10-19 347
 23:11 65
 23:12 335,754
 23:13 386
 23:14-17 485,746
 23:14-19 796
 23:16 279,322,798
 23:16-19 710
 23:17 326,746,1165
 23:19 279,1147-1148
 23:20-21 432
 23:20-33 348,368,763
 23:22 1118
 23:23-33 120,232
 23:26 20
 23:29-30 196
 23:32-33 195,222,386
 24 640,819,938
 24—26 1093
 24—40 302
 24:1 193,938
 24:1-2 771
 24:1-8 849
 24:1-11 249,758
 24:3 308,348,411,977
 24:3-8 527,640,938
 24:4 348
 24:4-5 813
 24:4-18 348
 24:5 938
 24:5-8 819,938
 24:6 938
 24:6-8 580
 24:7 411,791
 24:8 483,634-635,819,
 938
 24:9-10 17
 24:9-11 141
 24:10-11 51
 24:11 721
 24:13 415
 24:15-18 642
 24:16 131,141,368,
 483,513
 24:16-18 141
 24:17 348,658,970
 25 965
 25—30 132
 25—31 481,966
 25—40 670,747,868,
 966
 25:8 315,665,747,919,
 976
 25:9 919
 25:10-22 500,1120
 25:16 500,1120
 25:20 47
 25:21 1120
 25:22 368,908,967,
 1120
 25:23-30 1090
 25:30 939
 25:40 1134
 26 393
 26:1 47
 26:7 919
 26:31 47
 26:33 665,920
 26:36 513
 27:9 965
 27:16 965
 27:20-21 939
 28 597
 28:1 597,899,1101
 28:2 513,670,897
 28:3 1060
 28:4-21 18
 28:6-30 746
 28:12 704
 28:17-21 637
 28:20 1063
 28:28 266
 28:28-30 941
 28:29 670,704,1101
 28:30 748,1063,1101
 28:36 897
 28:41 1106
 29 335,597,938
 29:1-9 434
 29:1-37 748
 29:2-3 1090
 29:4 1102
 29:4-7 1102
 29:6 161
 29:7 315
 29:9 937,1101
 29:10 189
 29:10-14 484,819
 29:10-28 1102
 29:11 497
 29:14 816
 29:15 189
 29:16 497
 29:19 189
 29:20 497,938,981
 29:21 938
 29:22 359
 29:29-30 368
 29:32 1102
 29:33 189
 29:35 1102
 29:35-37 467,484
 29:36 816
 29:36-37 467
 29:37 314,665
 29:38-39 32
 29:38-41 32,721
 29:38-45 814
 29:42 908
 29:43 970
 29:43-46 665
 29:44 920
 29:45 369
 30:7-9 746
 30:10 467,816
 30:11-16 276,468,471
 30:13 277,919
 30:13-14 791
 30:15 65,276
 30:20 979
 30:21 39
 30:22-33 314,730
 30:24 577
 30:25 314,670
 30:26-28 314
 30:29 314,665
 30:30 315
 30:31 314
 30:31-33 314
 30:34-38 730
 31:2 406,489
 31:3 920
 31:12-17 1021,1036

31:13 348,665	34:1 1118	1:3 624	5:18-19 817	10:2 526,659,660,800,939
31:14 1020	34:5 141,368,642	1:3-4 97	6:1-7 333,817,850	10:3 526
31:14-14 598	34:5-7 679	1:3-9 814	6:1-8 409	10:4 919
31:14-15 497	34:5-14 412	1:4 189,814,893	6:2 333	10:9 526
31:15 754	34:6 233,235,381,484,569,576,617,849,998	1:5 497,814	6:2-7 691	10:9-11 526
31:16 348	34:6-7 348,410,483,580	1:6 814	6:4 333	10:10 526,528,665,667,939,940
31:17 187	34:7 576,597,849,851,955,1015	1:7-9 814	6:4-5 599	10:10-11 897,920
31:18 86,908	34:8 569	1:8-9 814	6:7 817	10:11 526,940,1074,1101
32 132,385,617	34:9 569	1:10-13 814	6:8—7:36 939	10:12-13 816
32—34 233,481,966	34:10-26 356	1:14-17 814	6:10 665	10:14 816
32:1 483,966	34:10-28 483	1:16 814	6:12-13 939	10:16-19 526
32:1-6 348	34:12-15 195	2 813,814	6:16-17 815	10:17 526,527,920,939
32:1-10 17	34:12-17 232	2:1-2 815	6:18 665	10:17-18 920
32:2 966	34:13 232	2:1-16 771	6:22 665	11 188,335,498,529,1146
32:2-8 411	34:14 348,387,849,877	2:11 795,815	6:27 666	11—15 528
32:3-4 966	34:15 114,386	2:13 348,814,815	7:1-10 183	11:24-40 1146
32:3-6 938	34:16 348	2:14 710	7:8 814	11:32-35 1146
32:4 17	34:17 114,386	2:15-16 815	7:11-16 98	11:44 580,648,654,667,702,933
32:7-10 483	34:18-26 348	3 814,938	7:11-18 249	11:44-45 42,108,119,529
32:7-14 292,771	34:20 470,1165	3:1 624,812	7:11-21 815	11:45 529,666
32:9 966	34:21 1021	3:1-2 815	7:11-34 815,938	11:47 940
32:9-10 348	34:21-22 322	3:2 812,815	7:12-13 1090	12 1146
32:10 233,394,484	34:22 710	3:3 812	7:14 905	12:1-5 326
32:11 97,237	34:24 323	3:5 815	7:16 676	12:1-8 420,746,850
32:11-12 292	34:26 279,1147	3:6 624,812	7:18 676	12:6-7 32
32:11-13 582	34:27-28 771,977	3:7 32,812	7:20-21 1146	12:6-8 527,816,940
32:11-14 483,727	34:28 1090	3:8 812,815	7:21 498	12:7 940
32:12 377	34:29 808	3:9 812	7:22-27 815,1147	12:8 814
32:13 612,703,849,1103	35 965	3:11 815	7:28-34 815	13 940
32:14 233,742	35—40 481,483,966	3:12 812	7:28-36 748	13—14 1146,1148
32:15-16 86	35:2 598,1020	3:13 815	7:29-31 815	13—16 1101
32:17 415	35:3 1021	3:14 812	7:32 905	13:2-45 486
32:21-24 680	35:4-10 966	3:16 815	7:32-33 815	13:10-11 731
32:26 897	35:13 1090	4 335,363,1065	7:34 816	13:13 731
32:26-29 529	35:21 905,966	4—5 615,748	7:37 528	13:45-46 817
32:28 348,484	35:24 905	4:1-2 813,816	8 528,896,938	13:46 938
32:28-29 1101	35:25-26 590	4:1—5:13 816,920	8—9 18	13:59 940
32:29 530	35:29 201	4:1—5:19 735,772	8—16 528	14 938,940
32:30 233	35:30-33 406	4:1—6:7 813	8:1-2 528	14:1-9 817
32:30-34 484	35:30—36:1 590	4:2 816,850	8:1-3 1102	14:1-20 817
32:32 500	35:30—36:2 966	4:3 816	8:1-36 748	14:1-32 850
32:35 348,484,939	35:31 920	4:3-12 816	8:2 816	14:4-20 940
33 100,118	36:1 919	4:3-21 748	8:8 748,1063	14:10-18 817
33:1 849,1103	36:20 1009	4:4 189	8:9 161	14:14-28 893
33:2 763	38:21 908	4:5 434	8:10 920	14:15-18 938
33:2-3 939	38:24-26 277	4:6 920	8:12 315,597,1102	14:17 676
33:3 371	38:25-26 276	4:6-7 816	8:14 189,816	14:18-20 527
33:4 377	39:7 704	4:13-21 816	8:15 467,527,819,850	14:22 814
33:7 966	39:10-14 637	4:15 189	8:18 189	14:33-53 467
33:7-11 1093,1101	39:30 161,670	4:17-18 816	8:22 189	14:53 467,850
33:9 141,642	39:36 1090	4:22-26 816	8:23 893	14:56 940
33:9-11 908	40 526,966	4:24 189	8:23-24 938	15 498,1146
33:10 100,642	40:1-33 526	4:27—5:13 816	8:30 938,1102	15:2-15 1148
33:10-11 932	40:2 747	4:30 816	8:34 527	15:3-15 1146
33:11 100,379	40:12-15 315,1101	4:32-35 32	9 526,528	15:13-15 527,940
33:12 379	40:12-16 1102	4:34 816	9:1 526	15:15 816
33:12-13 97	40:13 1102	5:1 992	9:2-7 816	15:16-18 1146
33:12-16 483,580	40:15 937	5:1-5 1146	9:3 32	15:16-33 326
33:12-17 100,1093	40:17 747	5:1-13 1146	9:6 513,526,920,1164	15:19-24 1146
33:12-23 130,771	40:20 1120	5:3-4 475	9:8-11 816	15:25-30 527,940
33:13 100,379,483	40:34 131,483,513,933	5:4-5 850	9:15 526	15:28-30 1146
33:14 100,130	40:34-35 31,642,970	5:5 475,741	9:15-17 816	15:30 816
33:14-15 939	40:34-38 368,920	5:6 475	9:22 106,189,893	15:31 130,528,920,939,1146
33:15 100	40:34-48 747	5:7 65	9:22-24 528,920	15:32 940
33:16 100	40:35 966,1102	5:9 816	9:23 141,526,658,970,1164	16 268,335,467,470,527,528,799,800,816,819,850,940,1102
33:17 100,379,740	40:36-37 642	5:11 65	9:23-24 526,659	16:1 799
33:18 130,483	40:38 18,642	5:14-16 817	9:24 658	
33:18-23 969		5:14-19 183	10 939,1065	
33:18—34:8 141	Левит	5:14—6:7 183,817	10:1 526,800	
33:19 131,441,461,483,569,571,998	1 39,814	5:15 817	10:1-2 526,528,823	
33:19-20 131	1—3 812-813,816	5:15-16 817	10:1-3 468	
33:22 131	1—5 710	5:16 817	10:1-7 1150	
34 19	1—7 528,746,850	5:17 374	10:1-11 1065	
	1—16 527-529,816	5:17-18 817		
	1:1—Чис.9:14 526	5:18 817		

				Числа
16:1-2 526, 528	19 934	21:5-6 1102	25:7 335	1:4 952
16:1-9 748	19:2 119, 127, 129, 148, 358, 409, 666, 744, 755	21:6 129, 315	25:8-13 867	1:7 489
16:2 526, 642, 800, 920	19:3 829	21:7 113, 941	25:8-55 1163	1:26-27 489
16:3 527	19:9 322	21:7-8 1102	25:9 798	1:46 1141
16:4 670, 731	19:9-10 43, 65, 111, 132, 249, 568	21:8 119, 315, 668	25:10 213, 665, 917	1:47-53 530, 1101
16:5 527	19:9-12 546	21:9 113, 497, 778, 950	25:12 65, 665	1:47-54 530
16:7-10 527	19:9-18 42	21:10 748, 1102	25:23 249, 251, 522, 575, 831, 888, 1103	1:53 897
16:8 799, 800	19:12 129, 598	21:10-14 941	25:24-25 471	2:3-9 489
16:10 467, 527	19:13 333	21:11 1102	25:25-55 900	3—4 747, 748, 939
16:11-14 469, 940, 942	19:15 43, 65, 375, 650, 785	21:11-12 1146	25:35 381	3—8 597
16:11-17 968	19:16 785	21:13-15 1102	25:35-37 278	3:1-39 748
16:11-19 527-528	19:17 381	21:14 113, 156, 873	25:35-38 65	3:5-8 748
16:14-19 337	19:17-18 112, 572, 1056	21:16-23 1102	25:35-43 43	3:5-10 1101
16:15 940	19:18 112-113, 125, 224, 356, 358, 360, 373, 380, 547, 626, 648, 650, 654, 881, 911	21:17-21 1147	25:35-55 43	3:7 658
16:15-19 942	19:20-22 817, 850	21:23 919	25:39-41 65	3:10 937
16:16 467-468, 850	19:26 206, 548, 598	22 529	25:39-43 862	3:12-13 665
16:16-19 940	19:28 778	22:4-7 1146	25:40-43 862	3:13 665
16:16-22 1146	19:29 113, 598	22:5 1146	25:42 917	3:14-38 530
16:17 469, 666	19:30 920	22:10-16 816-817	25:44 601	3:28 897
16:18 467-468	19:31 548, 620, 1148	22:13 157	25:47-49 65, 471	3:40-45 275
16:19 528, 920	19:32 193, 238	22:15 817	25:47-55 888	3:41 530
16:20 467-468	19:33-34 112, 249	22:18-20 814	25:48-55 862	3:44-45 470
16:20-22 527-528, 940	19:34 381, 831, 881	22:20-24 1147	25:54 65	3:46-51 276, 470
16:21 189, 475, 851	19:35 375	22:27-28 335	26 558, 846, 1117	4:3 897
16:21-22 814	19:35-36 43, 785	22:31-32 665	26:1-2 529	4:4 1142
16:23-24 527-528	19:36 277	22:31-33 282	26:1-8 650	4:5 908
16:23-27 940	20 148-149, 283, 522-523, 529, 873	23 249, 268, 746, 796, 1021	26:3-9 574	4:15 150, 315, 498, 1142
16:24 666	20:1-5 497, 598, 743	23:2 670	26:3-12 371	4:20 1142
16:26 1146	20:1-19 147	23:6 1090	26:3-13 363	4:47 748, 1102
16:28 1146	20:1-21 523	23:9-14 796	26:3-39 42	5:2 294, 1142, 1146
16:29 188, 746	20:2-3 1056	23:9-21 939	26:4-5 834	5:2-4 1146
16:29-31 528, 816	20:4 497	23:10 710	26:6 376	5:3 1142, 1146
16:29-32 989	20:6 548-549, 598, 620	23:10-11 322	26:9-12 650	5:5-8 850
16:29-34 816	20:7 42, 529, 665	23:11 710	26:9-14 1134	5:5-10 183, 817
16:30 468, 940	20:8 665	23:13 189	26:11 130	5:6-7 1142
16:32-33 528, 816	20:9 497, 598	23:14 796	26:11-12 369, 976, 1103	5:7 475
16:33 919, 940	20:10 497, 598, 874	23:15 796	26:12 127, 409, 1071	5:8 888
17—20 120, 529	20:10-21 758, 760	23:15-16 1020	26:14-20 363	5:11-31 325, 815, 939
17—26 1159	20:11 521, 523, 598	23:15-22 748	26:16 42	5:12-15 815
17—27 527-529, 817	20:11-12 951	23:17 710	26:17 43	5:14 290, 536
17:3-9 497, 604	20:11-13 949	23:17-20 796	26:18 604	5:14-30 878
17:4 604	20:11-17 497	23:18 201	26:18-20 834	5:15 375, 815
17:7 70, 799	20:12 521, 523, 598, 760	23:20 710	26:19 247, 641, 959	5:17 666, 670
17:10 294	20:13 241-242, 497, 598, 759, 949	23:21 797	26:19-20 42	5:18 815
17:11 468, 1056, 1147	20:14 521, 523, 598, 778, 951	23:22 65, 322	26:20 868	5:22 40
17:11-14 337	20:15-16 497, 598, 759, 949	23:23-25 797, 798	26:20 868	5:26 815
17:12 337	20:17 521, 598, 951	23:24 704, 797	26:21 919	5:27 955
17:14 337, 1056	20:18 949	23:25 939	26:33-39 43	5:27-28 666
17:16 374, 1146	20:19 521	23:26-32 268, 799	26:38 233	5:28 19
18 148-149, 196, 232, 283, 522-523, 873	20:20 521, 949	23:27 798	26:40 374, 475	5:30 290, 536
18—26 356, 529	20:20-21 20	23:27-32 989	26:40-42 741	5:31 375
18:5 522, 850	20:21 521-522	23:30 294	26:42 153, 703, 849, 1015	6:1-21 188, 939
18:6 731	20:22 665	23:33-39 359	26:46 771	6:2 188
18:6-18 521-523, 951, 955	20:23-26 665	23:33-43 801	27 188, 529, 665, 939	6:3 187
18:6-23 758, 759	20:24 371	23:34 798	27:1-8 276, 326, 665	6:6 294
18:6-30 743	20:25-26 529, 1147	23:36-38 939	27:9-25 888	6:8 665
18:7 241	20:26 119, 666	23:37 665	27:11 665	6:9-12 1146
18:10 523	20:27 497, 548-549, 598, 620	23:43 801	27:21 1163	6:11 294
18:11 521	21—22:9 897	24:3-4 939	27:26-27 665	6:14 624
18:17 951	21:1-4 778, 941, 1102, 1146	24:5-9 815, 939, 1090	27:26-28 188	6:20 189
18:18 521, 951, 955	21:1-24 748	24:8 1021	27:28-29 354	6:22-27 597
18:19 1147	21:2-3 523	24:10-16 140	27:30-32 746	6:24-26 574, 940
18:20 375	21:5 778	24:10-23 598, 1114	27:31 279	6:24-27 1141
18:22 241-242, 759, 949		24:15-16 497, 1114-1115	27:32-33 279	6:27 597, 940
18:22-23 598		24:17 497, 1055	27:34 498	7:1 819, 920, 938, 1140
18:23 759-760		24:17-22 337	32:22 568	7:89 908
18:24 759		24:19 598		8:1-7 597
18:24-28 46		24:19-20 356		8:5-15 189
18:24-30 522		25 132, 862, 868		8:5-22 368
18:25 196, 1146		25:1-7 1020		8:7 530
18:28 601		25:2-7 1163		8:14-19 709, 897, 938
18:29 359, 522		25:6-7 65		8:19 530, 897, 1141-1142
18:30 522				

8:21 1142	14:1-4 412	17:3 704,952	24:9 836,1143	34:6 370
8:23-26 1102	14:3 1142	17:5 406,704	24:14 268	34:7-9 371
8:24-26 194,748	14:6-9 489	17:8 406	24:15-16 974	34:10-12 371
9 526	14:7 371	17:9 823	24:16 126,974	34:13-15 371
9:1 1140	14:8 132,371,1058	18:1 920,937,939,1102	24:17 1118,1143	35:1-5 748
9:6-13 1146	14:9 315	18:1-7 1101	24:18 26	35:9-25 735
9:13 1142	14:10 141,513,970, 1141	18:1-20 1141	25:1-4 146	35:9-28 598
9:15 368,642	14:10-12 1164	18:2-6 939	25:1-5 114,232,497	35:9-30 497
9:15-16 642	14:11 1142	18:5 658	25:2-3 386	35:9-34 888
9:15-23 526	14:11 1142	18:6 266	25:5 497	35:16-21 497,1055
9:17-18 1142	14:11-12 237	18:7 937	25:9 232	35:19 567,1055
9:17-23 642	14:12-20 583	18:9 266	25:10-13 349	35:19-21 567
9:18 642	14:13-19 771	18:11 266	25:11 662	35:20-22 496
9:22 642	14:13-25 292	18:12 710	25:11-13 1142	35:22 497
10:1-10 797	14:14 642	18:14 354	25:12-13 574	35:22-23 497
10:2-6 939	14:17-18 410	18:15-16 276,470	25:13 941	35:22-29 567
10:7-8 939	14:18 68,233,680,849, 955,1015	18:15-17 1142	26—36 1143	35:27 1055
10:9 704,939	14:18-19 1142	18:16 470	26:1-4 941	35:30 1055
10:10 802,939	14:19 160,569	18:19 348,815	26:22 489	35:31 276,356
10:11 642,908	14:19-20 1142	18:19-21 279	26:51 1141	35:31-33 496,800
10:11-12 1140	14:22 969,970	18:20 748	26:55 549	35:33 1056
10:21 919	14:22-23 1142	18:20-25 530	26:59 521	35:34 1055,1142
10:29 286,1143	14:23 237,849	18:26 279	27 597	36:3 1163
10:33 500	14:24 290,536,972	19 498	27:1-11 326	36:7 948
10:34 642	14:26-35 220	19:1-10 940,1133	27:8-11 157,603	36:9 948
10:34-35 642	14:27 981	19:1-20 1146	27:16-23 1141	
10:35 500	14:29 1141	19:7-10 1146	27:17 32,1011	Второзаконие
11:1 412,659,1141	14:29-35 1141	19:11-20 1142	27:18 920	1—3 349
11:1-3 1141	14:30 849,893	19:11-22 778	27:18-23 189,597	1:1 220
11:1-15 582	14:39-45 727	19:12-13 1146	27:21 549,748,897, 941,1063,1064	1:1-5 220
11:1-25 581	15 140,615	19:16-18 578	28—29 814,939	1:1—4:49 362
11:4-17 100	15:1-5 814	19:18-22 1136	28:3-8 32,939	1:3 220
11:5 552	15:1-15 814	19:20 1142	28:5 577	1:5 220
11:6 295,552	15:1-16 813	19:21-22 1146	28:9-10 939,1021	1:6 222
11:10 1141	15:9 577	20:1-13 1150	28:11-15 802	1:6-8 221
11:11 150	15:22-26 850	20:6 141,970,1141	28:14 189	1:6—3:29 222
11:14 581	15:22-29 326,468	20:10-12 581,1142	28:15 816	1:6—4:49 220
11:14-15 101	15:22-31 140,363,735, 850	20:11 477	28:22 850	1:7-8 1024
11:16-17 31,193,894, 1012	15:27-31 615	20:12 667,895,899	28:26-31 796	1:8 849,956,1103
11:17 101,150,478	15:30 140	20:14-21 26	28:27-30 796	1:10 612
11:17-25 597	15:30-31 974	20:16 763	28:30 850	1:11 118
11:17-29 920	15:31 140	20:22-29 941	29:1 670,797	1:13 1011-1012
11:20 1142	15:32-36 497,598,802, 1020-1021	20:25-28 1141	29:1-6 797-798	1:15-17 381
11:23 1141	15:35 1142	21 1142	29:1-6 797-798	1:17 784-785
11:24-25 597	15:38-40 364	21—24 841	29:2 32	1:21 118,1024
11:24-29 841	15:39 780	21:1-3 1141	29:3 32	1:25 286,1024,1103
11:25 31,141,478,642, 1141	16 1150	21:4-5 412	29:5 850	1:27 402
11:29 459	16:1 1141	21:4-9 1141	29:7-11 799	1:31 221,692,1024
11:32 267	16:1-3 412	21:5 295	29:8 32	1:35 286,849,1024
11:33 1141	16:3 1142	21:8-9 477	29:11 816	1:37 222
12—13 895	16:4 309	21:11-32 138	29:12-38 801	1:43 246
12:1 1141	16:5 405,1142	22—24 1143	29:12-39 801	2:4-7 221
12:1-2 412	16:6 266	22:7 193,1011	29:13 32	2:7 349
12:3 581,990	16:7 405,823	22:21-35 497,1150	29:19 801	2:15 221
12:5 141,642	16:8 11 1101	22:22 903	30:3-15 326	2:30 331
12:5-8 478	16:9 129	22:22-34 47	31:6 670,941	2:34 496
12:6 181	16:9-10 530	22:28 1064	31:7 496	3:6 496
12:6-8 827,840,895	16:9-33 899	22:28-30 51	31:17 379,496	3:12-17 371
12:9 1141	16:10 937	22:31 844	31:19-24 1147	3:17 371
12:10 642	16:11 1141	22:32 903	31:21-23 1146	3:18-20 1024
12:12 21,1147	16:12 141,642,970, 1141	22:33 461	31:22-23 1142	3:20 371
12:13 580	16:13 232	22:38 1143	31:35 379	3:23-27 587
12:14 1142	16:13-33 598	23:12 549	31:50 715	3:24 160,221,959
13 412,691	16:32-35 956	23:19 51,124,126,538, 693,1141,1143	32:1-5 371	3:26 222
13—14 868	16:33 232	23:20 1143	32:11 849,956,1142	4:1 118,222,349,737, 981,1024,1103
13:9 415,489	16:35 659,660,1141	23:21 1131	32:23 1142	4:1-2 222
13:17 489	16:42 141,642,970, 1141	23:23 548	32:29 371,823	4:1-14 1072,1074
13:20 377	16:47 468	23:24 722	32:32 823	4:2 222,349
13:24 371	16:49 1141	23:25-26 1143	32:33 371	4:4 349,948
13:27 132,371	17 1150	24:2 920	33:1-49 1142	4:5 222,370,1100
13:28 371	17:1-11 206	24:6 371	33:38 1140	4:5-6 737
14 415		24:7 803	33:50-56 120	4:5-8 977,1065
14:1 1141		24:8-9 1141	34:1-5 370	4:6 222,349,977
			34:2-15 792	4:6-8 222

4:7 221	5:22-26 221	8:8 314	12:20 295,535	16:18 223,1011
4:8 221,737	5:22—11:32 222	8:11-14 364	12:21 130	16:18-20 370,785,1025
4:9 584	5:23 1053	8:14 803,957	12:23 337	16:18—18:22 1025
4:9-10 222	5:24 160,368,513, 658,970	8:16 473,552,768	12:28 221	17 349
4:10 222,974,1024	5:24-26 222	8:17 868	12:30 601	17—19 1100
4:10-14 977	5:29 1074	8:17-18 959	12:30-31 386	17:1-7 150
4:11 642,1053	5:29—6:2 363	8:18 704,959	13:1-2 532	17:2-7 497,851
4:11-12 658	5:31 222,370	8:19 386	13:1-4 1063	17:2-13 1025
4:12 221,368,974	5:33 1024	9:1 981	13:1-5 497,532,598, 604,841	17:6 1055
4:12-13 221	6:1 222,370	9:4 196	13:1-18 409	17:7 607
4:13 349	6:1-2 1074	9:4-5 370	13:2 841	17:8 1056
4:14 370	6:1-7 1074	9:4-6 43,358,805	13:2-3 549,841	17:8-9 1011
4:15 221-222,658	6:1-9 647	9:5 956	13:2-5 532	17:8-12 1101
4:15-16 435	6:3 118,132,371,1024	9:5-6 381	13:2-10 222	17:8-18 940
4:15-19 387	6:4 119,128,169,221, 380,435-436,1155	9:7 704	13:3 473	17:11 1101
4:15-24 409	6:4-5 44,222,572,626, 628,755,881,981	9:9 349,1090	13:4 364,948	17:13 1056
4:19 61,128	6:4-9 292,349,409, 868	9:10 221,1134	13:5 223,253	17:14 370
4:21 1024	6:4-12 211	9:11 349	13:6-10 598	17:14-20 260,334,357, 370,895,1025,1103, 1118,1131-1132
4:23 222	6:4-14 42	9:15 349	13:6-11 150,289	17:14—18:22 349
4:23-24 849	6:5 201,224,262,330, 373,380,546,654,911, 1060-1061,1159	9:18-20 222	13:6-18 497	17:15 406,1103
4:24 222,349,877	6:5-15 1103	9:23 163	13:9-10 223	17:17 372
4:25-31 414	6:6 223,958	9:25-29 584	13:10 497	17:18 940
4:26 233,1024	6:7 546	9:26-27 849	13:11 1056	17:18-20 43,363,1132
4:26-28 222	6:8 849,1024	9:26 160	13:16 496	17:20 899
4:28 387	6:10 153,956	9:27 703	13:16-18 355	18 718
4:28-29 958	6:10-12 410	10:1-5 1093	13:17 221,569,948,998	18:1-8 1025
4:29 349	6:11 888	10:4 221	14 1146	18:4 710
4:29-39 740	6:12 305	10:5 1120	14—15 349	18:5 433,920
4:30 768	6:14 1072	10:8 106,748	14:1 692,778	18:5-8 939
4:31 221,233,569,849	6:15 221,849,1024	10:9-10 748	14:1-3 223	18:6 1060
4:32 159,612	6:17-18 363	10:11 405,849	14:1-21 498	18:9 370,620,972
4:32-39 584	6:18 849,1024	10:12-13 1051,1072	14:2 849	18:9-13 531
4:32-40 746,977	6:20-25 1074,1159	10:13 363	14:21 548,1147	18:9-14 370,841
4:33 658	6:21-22 221	10:14 833	14:22-26 279	18:9-22 1025
4:33-40 222	6:33 214	10:16 654	14:22-29 132,223,748, 868	18:10 548-549
4:34 221-222,472,1052	7 125	10:17 160,784	14:23 130,189,279	18:10-11 548,598
4:35 833	7—11 349	10:17-18 43,221,249	14:23-26 823	18:11 206,548,620
4:35-36 221	7:1 601	10:17-19 43	14:24 130-131	18:15 841
4:36 604,658,974	7:1-4 150,874	10:20 948	14:24-26 275	18:15-18 170,580
4:37 221,349,370, 405,849	7:1-5 222,359	11 213,249	14:26 189	18:15-19 847,1074, 1099,1100
4:37-38 834	7:1-6 120,409	11:1-25 380	14:27-29 530	18:15-20 981
4:39 221,833	7:1-16 362	11:2 160	14:28-29 65,249,279	18:15-22 532,604,841
4:40 222,1024,1074	7:2 341,349	11:8-9 849	14:29 22,112,157	18:18 78,532,841
4:40—11:32 223	7:3 6 1074	11:9 371	15 862	18:19 841,1051
4:42 1055	7:6 405,433,806,849	11:10-11 372	15:1-2 917	18:19-20 532
4:44 220	7:6-8 805	11:11 611	15:1-9 65	18:20 598,928
4:44-49 222	7:6-9 43	11:12 221	15:1-11 370	18:20-22 1063
5 349	7:7 408	11:12-15 372	15:2-3 112	18:21-22 207,532,927
5—11 356	7:7-8 221,397,546	11:16 386	15:4-11 132	18:22 841,928
5:1 981	7:7-9 201,358	11:17 237,613	15:7-8 381	19—24 349
5:1—11:32 220	7:8 305,370,746,849	11:18-21 974	15:7-11 567	19:1 370
5:4 221	7:9 162,166,221,222, 363,546	11:19-21 1074	15:7-15 43	19:1-3 371
5:5 771,974	7:10 221,222,349	11:22 948	15:11 134	19:1-10 497
5:6-10 44	7:11 19,221,730,880	11:31 370	15:12 407	19:1-13 370,1055
5:6-21 222,356,1159	7:12 221,222,349	12—13 349	15:12-18 222	19:3-6 1055
5:6-22 221	7:13 19,221,730,880	12—15 356	15:13-15 862	19:4-13 598,735
5:7 221,386	7:13-14 20	12:1 118,370	15:15 703,917	19:10 888
5:7-15 373	7:15 376	12:1-8 857	15:17 981	19:11 622
5:7-21 280	7:16 386	12:1-14 409	16 349	19:11-13 567,894,1055
5:9 126,680,849,955	7:18 704	12:1—13:18 44	16:1-17 268	19:13 496
5:9-10 597,1015	7:22-26 496	12:1-26:15 220,223	16:2 130-131	19:14 132,370
5:10 221	7:25 323,386	12:2 386	16:3 703,1136	19:15 359,375,907, 1055
5:11 221	7:26 355	12:3 386	16:6 130	19:15-19 43,599,976
5:12-15 222,268,282, 867,917,1020	8 349	12:5 130,222,224	16:9 796	19:15-21 356
5:14 335	8:2 330,364,473,704	12:6 905	16:9-15 157	19:16 332
5:15 221,703,802, 834,862	8:2-5 249	12:8 409	16:10-14 249	19:17 940
5:16 337,1074	8:3 221,552,974-975, 1064,1090	12:9 754	16:11 22,130	19:18-19 538
5:16-21 373	8:5 123,604,692,836	12:10-14 1124	16:12 703	19:20 1056
5:17 19,337,1055	8:6-11 368	12:11 130,223	16:13-15 801,872	19:21 337,598
5:20 538		12:15-16 1149	16:14 22	20:1 409
5:21 323		12:15-19 409	16:14-15 801	20:1-4 197
5:22 223,642		12:17-19 905	16:16 650,796,1165	
		12:19 530		

20:1-8 197	24:10-13 278	28—29 411, 1101	30:11-12 190	33:10 530, 1063, 1074, 1101
20:2 748	24:13 65	28:1 198	30:11-14 363	33:16 97
20:3 981	24:14 333	28:1-4 1118	30:11-20 224	33:16-17 756
20:4 733	24:14-15 867	28:1-14 106, 224, 349, 363	30:12-13 1000	33:24 314
20:10-14 496	24:14-18 43	28:1-68 42	30:12-14 67	33:26 221
20:11 195	24:15 65, 132, 723	28:2-7 371	30:14 474, 957	33:26-29 24
20:16-18 196, 354	24:16 144, 455, 567, 598, 680, 1055	28:3-7 106	30:15 337	33:27 175
20:17 150	24:17 156 157	28:4 730	30:15-20 201, 292, 679, 747	34:4 415, 849, 956
20:18 232, 1074	24:17-21 22	28:7 198	30:16 649	34:5 864
20:19-20 195, 354	24:17-22 867	28:9 1097	30:19 220, 337, 404	34:6 738
21:1 370	24:18 65, 703, 1007	28:11 730	30:19-20 849	34:9 189, 920
21:1-9 370, 894, 940, 1056	24:19 65, 156, 322	28:11-12 371	30:20 153, 948, 956	34:9-12 1100
21:5 106, 406, 433, 940	24:19-21 157	28:12 278, 612, 834	31:1 220	34:10 221
21:6-9 888	24:19-22 43, 65, 111, 132, 249	28:15-68 106, 144, 224, 349, 363, 395, 414, 755	31:1-8 349	34:11-12 763
21:8 1056	24:20-21 156	28:16-68 836	31:2-8 895	34:12 1052
21:10-14 195, 354	24:22 112, 703	28:18 730, 899	31:6 302	
21:10—22:4 224	25:1-3 43, 785	28:20 233	31:8 221	Иисус Навин
21:14 863	25:1-15 132	28:21-22 42	31:9 86, 220, 224, 748	1 415, 899
21:15-17 791	25:2-3 605	28:22 31, 143	31:9-13 746, 940, 1011	1:1 31
21:16 132	25:3 1160	28:22-24 42	31:9-29 349	1:1-2 843
21:17 709	25:4 335, 359	28:23-24 612, 641	31:10-13 674	1:2-9 896
21:18-19 326	25:5 157	28:23-34 899	31:11 981, 1165	1:3-5 415
21:18-21 233, 604, 894, 954, 955, 1011, 1074	25:5-6 657	28:25 43	31:11-13 650	1:5 823
21:21 1056	25:5-10 157, 657, 760, 894	28:25-26 355	31:14—32:44 908	1:6 415, 849
21:22-23 370	25:7 894	28:27 42	31:14—32:47 850	1:6-8 647
21:23 435, 514, 700, 778, 836, 1147	25:9 657	28:28-29 1053	31:15 141, 642	1:7 415
22:1-4 1160	25:9 657	28:30-39 189	31:17 376	1:9 415, 823
22:4 335	25:13 278	28:33 868	31:17 376	1:13-15 754
22:5 224	25:13-16 43, 370	28:34 807	31:18 221	2 326
22:6-7 224, 335	25:14-16 375	28:35 42	31:19 220	2:1 113
22:8 224, 497, 546	25:17-19 197, 355	28:36 899	31:19-21 1101	2:4-6 539
22:9-11 224	25:19 316	28:36-37 43	31:20 371, 385	2:8-13 416
22:10 335, 359	26 349	28:38-40 31, 42	31:22 220, 1100	2:9-13 408
22:13-19 873, 954	26:1 370	28:40 314	31:24 977	2:10-11 981
22:13-21 113, 538, 894, 950	26:1-11 249, 796	28:41 43	31:24-26 940	2:12-14 956
22:13-27 147	26:1-14 279	28:42 42	31:24-29 977	2:17-20 956
22:14 377	26:1-15 224	28:44 278	31:26 908, 977	3—4 417, 1121
22:15 894	26:1-19 362	28:47 957	31:27-29 1024	3:5 197
22:15-19 1011	26:2 130, 224	28:48 42	31:28 1011	3:7 803, 1150
22:19 276, 377	26:9 371	28:48-57 43	31:29 768	3:10 601
22:22 19, 497	26:12-13 22, 112, 157	28:51 314	32—33 781	4:3 704
22:22-24 598, 873, 874	26:12-15 868	28:51-57 42	32:1-2 974	4:7 704
22:23-27 326, 950	26:13-14 279	28:53 730	32:1-43 220, 224, 349, 584	4:14 415
22:28-19 873	26:14 1146	28:54 523	32:4 126, 129, 222, 991, 1009, 1023	4:16 908
22:28-29 276, 598, 950	26:15 130, 371, 849	28:56 523	32:6 123, 129, 616, 692, 888	4:19-24 417
22:29 950	26:16-19 349	28:57 21	32:7 1011	5 78, 417
22:30 951, 955	26:18 849	28:58 977	32:8 879	5:1 417
23:1 241	27 40	28:59-61 42	32:13-14 815	5:1-3 417
23:2 150	27—28 463, 1014, 1124	28:63 51	32:14 815	5:2 197
23:4 1090	27—30 849	28:67 807	32:15 129, 868	5:6 754
23:5-6 836	27:1 1011	29—30 650	32:15-26 834	5:10 197, 417
23:9-14 197	27:1—28:68 106, 220	29:1 349	32:17 69	5:12 552
23:14 221, 224	27:3 118, 371, 977	29:1—30:20 337	32:18 129	5:13-15 50, 417
23:15-16 867	27:5-7 813	29:13 956	32:21 616	5:13—6:5 141
23:17 113-114, 598, 949	27:9 222, 981	29:15 823	32:22 1155	5:14 141, 197
23:17-18 950	27:9-10 1101	29:18 601	32:28 387	5:14-15 47, 614
23:18 723, 759, 949	27:9-26 692	29:18-21 1065	32:31 129	6 417, 1121
23:19-20 132, 278, 867	27:11-26 224	29:20 222	32:35 245	6—7 868, 1150
23:20—25:19 224	27:14-16 349	29:22-23 42	32:35 245	6:1-14 500
23:21 1051	27:14-26 748	29:22-28 42	32:35 245	6:5 797
23:21-23 188, 976	27:15-26 836	29:23 153, 237	32:39 144, 1000	6:7 120
23:22 188	27:16 497, 1074	29:28 237	32:40 74	6:15 798
23:24-25 132	27:19 157, 785	30:1 1059	32:44 415	6:15-21 720
24 873	27:20 598, 951, 955	30:1-3 45	32:46-47 974	6:16 113
24:1 873, 874	27:20-23 521-522, 949	30:1-10 42, 850	33 349	6:17 551
24:1-4 147, 370, 873, 875, 950	27:21 949	30:1-20 349	33:2-5 24	6:17-18 198
24:6 132, 546	27:22-23 598, 951, 955	30:3 998	33:3-4 972	6:18 354
24:7 497, 599	27:24 1055	30:4 618	33:5 1130-1131	6:19 417
24:8 940	27:24-25 1055	30:5 20	33:7 296, 1038	6:20 195, 354, 416
24:10-11 65	27:26 836	30:6 546	33:8 748, 1063-1064	6:21 113
	28 414, 455, 674, 846, 1066, 1117	30:7 244	33:8-9 530	6:22-25 956
		30:9 20, 1058	33:8-10 748, 836	6:23 354
				6:24 113
				6:26 417

7 390,417,497,1015	22:26-27 417	4:4-5 649	10:1 1024	19:22-26 1027
7—8 198	22:27 371	4:9 1025	10:1-2 738	19:24 241
7:1 489	22:27-28 909	4:11 1025	10:2-5 1024	19:25 379,949
7:1-5 354,597	22:30-32 941	4:17 1025	10:3-5 738	20—21 1026
7:4-5 390	22:34 909	5 24,781	10:6 1024	20:4 600,1055
7:6 894	23—24 650	5:4 642	10:7 896	20:18-28 1063
7:13 1145	23:7 388	5:5 823	10:9 1024	20:26 773,774
7:13-19 390	23:8 948	5:15-18 1025	10:10 1024	20:28 941
7:16-18 537	23:11 201	5:23 50,1025	10:12 1024	21:3-4 813
7:18 489	23:12-13 232	5:24 1025	10:14 387	21:23 332
7:19 475	24 416	5:26 894	11—12 183	21:25 789,899,1025
7:20 479	24:1 894	6—7 60	11:1 113	
7:20-22 39	24:1-13 350	6:1 1024	11:1-11 1026	Руфь
7:21 323	24:2 153,385,417	6:1—8:35 1025	11:3-11 894	1:1 830,899
7:22-26 597	24:5 763	6:6-7 1024	11:4-11 1011	1:4-18 288
7:24 489,956	24:11 601	6:8 763	11:5 1011	1:8 899
7:24-25 680	24:12 966	6:11 141	11:29 896,921,1024,1026	1:16-18 408
7:24-26 390	24:13 868	6:11-12 141,764	11:30 976,1026	1:20 900
8:22-24 416	24:14 201	6:11-24 249	11:29-30 325	1:20-21 156,809
8:24-25 195	24:14-15 337	6:12 733	11:34-40 1026	1:21 156,378
8:25 416	24:14-23 350	6:14 141,764	11:36 976	2 157
8:26-28 496	24:15 404	6:15 954	11:37-38 288	2:1 379
8:30-35 197,416,792	24:19 877	6:16 101	12:1-6 1026	2:2 97
8:34 977	24:19-20 849	6:17 101,549	12:8-10 738	2:2-8 568
9:1-2 417	24:24 350	6:18 101	12:9-15 1024	2:2-17 249
9:7 416	24:26 919	6:19-24 659	12:11-12 738	2:3 900
9:9-10 416	24:26-27 417	6:20 38	12:13-15 738	2:10 97
9:15 341	24:27 691,974	6:21 233	13 188,1164	2:11 900
9:24-25 416	24:29 978	6:22-23 800	13—16 1150	2:12 724,900
10:1 398	24:29-33 417	6:23 101	13:1 1024	2:13 97
10:1-5 417	24:31 1011	6:24 128,574	13:2-23 249	2:14 676,1090
10:11 120		6:24-27 813	13:3 141,841	2:18 676
10:11-14 417	Судей	6:25-27 1025	13:5 719,1026	2:20 899
10:12 548	1:3 603	6:28-32 233	13:6 141,1164	2:23 900
10:12-13 612,1150	1:7 232	6:32 1026	13:8 764	3:9 326,978
10:12-14 120	1:11-15 489	6:34 896,921,1024	13:8-11 141	3:10 899
10:13 89	1:16 489	6:36 549	13:9-22 50	3:11 900
10:18 1064	1:17 489	7 1150	13:10 841	4 658
10:22 1064	1:22-26 137	7:2 1026	13:12 974	4:1-3 157
10:42 120	2:1 141,350,1122	7:2-8 841	13:13 141	4:1-6 471
11:1-5 417	2:2 120,341	7:3 1026	13:15-17 141	4:1-11 894
11:11-14 416	2:5 141	7:4 549	13:15-20 659	4:1-12 1011
11:19-20 331	2:6-23 213,1015	7:13 288	13:17 974	4:9-10 888
11:22 868	2:6—3:6 1024	7:13-15 997	13:20 190	4:11 995
11:23 417	2:6—16:31 1024	7:24 1026	13:20-23 141	4:13 20
12:6 371	2:7 1011	8:1-9 1026	13:21 841	4:16-22 565
13—21 416	2:10-13 253,1072	8:10-21 1026	13:22 822	1 Царств
13—22 603	2:11 1024	8:14 1011	13:25 896,1024	1 325
13:1-7 416	2:13 136	8:16 245	14—16 567	1—2 724,1120
13:8-33 371	2:14 1024	8:17 496	14:6 290,896,1024	1—3 1116
14:8 972	2:16 896,899,1024	8:22-27 1026	14:19 896,921,1024	1—8 1118
14:15 417,754	2:17 146,1026	8:23 1131	15:14 896	1:1 940
15:13-19 1025	2:20-23 120	8:26 1133	15:18-19 290	1:1-8 954
17:16 371	2:21-23 601	8:27 1026	16 325	1:1-18 137
18:3 118	3:1-4 196	8:28-32 1024	16:1 113	1:8 957
18:7 530,937	3:4 364	8:33 1026	16:5 276	1:9 941
19:50 417	3:5-6 1026	8:33-35 1026	16:17 548	1:11 188,978
19:51 941	3:7 136-137,1024	9:1 954	16:18 276	1:12-17 941
20:1-7 1055	3:7-11 1025	9:4-5 232	16:23-24 138	1:15 295,535
20:1-9 371,735	3:8 1024	9:5 331,496	16:30 1026,1056	1:20 443
20:3 1055	3:9 896,1024	9:7-15 51	17—18 1026	1:22 1165
21:1-42 530	3:10 290,896,921,1024	9:7-20 1047	17:1 1026	1:27-28 443
21:43-44 849	3:10-11 1024	9:15 162	17:6 899,1025	2—3 940
21:43-45 416	3:11 754	9:22-25 245	17:8 899,1025	2:1 957
21:44 754	3:12 1024	9:23 145,378	18:1 899,1025	2:1-10 1117
22 909	3:12-30 1025	9:23-24 69	18:2 1026	2:2 933,1117
22:4 371	3:15 896,1024,1025	9:24 331	18:18-19 748	2:3 246
22:5 948	3:30 754	9:25 332	18:31 368	2:4-8 835
22:13 941	4 326	9:26 1062	19 325,1026	2:5 724
22:14 952	4—5 60	9:37 206	19—20 241,600	2:5-8 65
22:17 374	4:1 1024	9:45-49 232	19:1 600,899,1025	2:6 33,834,1000
22:19 371	4:1—5:31 1025	9:46 126	19:1-30 950	2:6-9 337
22:19-20 955	4:2 1024	9:53 326	19:3 600	2:6-10 1117
22:20 354	4:4 841,842	9:54 1056	19:9 600	2:7-8 803
22:23 1051		9:56 497	19:22 379	

2:9 1054	8:20 1118	15:14 981	20:8 375	1:19-27 779
2:10 179,262,611, 1121	8:22 1118,1132	15:15 1119	20:14-17 288	1:20 91,297
2:12 739	9—12 1118	15:17 762,894	20:16 1051	1:21 197,564
2:12-36 1118	9:1—10:16 1119 1120	15:17-18 316	20:16-17 341	1:23 513
2:13 731	9:2 238,286	15:18 764,1119	20:20-22 548	2—5 260
2:16 295,535	9:3 232	15:20 764	20:29 101	2—24 1119
2:20 106	9:5 73	15:21 316,1119	20:30-34 236	2:4 434,489
2:22 114	9:9 843	15:22 697,1058	21:1 941	2:11 489
2:22-36 941	9:15-17 406	15:22-23 198,303,355, 362,584	21:2 539	2:28 798
2:25 202,834	9:16 1118,1121	15:23 198,246,548, 974,1118-1119,1132	21:4 187	3:8 375
2:26 97,101	10:1 237,434,894,899, 1103,1106,1118,1121	15:24 1119	21:4-6 1090	3:17-18 1011
2:27-28 406	10:2 73,340	15:26 742,974	21:5 197	3:21 295,535
2:27-36 476	10:6 141,762,921	15:29 51,538	22:1-19 245	3:30 496,1056
2:29 941	10:10 921	15:32 316	22:17 496	3:31-36 778
2:35 1060,1121	10:17-27 1119	16 843,1116,1120,1132	22:19-20 941	3:33-34 779,854
2:36 937	10:19 1118,1131-1132	16—21 Цар.5 1116	23:1-23 198	3:35 778,1090
3 1120	10:24 262,433	16—21 Цар.24 1119	23:9 549	3:39 261
3:1 974,1120	10:24-25 1103	16:1 764	23:9-12 1063	4:9 471
3:2 143	10:25 1119,1132	16:1-2 406	23:21 998	4:10-12 497
3:3-9 843	10:26 498	16:1-3 1083	23:26-28 1117	4:11 1051,1056
3:9 978	11:1-13 1119	16:1-13 350	24:6 537,958	4:11-12 1056
3:11-14 1118	11:6 921	16:2 496	24:6-7 1121	5:1 948
3:13 955	11:14 643	16:2-3 539	24:10 762,1121	5:2 334
3:13-14 374	11:14-15 1103	16:3 261	24:16-21 254	5:3 489,1011
3:19 974	11:14—12:25 350, 1119,1132	16:4 894	25:1 982	5:6-9 354
3:20 842,1120	12:2-3 333	16:5 672,954,1145	25:2 32	5:6-10 858
3:21 368,974	12:3 434,1121	16:5-10 406	25:3 325,612	5:7 399
3:21—4:1 974	12:5 434,1121	16:8 261,1121	25:18 1090	5:9 398
4 198,1121	12:8 763	16:7 736,957	25:25 125,443,616	5:12 803
4—6 1116,1120	12:11 764	16:12 513	25:28 120,197	5:23 549
4:3 1012	12:12 894,1130-1132	16:12-13 261	25:29 144	5:23-24 1063
4:3-11 138	12:12-15 1119	16:13 141,412,762, 921,1106,1121	25:33 325	6 943,1120-1121
4:4 47,128,130,967, 1120	12:14 1072,1132	16:13-14 921	25:37-38 143,536	6—9 1116
4:5 500,797	12:17 1118	16:14 145	26 567	6:1-19 399
4:6 407	12:17-18 771	16:14-16 378	26 261,762,1121	6:2 130,1120
4:17 91	12:17-20 1132	16:14-21 261	26:9 261,762,1121	6:6-7 498
4:21 443	12:18 1052	16:14-23 69,72,143, 854	26:10 261,1121	6:7 369
4:21-22 970	12:19 1118	16:15-16 69	26:16 261,1121	6:11 956
5 138,1121,1150	12:20 1119	16:16 379	26:23 261,1121	6:12-17 857-858
5:5 937	12:22 201,1122	16:20 335	27:10 407	6:18 106
5:6-12 143	12:23 1120,1132	16:22 101	28 206,548,620,706	6:20 489
5:7 369	12:24-25 1119	16:23 378	28:3 549	7 25,179,261,343,899, 1119,1121,1132
5:8 129,500	13 198,894,1120,1132	17 262	28:5-7 197	7:1-2 532
6 138,1150	13—15 1116	17:8 863	28:6 549,620,974,1063, 1101	7:1-17 350
6:1—7:2 1121	13—31 1119	17:13 525	28:8-20 549	7:1-28 412
6:2 937	13:1-4 137	17:34 525	28:9 295,548	7:5 864
6:6 331	13:11-12 254	17:34-35 262	28:11-15 1155	7:5-7 368
6:7-12 206	13:12 1119	17:36 198	28:13 70,982	7:5-8 350
6:20 120,129	13:13 894,1119,1132	17:37 403,525	28:15 974,982	7:5-17 771
7 1116,1118	13:13-14 771,1118	17:39 472	28:19 982	7:6 130
7:6 774	13:14 260,262,894, 899,1103,1119,1132	17:44 731	28:20 620	7:7 1094
7:8-10 813	14 894	17:45 128,198	28:24 1090	7:8 350,864
7:9 32	14:3 941	17:50 496	29:4 97,903	7:9 262
7:12 584,1038	14:8 941	17:58 978	29:7 377	7:9-16 894
7:15 584	14:23 268	18 352	30:7-8 1063	7:11-13 1103
7:15-17 940	14:24 198,836	18:1-4 288	30:22 375	7:1-28 412
8 586	14:25-26 371	18:7 198	30:26-31 894	7:5 864
8—12 1116,1131	14:28 836	18:10 378	31 60	7:5-7 368
8:2 940	14:36-42 587	18:10-11 69	31:1-6 983	7:13 368
8:3 724,785	14:41 1063	18:12 1058	31:4 1056	7:14 369,692,738, 858,1067
8:4-5 1011	14:45 733	19:1 496	31:6-10 137	7:14-15 1122
8:4-22 292,1103	14:47 26	19:1—27:1 245	31:9 91,297	7:16 265,399,864, 1103,1119,1122
8:5 792	15 198,620,894,1120, 1132	19:5 733	31:9-11 982	7:21 974
8:6 1118	15:1 764	19:9 378	31:12 778	7:28 974
8:7 894,1118, 1130-1132	15:3 496	19:9-10 69,143,236	31:13 774	8:1-4 414
8:9 1118,1132	15:9 1119	19:10 650	2 Царств	8:1-14 44,412
8:9-18 1118	15:10-33 771	19:20 375	1 781	8:6 733
8:11-18 724,1132	15:11 742,1132	19:20-23 921	1:10 161,237	8:13-14 26
8:15 279	15:11-26 1118	20:1 375	1:12 774	8:14 733
8:17 279	15:13-21 254	20:3 101,341	1:14 261,1121	8:15 412,785,1120
8:19 1132			1:16 261,1121	8:18 792
8:19-22 583			1:17-27 288,854	

9:9-13 567	17:5-16 288	3 Царств	8:25 1122	11:43 738
10—20 1116	17:8 336	1 262	8:27 130,368,389, 612,1094	12 895
10:1-2 1069	17:10 525	1:3-4 512	8:27-30 749	12:1-17 724
10:1-4 141	17:14 378,835	1:4 379	8:27-54 749	12:1-20 1124
10:7 792	17:19 1064	1:7-10 262	8:29 1094	12:4 65
10:9 792	17:23 983,1056	1:34 434,798	8:30 130,368	12:6 650
10:12 373	18 523	1:36 40	8:31-32 836	12:6-8 1011
11 261,325,851,1119	18:18 578,621	1:42 91	8:31-53 981	12:6-14 994
11—12 1132	18:19-31 297	2 262	8:33-34 474	12:13 1011
11:2 286	18:28 298	2:4 1122	8:33-40 850	12:15 1124
11:2-3 512	18:31 91	2:5 496,1056	8:35 474	12:16 1125
11:6 408	18:31-33 1053	2:10 738	8:35-36 1074	12:22-23 195
11:6-27 538	19:1-37 771	2:13-18 157	8:35-40 581	12:26-29 1026
11:11 408	19:21 261,1121	2:13-22 600	8:39 130,368,736	12:26-33 1132
11:17 792	19:31-39 288	2:22 600	8:40 849	12:28 385
11:21 978	19:35 379	2:27 476,941	8:41-43 749,831	12:28-31 1125
12 851	20:2 948	2:28-34 39	8:43 130,368	12:28-32 1124,1157
12:1 764	20:9 894	2:35 941,1102	8:46 403	12:28-33 1124
12:1-4 32,37,65,824	20:14-22 326	3—4 133	8:46-51 850	13 532,843
12:7 762	20:24 792	3:1 792	8:48 405	13:2 1047
12:7-11 1118	21—24 1116	3:1-15 590	8:49 130,368	13:3-5 233
12:7-13 1132	21:1 823	3:3-4 1124	8:51 603	13:20-22 532,844
12:8 600	21:1-9 1055	3:3-14 584	8:53 603	13:22 578
12:9 496,1056,1120	21:3-6 800	3:4-15 1123	8:55 106	13:24 461
12:10 260	21:4 276	3:5 141,997	8:56-61 749	13:33-34 895,1124
12:13 254,1055,1119, 1132	22 198,1117	3:6 1009	8:57 749	13:34 1125
12:14 140,496	22:1 976	3:8 849	9:2-3 1164	14:1-3 486
12:16 774	22:1-3 198	3:9 286	9:3 405,1094	14:6 58,764
12:17 193	22:2 1117	3:11-12 785	9:3-5 1094	14:8 972
12:19 548	22:3 331,1117	3:12 79,1059	9:4 1009,1094	14:9 1125
12:21-22 774	22:8 612	3:14 1125	9:4-5 1122	14:13 578
12:22 379	22:8-16 198	3:16 113	9:6-7 920	14:21 405,489
12:23 982	22:13-15 834	3:26 998	9:6-9 399,1123	14:22 878
12:24 1069	22:17 579	3:28 785	9:9 377	14:22-24 1125
13:1-6 289	22:17-18 184	4:2 1102	9:16 496	14:23 137
13:1-22 325	22:21 1120	4:5 288	9:20-21 196	14:23-24 1157
13:1-29 954	22:21-32 1120	4:5-6 650	9:21 354	14:24 114,949
13:11-14 950	22:22 1120	4:20 108	9:26 370	14:25 305
13:12-13 521	22:25 1120	4:20-21 414	9:26-28 26	14:25-28 1124
13:15 622	22:26 1120	4:21 44	9:27 379	14:26-27 235
13:28-29 950	22:28 1120	4:24 44	10—11 133	15:4 261
14 156,326	22:30 198	4:29 958	10:1 472	15:12 114,949
14:1-24 771	22:31 974,991,1117, 1156	4:30 306	10:1-13 412	15:18 1124
14:2 156	22:32 1117	4:32-34 590	10:5 290	15:18-20 792
14:2-20 771	22:33-46 1117	5—8 1123	10:9 175,785,1058	16:18 1056
14:4-7 37	22:34 336	5:1 288	10:14 277	16:18 1056
14:5 156	22:35 198	5:1-11 392	10:14-29 412	16:29-31 138
14:7 496-497,677	22:36 1007	5:4 377	10:27 277	16:29-34 137,138
14:7-11 1055	22:47 1117	5:12 341	10:28 306	17—18 440,442,1151
14:14 982	22:51 1083,1121	5:13-18 1093	10:29 792	17—19 440
14:20 978	23:1 1121	6:12 1094	11 262,851	17:1 441
14:25 513	23:1-7 854,1117,1132	6:16 670	11:1-3 792	17:1-6 1151
14:26 277	23:2 921,1117	6:20 637,686	11:1-4 137	17:7-9 157
15:3-4 785	23:3-4 1120	6:23 314	11:1-13 325,895	17:7-12 156
15:14 955	23:5 343,1121-1122	6:31-33 314	11:2 948	17:7-16 1151
15:18 792	23:10 733	6:35 1009	11:2-4 385	17:12 441
15:24-29 1102	23:12 733	6:37-38 749	11:5 139	17:12-16 441
15:25 101,130	23:13-17 722	8 500	11:7 139	17:16 974
15:25-26 1121	23:17 722	8:1-30 857	11:7-8 1124	17:17-24 208,486,1151
15:26 101	23:21 332	8:4 670	11:13 405,1124,1125	17:20-22 581
15:30 238	24 195,261,1119, 1132	8:9 500	11:14 245	17:21 549
15:32-37 288	24:10 1119	8:10 920	11:14-40 1125	18:1 442,834
15:33 150	24:11 843	8:10-11 31,823,933	11:15-16 26	18:1—19:18 136
15:37 288	24:14 262,569,1117	8:10-21 368	11:20 1067	18:3 792
16 325	24:15 143	8:11 131,749,970	11:21 997	18:12 921
16:1 1090	24:16 47,1118	8:12 1053	11:23 245,903	18:13 196,496,1055
16:2 1090	24:17 262,1011,1119	8:13 399,501	11:25 903	18:16-21 245
16:11 948	24:18-24 196	8:14 106	11:29-40 1124	18:16-40 38,1151
16:16 288	24:21-24 354	8:14-21 749	11:32 1124	18:18 972
16:16-19 288	24:22 277,1137	8:14-30 432	11:33 139	18:19 137
16:21-22 600	24:25 813	8:15 893	11:33-38 1125	18:21 441,744,1072
16:23 896		8:16 433	11:36 261,1124	18:23-24 813
17:1-4 1011		8:19 948	11:40 496	18:24 809
17:2-4 955		8:20 1124	11:41 89	18:25-40 245
		8:24 893		18:26-39 581
				18:28 778

- 18:30 233,813
 18:31 974
 18:36 549
 18:36-39 813
 18:38 233
 18:38-39 612
 18:44-45 641
 19 441
 19:1-3 245
 19:2 46,245,386
 19:4 395,1053
 19:9-18 676,843
 19:10 233,496
 19:10-18 443
 19:11-13 524
 19:12 205
 19:14 233
 19:15-16 841
 19:16 434,1106
 19:18 1064
 19:19 841
 20:10 386
 20:13-15 441
 20:22 441
 20:23 385
 20:23-28 389
 20:28 441
 20:31 355,569
 20:32 978
 20:34 643
 20:39 276
 20:42 355
 21 133,232,326,333,
 440,441,1057
 21:4 290
 21:8 716,792,894
 21:8-14 598
 21:9 773
 21:10 538,611
 21:11 792,894
 21:12 773
 21:19 1055
 21:20 441
 21:23-24 336
 21:27 774
 21:27-29 233,851,989
 21:29 377
 22 195,197
 22:8 376
 22:16 479
 22:17 32,805,1011
 22:18 376
 22:19 47,128,614,974
 22:19-23 69
 22:20-30 145
 22:21-22 539
 22:23 378,539,737
 22:24 921
 22:38 759
 22:46 949
4 Царств
 1 1130
 1—2 440
 1:2-16 138
 1:8 441
 1:9-14 792
 1:9-15 441
 1:10 521,659
 1:12 659
 1:14 659
 2:1-12 441
 2:1-18 1151
 2:3 650
 2:3-7 440
 2:5 650
 2:9-14 841
 2:11 442
 2:11-12 190
 2:13-14 548
 2:14 549
 2:16 921
 2:19 376
 2:19-22 1124,1151
 3:6-9 792
 3:11 441
 3:11-19 844
 3:15 893
 4:1 156,954
 4:1-2 157
 4:1-7 65,965,1151
 4:8-37 1151
 4:18-20 143
 4:18-37 486
 4:23 802
 4:25-37 486
 4:31-37 208
 4:38—5:27 1151
 4:41 376
 4:42-44 250
 5:1-3 486
 5:7 1000
 5:10-14 486
 5:11 486,548 549,809,
 893
 5:19-27 40
 6:1-2 650
 6:1-7 1151
 6:7 548
 6:9-10 844
 6:11 957
 6:12 844
 6:15-17 844
 6:18 143
 6:18-22 195
 6:21-23 354
 6:25 277
 6:30 731
 6:32 1055
 6:33 162
 7:1 277,805
 7:1-9 297
 7:1-20 845
 7:2 612
 7:6 195
 7:9 91,297
 7:16 277
 7:18 277
 8 896
 8:12 22
 8:19 261
 9:3 237
 9:7-10 1124
 9:8 233
 9:15 1060
 9:22 548
 9:26 1124
 9:30 238
 9:30-37 1124
 9:36 731
 10 138
 10:7 497
 10:11 937
 10:14 497
 10:18-31 137
 10:19 937
 10:23 937
 10:31 1125
 11 326
 11:1-3 232
 11:1-12 479
 11:12 161
 11:16 496
 12:15 402
 12:18 1124
 13:4 97
 13:14-19 1124
 13:20-21 208,621,1151
 13:21 578
 13:23 153,849,956,998
 14:6 598,1124
 14:14 1124
 15:1-8 1151
 15:16 22
 15:19-20 276
 15:20 276
 16:3 229
 16:4-14 137
 16:10-11 38
 17 220
 17:3-23 46
 17:7-18 706,1157
 17:7-20 245
 17:8-11 1125
 17:12 1125
 17:13 764,843,864
 17:15 387,691,1125,
 1158
 17:16-18 895
 17:17 548
 17:20 691
 17:20-23 1123
 17:21-23 412
 17:24-41 490
 17:29-33 880
 18:3-7 1132
 18:13-16 464
 18:14 276
 18:16 1124
 18:19—19:13 1062
 18:22 1125
 18:23 402
 18:32 404
 19 1124
 19:4 1114
 19:6 976,1114
 19:14-19 585
 19:15 128,501
 19:20-36 399
 19:21 400
 19:22 804,1114
 19:30 678
 19:30-31 677
 19:35 47,50,143,195
 20:1-11 486,1151
 20:6 403
 20:8-11 1124
 20:12-19 155
 20:13 314
 20:18 948
 21 1125
 21:1-7 1157
 21:1-17 137
 21:2-9 1125
 21:3 232
 21:5 137
 21:6 137,253,548,621
 21:7 137,391,405
 21:10-15 708
 21:12 377
 22:2 1009,1132
 22:8 1123,1124
 22:8-13 220
 22:11 1124
 22:11-20 326
 22:13 977
 22:13-20 1124
 22:14 843
 22:14-15 649
 23 137,1124
 23:1-3 1011
 23:1-30 138
 23:2 1124
 23:4 937
 23:4-20 937
 23:5 614,937
 23:7 114,949
 23:8-9 937
 23:10 229
 23:15-17 578
 23:15-18 578
 23:16-18 1124
 23:17 738
 23:20 937
 23:24 549,621
 23:26-27 46
 23:29 60,1125
 23:29-30 1125
 23:33 276
 23:35 276
 24:1-4 46
 24:3-4 1125
 24:13 1124
 25 25
 25:1-21 749
 25:13-17 1124
 25:22 895
 25:27 489
 25:27-30 1125
1 Паралипоменон
 1—9 416,706
 2—8 706
 2:3 354,706
 2:7 354
 3:10-19 895
 3:11-12 1035
 3:15-16 1035
 4:10 706
 4:43 316
 5:20-22 706
 5:25-26 706
 5:26 835
 6:28 940
 6:33-38 940
 6:39 894
 6:44 894
 7:22 1069
 9:1 706
 9:2-21 706
 9:19 130,939
 9:22-27 939
 9:28-32 748
 10 706
 10—2 Пар.9 706
 10:13-14 706
 11—12 706
 11:1 708,948
 11:3 1011
 11:23 332
 12:18 921
 13 706
 13:2 203
 13:10 500
 14 706
 14:2 707
 15—16 706
 15:2 939
 16 601
 16:4 98,971
 16:7 98
 16:8 98,809
 16:9 971
 16:11-12 740
 16:13 849
 16:16-18 849
 16:22 1083
 16:23-25 91
 16:31 427
 16:33 179
 16:34 98
 16:35 98
 16:36 40,746
 16:41 98
 17—20 706
 17:11-14 262,707
 17:13 692
 17:14 707,1130
 18:1-13 414
 18:15 792
 18:16 792
 19:2-6 141
 20:1 959
 21 261,262
 21—29 706
 21:1 51,903,904
 21:26 612,809
 22:2 112
 22:2-19 749
 22:6-16 707
 22:8 194,355
 22:8-9 1093
 22:10 692
 22:17-19 707
 22:19 919,934,1060
 23:4 971
 23:4-5 530
 23:26-32 748
 23:27-32 939
 23:28-32 1101
 23:30 98,971
 25 261
 25:1-8 939
 25:3 459,971
 25:6-8 650
 27:23 612
 27:32-33 896
 27:32-34 994
 27:33 288
 28—29 262
 28:1-10 707
 28:1—29:25 262
 28:2 130
 28:4 406
 28:5 707,1130
 28:5-7 406
 28:6 404,692,707
 28:7 707
 28:9 707,740,1060
 28:10 31,919
 28:12 921,1060
 28:20 31
 29:7 275
 29:10-13 834,970
 29:11 334,733
 29:11-12 833
 29:13-20 98
 29:15 251,268,831
 29:17 472
 29:18 129
 29:22 762,1106
 29:23 707
 29:24 262
 29:25 803,1106

29:28 193	17:5-9 1074	32:6-8 707	5 306	10:18-44 309
29:29 843	17:7-9 530	32:10-15 403	5:1 308	Неемия
2 Паралипоменон	17:8-9 940	32:22 834	5:1-2 749	1 618
1—9 707	18 707	32:24-26 989	5:2 308	1:4-5 617
1:7 1164	18:7 378	32:25 895	5:8 793	1:4-11 618,774
1:8-10 406	18:15 479	32:26 895	5:9 793,894	1:5 617
2:8 368	18:18-22 70	32:28 314	5:11 306	1:6 475
2:12 876	19:2 381,707,843	32:31 771	5:13-15 737	1:7 618
2:13 876	19:4 707	33:1 707	6—7 937	1:8-9 618
2:17-18 112	19:7 784	33:2 707	6:3-5 365,737	1:9 612,619
3—4 393	20:1-2 26	33:6 229,548	6:6-7 306	1:10 617
3:1 400,1093	20:3 773	33:9 601,707	6:7 793,894	2:2 238,377
3:5 286	20:4 707	33:9-19 895	6:8 894	2:4 618
3:8 286	20:5-12 707	33:12 97	6:9 32,314	2:8 877
3:10-13 392	20:7 28,153,289,849	33:12-13 55,989	6:11 306	2:12 617
4 38	20:14 921	33:16 707	6:14 894	2:16 894
4:19 823	20:14-15 708	34:1 707	6:16 365	2:18 617
5:11 920	20:17 733	34:2 707	7:5-10 940	2:19 26
5:11-14 746	20:20-21 707	34:2-3 707	7:6 306-307,309	2:20 620
6:6 433	20:20-23 197	34:4 578	7:9 307	3:1 619
6:9 948	21:3 266	34:9 939	7:10 307,309,1077	3:5 617
6:18 368	21:7 262	34:15 402	7:10-12 1101	3:9-18 793
6:18-42 707	21:11 707	34:21 977	7:12 306	3:12 617
6:24 474	21:12-15 441	34:22 843	7:12-18 306	4:2 617
6:24-31 850	21:19 143	34:24-28 708	7:13 737	4:5 375
6:26 474	22:3 994	34:26-28 989	7:14 994	4:6 617,1059
6:36-39 850	22:5 994	34:33 707	7:17 275	4:7 26
6:42 703	22:8 496	34:33—35:4 1074	7:21 1101	4:7-14 619
7:1-3 233,970	22:10—23:21 708	35:1-19 795	7:22 314	4:9 142
7:2 131	23:3 262	35:1—36:23 55	7:24 306	4:14 617,894
7:6 971	23:15 496	35:3 501,530,670,940	7:24-26 940	4:15 620
7:13 613	23:18 261	35:10-15 939	7:25-26 306	4:17 617
7:13-16 850	24:6 908	35:15 261	7:27 307	4:19 894
7:14 823,989	24:19 764,908	35:21 708	8:1-14 307	4:21 617
7:16 432	24:20 708,921	35:25 779	8:15-19 530	5:1-5 332,617,954
7:20 920	24:21 496	36:2-23 706	8:16-18 308	5:1-12 619
7:22 377	25:11-12 26	36:4 895	8:17-18 307	5:1-13 133
8:13 796	25:14 385	36:10 895	8:20 307	5:4-12 278
9:1-8 981	25:15 387,764	36:11-21 46,707	8:21 308,773,989	5:5 125,458
9:6 160	26 372	36:12-16 895	8:22 307	5:7 894
9:8 785,1058	26:16 247	36:13 331	8:23 308,989	5:8 458
9:29 79	26:16-21 708	36:13-20 492	8:25 994	5:13 40
10:19 707	26:18 919	36:14 689	8:25-34 308	5:15-18 619
10:36 707	27:2 708	36:15 764	8:27 275	5:16 619
11:1-4 707	27:5 276	36:15-16 213	8:31 307	6:1 26
11:3 708	28:1 707	36:17 193	8:35 32	6:9 619
11:3-4 708	28:3 229	36:21 476	9 102	6:13 377
11:13-15 707-708	28:11 195	36:22 737	9—10 147,325,	6:14 843
11:13-17 708	28:19 707	36:22-23 707-708,835	873,874	6:16 617,620
11:15 70	28:23 385	Ездра	9:1 307	7:3 142
11:16 201	29—31 939	1:1 306,737	9:1-2 359	7:5 894
11:17 262	29:1 707	1:1-4 306,307	9:2 308,873	7:6—8:12 55
12:14 201,536,1059	29:2 707	1:2 306,1094	9:3 619	7:64 937
13:4 708	29:5 406,919	1:2-4 737	9:4 974	7:65 1063
13:4-12 707	29:6 689	1:5 31,290,307,537	9:5 308,309	7:70-72 275
13:5 262,348,815	29:7 919	1:6 307	9:5-7 362	7:73 489
13:6-7 262	29:11 406	1:7 1095	9:6 307	8—9 617
13:8 262	29:21 32	2 307,414	9:8 102,676	8—10 490
13:8-12 708	29:23 189	2:36-58 530	9:8-9 307	8:1 401
13:9 1101	29:24 850	2:62 937	9:12 308	8:1-2 618,940
13:12-15 315	29:25-30 261	2:63 1063	9:13 307,676	8:3-5 618
13:15 708	29:30 854	2:70 489,490	9:13-15 677,849	8:4-5 618
14:4 707	30 795	3:1 308	9:14 309	8:6 40
14:11 707	30:1 707	3:2 307,308	9:15 307	8:7 618
15:1 921	30:6-9 707	3:4 1051	10 475,490	8:7-8 530
15:2 895	30:8-11 989	3:8-13 620	10:1 475	8:9 268,618
15:3 940,1074	30:9 569,998	3:10-11 308,971	10:2 307,873	8:9-10 618
15:8 643	30:14 137	3:11 308	10:3 308,874	8:9-11 940
15:9-15 707	30:21-22 872	3:12 530	10:4 308	8:10 871
15:16 387	30:25 112	3:12-13 749	10:7-14 894	8:11 670
16:7 843	31 905	4 306	10:10 873	8:12 618,974
16:12 485	31:4 940	4:2 309	10:11 203,874	8:13 977
16:12-14 143	31:5 710	4:3 309	10:12 308	8:14-15 974
17:3 707	31:10-11 280	4:5 994	10:14 309,1012	9 618
	31:21 895		10:16 308	

9:1 774	2:2-3 286	3:26 456	10:21-22 456,578,	20:6 642
9:2 374	2:5 316,490	4—27 451	1054,1155	20:10 643
9:2-3 475	2:7 286,512,1067	4:7-10 454	11:4-6 454	20:19 66,332
9:3 618	2:12 314	4:7-11 454	11:6-9 452,456	20:20 323
9:4-5 531	3:7 316	4:10 525	11:7-9 833	21:7-16 454
9:5 617	3:7-15 737	4:11 454	11:8 456	21:14-15 880
9:5-6 971	3:9 276	4:16 205	11:10 452	21:15 452
9:5-37 213,971	3:12 716	4:18 46	11:13 1060	21:16 452
9:6 572,614,617,618,	3:13 496	5:2 144,352	11:13-14 452	21:19-21 455
1035	4:3 774	5:8 452	11:14-20 454	21:20 722
9:7 617	4:7 276	5:8-16 454	12:9 452	21:30 375,452
9:7-8 153,163,849	4:11—5:3 671	5:9 452,456	12:10 334,452,834,982	21:31 454
9:8 617	4:14 1015	5:10 834	12:13 452	21:34 1069
9:9 617	4:16 316,774	5:10-16 452	12:14-15 775	22:9 22,156-157
9:9-25 213	5:1-8 102	5:17 452,456,604,	12:14-25 452	22:12-14 452
9:12 642	6:6-11 1058	835 836	12:16-25 452	22:14 641
9:13 1009	6:9 402	5:18 456,834	12:23 834,879	22:15-17 775
9:14 348,618	6:12 238	5:18-20 452	12:24 876	22:21-24 452
9:16-17 617	7 1007	5:26 193	13:1 876	22:23 995
9:17 201,233,569,	7:3 102	6:4 451-452,904	13:3 452	22:28 906
617,849	7:4 496	6:8 582	13:14 731	23:3-7 452
9:17-21 617	8:5-8 102	6:8-9 745	13:15-24 452	23:5 876
9:18 140	8:8 716	6:10 1069	13:18 661	23:6 160
9:19 569,834	8:8—9:16 737	6:14-27 289	13:23 374	23:7-9 452
9:20 618	8:10 335,716	6:19 595	13:24 456	23:8-9 292
9:23 612	8:11 496	6:30 876	13:24-28 452	23:9 876
9:26 617	8:13 492	7:3 1053	13:26 374	23:10 456,472
9:29 850	8:14 335	7:9 642	14:4 821	23:12 364,1090
9:31 126,569	8:15 1133	7:9-10 456	14:5 212,834,982	23:13 452
9:32 617	8:17 492	7:11 456	14:11-12 775	23:14 738
9:33 617	9:2 496	7:14 904	14:12 456,578,997	23:15-17 292
9:34-35 620	9:18-28 802	7:15 456	14:13 456	24 66
9:36 617	9:18-32 268	7:18 472	14:17 716	24:1-12 452,456
9:37 617	9:20-32 316	7:19-21 456	14:21 456	24:2 332
10:1-27 618	9:22 568	7:20 150	15:4-5 374	24:3 156
10:29-30 618	10:2 160	7:21 456,997	15:10 193	24:4 156
10:30-31 550		8:3 452	15:11 1069	24:9 332
10:31 348	Иов	8:3-7 784	15:13 290	24:14 332,1055
10:32-39 618	1 781	8:5 452	15:14 821	24:19 456
10:33 348	1—2 451,903	8:10 876	15:15 46	24:21 156
10:35 710	1:1 456,1009	8:11-22 454	15:16 722	25 451
10:37-39 550	1:5 672,745,748,1145	8:13 108	15:17-35 454	25:2 1052
10:38 619	1:6 823	8:20-22 452	16:2 1070	25:2-3 452
10:39 919	1:6-7 615	9:4-6 452	16:2-3 1069	26:5 234,235,1155
11:1 670	1:8 456,1009	9:5-8 775	16:9-14 452	26:5-6 456
11:1-19 619	1:9 452	9:5-9 452	16:10-14 451	26:6 23,234
12:8-9 531	1:9-11 455,725	9:5-10 833	16:13 143	26:7-14 452
12:24 618	1:12 452,456,498,	9:6 834	16:19 455	26:8-9 641
12:27-28 803	823,904	9:7 716,834	16:19-21 455,908	26:10-14 775
12:27-47 531	1:13-21 335	9:10 452	16:21 455	26:12 50
12:31-43 620	1:16 659	9:10-12 456	17:3 455	26:12-13 452
12:43 620	1:21 21-22,452	9:11 452	17:13 456,1155	26:14 833
12:44 279,280,1051	1:21-22 451	9:12 452	17:13-14 456	27:2 452,453,784
12:46 618	2:3 456,745,1009	9:13 50	17:13-16 738,1155	27:6 992
13:3 490	2:6 452,456,498,835	9:13-24 452	17:15-16 456	27:10 452
13:4-9 619	2:6-7 904	9:15 452	18:5-21 452,454	27:11 452
13:7 550	2:11 1069	9:17 904	18:13 456	27:13 453
13:10 280	2:11-13 289	9:20-23 455	18:14 33,456	27:15 156,452
13:10-14 619	3 451	9:22-24 452	18:17 456	27:20-22 775
13:15 619	3:1-19 21	9:32-35 771	19:6-22 452	28 451
13:15-22 348,1021	3:1—42:6 451	9:33 455	19:7 784	28:9 775
13:17 619	3:3 22	10:1 456	19:8-12 452	28:12 876
13:18-21 619	3:3-7 1133	10:2 455	19:11-22 452	28:12-13 451
13:22 160	3:5 642,1133	10:3 455	19:14 379	28:20 876
13:24 619	3:10-13 456	10:8 452	19:17 290	28:20-22 451
13:25 619	3:11 21	10:8-9 821	19:21 452,835	28:22 23
13:26 618,619	3:11-13 456	10:8-12 731,834	19:21-22 289	28:23 876
13:28 491	3:11-16 22	10:9 1039	19:22 244	28:23-28 502
13:28-30 550	3:11-20 456	10:17 452,643	19:25 455,471,888	28:28 876
13:29 937	3:13-19 983	10:18 456	19:25-26 74,207,770	29—31 451
13:31 618	3:14-19 578	10:18-19 21-22	19:25-27 338,660	29:2-5 452
	3:17 456	10:18-22 456	19:26 455-456,1039	29:6 314
Есфирь	3:17-19 754	10:20-22 74	19:27 1039	29:12 156,965
1:3 959	3:18-19 456	10:21 33,228,456,1155	19:29 374	29:12-13 22
1:11 286	3:20-22 456		20:4-29 454	29:12-17 66,456

29:13 157	36:10 453	39:2 454	5:6 373,375,381	12 727
29:14 784	36:11 834	39:5 454	5:6-7 835	12:2-3 587
29:20 643,969	36:13 533	39:9 454	5:7 855	12:4 997
29:22 523	36:16 67	39:10 454	5:8 854	12:6 855,856
29:25 1069	36:21-24 453	39:11 454	5:9-10 855	13:1 66,616
30:11 452	36:22 453,803	39:12 454	5:10 479,578,739	13:1-3 697,821
30:15 642	36:24-33 908	39:19 454	5:10-11 533	13:3 287,616,661
30:18-20 452	36:26 833	39:20 454,969	5:11 855	13:6 66
30:21 452	36:26—37:13 453	39:26 454	5:12 432,622	13:7 872
30:21-22 452	36:28-29 641	39:27 454	6 727	13:9-10 1017
30:23 456,578	36:30 834	39:30 454	6:3 855	14 129,858
30:25 1069	36:31 834	40:2 454	6:5 208	14:1 622,1017
31 745,1157	36:32 453,834	40:3 454,455,784	6:5-6 292	14:1-5 1159
31:1 456,779	37:1-2 453	40:3-9 454	6:5-7 208	14:2 479,533,538,624,
31:1-2 456	37:1-13 821,908	40:4 454	6:6 208,856,1155	976
31:1-3 780	37:2-5 453	40:5 970	6:7-8 856	14:2-5 534
31:3 375	37:4 246	40:5-7 454	6:9 375	14:4 976
31:6 277	37:6 834	40:6-8 454	6:9-11 856	14:5 278
31:7 456	37:11 641	40:10—41:26 454	6:10 586	15:3 1058
31:9 456	37:11-12 453	40:20—41:2 454	7 747,854	15:5 603,1139
31:12 23	37:14-18 453	40:22 523,524	7:2 162,403,622	15:7 994
31:13-15 862	37:15-16 641,834	41:2-3 454	7:2-5 855	15:8 622,894
31:15 22	37:16 991	41:3 334,453,455	7:4-6 856	15:8-11 860,1000
31:16 156-157	37:18 641	41:23 67	7:9 855	15:9 731
31:16-23 22,249,456	37:22 970	41:26 454	7:10 736,784	15:10 33,34,207,228,
31:20 32	37:22-24 453	42 781	7:11 856	738,888,1039
31:24-25 456	37:23 453	42:2 203,452	7:11-12 855	16:1-5 855
31:24-28 595	38—39 121	42:2-3 456	7:12 179,235	16:1-6 1010
31:26-27 456	38—41 451,453	42:2-8 456	7:15 375	16:1-11 1017
31:27 1064	38—42 725	42:5 981	7:15-17 855	16:3 472
31:29-30 456	38:1—39:30 1032	42:6 745	7:16 208	16:4 974
31:31-32 249	38:1—42:6 122,451	42:7 456	7:16-17 855	16:6 586,809
31:33-34 456	38:2 453	42:7-9 289,736	7:18 98,129,856-857	16:7 162
31:35 141,454-455	38:4 454	42:7-17 122,451	8 19,512,534,646,857,	16:8-12 855
31:35-37 451	38:4-38 454	42:8-9 745	868,1159	16:10 246,331
32—37 451	38:5 454	42:10 623	8:2 970	16:12 336,525
32:3 451	38:6 454,511	42:11 1069	8:2-5 908	16:13 403
32:5 451	38:7 46,48,878	42:12 623	8:4-9 18	16:15 1010
32:6 193	38:8 21	42:12-17 19	8:5 19,439	17 24,854,858-859
32:8 453	38:8-11 454,775,1034	42:17 193	8:5-7 169,302	17:2-4 856
33:3 978	38:9 641		8:6 18,35,237,879	17:3 1007
33:4 453,920	38:12 454		8:6-7 1140	17:5-6 33,856
33:13-23 453	38:12-15 454	1 108,591,859,983,	8:6-9 645	17:6 983
33:15 141	38:16 454	1016	8:7 35	17:7-20 857
33:16 453	38:16-17 454	1—40 854	8:7-9 334,880	17:7-25 859
33:16-30 456	38:16-20 456	1:1 109-110,859	9:2 857,971	17:12 642,1053
33:17 453	38:17 454	1:1-2 110,859	9:3 126,129	17:14 611
33:17-18 453	38:18 454	1:2 110,1058	9:8 175	17:14-15 659
33:19-22 453	38:19 454	1:3 110,730	9:8-9 427	17:15 403
33:30 453	38:19-20 454	1:3-4 859	9:9 179,573,1029	17:16 683
34:5-6 784	38:22 454,611,834	1:4-6 110,786	9:12 399	17:16-19 403
34:10 373,453	38:22-30 453	1:5 859	9:14 35,622,982,1000	17:17 777
34:11-12 455	38:25 454	1:6 379	9:18 228,601	17:17-18 184
34:12 373,453	38:26-27 454	2 108,129,261,858,	9:21 879	17:20 1058
34:13 453	38:28 454	1122	9:22 586	17:24 624
34:14 201	38:29 21,454,611	2:1-2 860	9:23 246,855	17:27 403
34:14-15 453,536,920,	38:31 454	2:1-12 1106	9:23-32 855	17:30 974
982	38:32 454	2:4 368	9:25 247	17:31 991
34:17-18 453	38:33 454	2:4-12 858	9:29 496,1056	17:32-46 857,859
34:19-20 453	38:34 454,641	2:5 237	9:30 525	17:34 24,336
34:21-28 453	38:34-38 453	2:6 399	9:34 1051	17:47-51 857
34:22 1053	38:35 454	2:7 302-303,438,515,	9:35 965	17:51 261
34:29-30 453	38:36 454	738,858,860,1067	9:36 375	18 682-683,959,1159
34:33 453	38:36-37 641	2:7-8 555	9:37 175,179	18:1-5 43
34:36 472	38:37 454	2:8 603	9:39 908	18:1-12 1037
35—36 236	38:37-38 454	2:8-9 198	10—31 854	18:2 512,612,783
35:5 641	38:39 454	2:12 109,232	10:1-2 1017	18:2-3 683
35:5-6 453	38:39-40 525	3 854	10:4 368	18:2-5 879,974
35:7 453	38:39-41 454	3:4 238,970	10:7 786,1009-1010	18:2-7 212,667,821,
35:9-13 453	38:39—39:30 454	3:5 586	11:2 65,108	857,908
35:12 246	38:41 454	3:8 855	11:3-4 855	18:8 991
35:13 453	39:1 454	4:3 855	11:3-5 533	18:8-9 363
36:5-6 453	39:1-2 476	4:4 108	11:6 65	18:8-11 907
36:7 453	39:1-4 454	4:9 997	11:7 974	18:8-12 857
36:8-10 453	39:1—41:26 334	5:4 746	11:8 175	18:14 624

Псалтирь

- 18:15 888,976
 19 859
 19—20 858
 19:5 957
 19:6 733
 19:8-9 868
 19:10 733
 20 858
 20:2-8 858
 20:3 582
 20:4 237
 20:5 337
 20:6 969
 20:7 175
 20:10 228
 21 587
 21:2 442,860
 21:5 403
 21:6 595
 21:7-9 855
 21:8-9 860
 21:10-11 21
 21:13-19 856
 21:15-16 855
 21:15-19 686
 21:18-19 855
 21:19 860
 21:20-22 403,855
 21:23-26 857
 21:23-32 856
 21:24 1019
 21:25 856
 21:28-29 834
 21:32 786
 22 108,129,336
 22:1 32
 22:3 643
 22:4 983,1069
 22:5 249,967,1139
 22:6 74,286,569
 23 608,747,858
 23:1 710,756,833,1103
 23:1-2 1034
 23:3-5 534
 23:3-6 129,1159
 23:4 533
 23:4-5 538,743
 23:7-10 858
 24 595,741
 24:1 330
 24:2-3 595
 24:4 740
 24:5 479
 24:6 569
 24:7 570,703,855-856
 24:8 286,1009
 24:9 65,989,990
 24:10 166
 24:11 127,856
 24:12 740
 24:12-14 989
 24:14 289,740
 24:16-17 537
 24:18 856
 24:19 622
 24:20 595
 24:21 595
 25 122
 25:1-12 855
 25:2 472
 25:5 381,622
 25:6 1145
 25:7 857
 25:8 368
 25:11 471
 26:1 906,967
 26:4 368,854
 26:5 378
 26:9 1038
 26:12 332,538,855
 26:14 595
 27 587
 27:3 855
 27:4 855
 27:6-7 856
 27:6-8 856
 27:7 98
 27:7-8 855
 28 512,683,821,908,
 971,1159
 28:3 970
 28:3-9 857,879
 28:9 612
 28:10 775-776
 29:2-4 856
 29:3 835
 29:4 1000
 29:4-5 704
 29:5 857
 29:7-8 856
 29:8 292
 29:9-12 857
 29:10 888,1155
 29:12 746
 29:13 857
 30:3 981
 30:4 127
 30:7 622
 30:10-11 143
 30:10-13 856
 30:12 379
 30:15 855
 30:16 212,835
 30:18 1019
 30:19 247
 31 110
 31:1 68,107
 31:1-2 106,110,171
 31:1-5 110
 31:2 109
 31:3-4 856
 31:4-6 110
 31:5 475,857
 31:6 108,184,777
 31:7 835
 31:8 994
 31:11 857,871,1010
 32:1 970,1010
 32:1-12 806
 32:2 683
 32:4 683,784,974,1009
 32:5 821
 32:6 290,974
 32:6-9 857
 32:9 974
 32:10 835
 32:10-19 857
 32:11 175,600,833,994
 32:12 849
 32:16 734
 32:16-19 868
 32:18 595
 32:18-19 403
 32:18-20 835
 32:19 403
 32:20 162,296,1038
 32:22 162
 33 854,859,971
 33—40 854
 33:7 66,403
 33:9 286
 33:9-11 880
 33:10 1019
 33:12-15 144
 33:16 981
 33:16-17 228
 33:17 211,859
 33:19 290,536
 33:22 51,859
 34:1-8 855
 34:7 888
 34:7-8 855
 34:9 1058
 34:9-10 856
 34:10 66,126
 34:11 332,856
 34:11-12 855
 34:13 774,989
 34:14 774
 34:17 855
 34:18 98,856
 34:19 622
 34:19-26 855
 34:22-24 855
 34:26 855,1019
 34:28 856
 35:4 375
 35:6 642
 35:7 334
 35:8-10 1095
 35:9 721
 35:10 982
 35:11 740
 36 591,859
 36:1-2 859
 36:3-7 859
 36:4 1058
 36:6 784
 36:8 236
 36:9 622
 36:11 989,990
 36:14 65-66
 36:16 859
 36:16-17 133
 36:18 175
 36:20 859
 36:21 568
 36:23 983
 36:25 1011,1091
 36:25-26 859
 36:26 278,568
 36:28 784,835
 36:30-31 859
 36:34 859
 36:35-36 859
 36:40 835
 37 145
 37:1-9 888
 37:3-11 856
 37:4-11 855
 37:6-12 143
 37:12 289
 37:12-13 855
 37:18 73,855
 37:19 855,856
 37:20-21 855
 38:5 768
 38:5-7 133
 38:6 1053
 38:9 403,855
 38:13 249,251,831
 39:2 595
 39:2-3 857
 39:4-6 857
 39:5 109,835
 39:6-8 302
 39:7 672
 39:7-9 169,303,697,
 1052
 39:9 203
 39:10 91
 39:10-11 297,298,857
 39:11 91,569,786
 39:12 570
 39:12-14 403
 39:17 65,871
 39:18 66,1038
 40:2 109
 40:5 859
 40:8 622
 40:10 1090
 40:14 40,129
 41 854
 41—71 854
 41—82 854
 41:2 783
 41:2-3 295,535,721
 41:3 1164
 41:5 295
 41:6 823
 41:6-7 704
 41:11 1055
 41:12 1069
 42:3 292,480
 42:3-4 1095
 42:4 856
 43—48 854
 43:1-4 740
 43:4 733
 43:8 1019
 43:9 1089
 43:10-17 855
 43:16-20 856
 43:26 295
 44 261,858,1122
 44:2 743
 44:2-9 858
 44:5 480
 44:7 179,261,858
 44:7-8 860
 44:8 68,314,858
 44:10 894
 44:11 149
 44:11-16 859
 44:17-18 858
 44:18 601
 45 857
 45:2 945,959,1038
 45:5 1095,1097
 45:11 803
 46 858,971
 46:2-3 858
 46:3-9 858
 46:5 246
 46:8-10 834
 47 726,747,857
 47:2 1097
 47:3 399,400
 47:9 179,1097
 47:11 179
 47:15 175,179
 48 591,859
 48:4-5 876
 48:6 378
 48:7-9 337
 48:8-9 983
 48:8-10 470
 48:10 888,1155
 48:11-20 133
 48:12 214
 48:13 235,1155
 48:14-15 859
 48:15 207,1155
 48:16 74,207,208,228,
 471,660,859,983
 48:17 969
 48:17-18 207
 48:17-21 859
 48:19 972
 48:21 1155
 49 854
 49:1-2 368
 49:2 991
 49:4 1029
 49:6 821
 49:7 908
 49:10 710
 49:10-11 334
 49:12-13 967
 49:12-15 1090
 49:16 1065
 49:17 622
 49:21 908
 49:22 403
 49:23 857
 50 122,581,741,1132,
 1159
 50—51 854
 50—64 854
 50:1 998
 50:3 375,403,570
 50:3-4 851
 50:3-5 856
 50:3-11 855
 50:5 258,821
 50:6 662
 50:7 21,22,256
 50:8-15 1074
 50:9 967,1133,1136
 50:11 292
 50:11-13 1115
 50:12 290,536,537,630,
 643,644,958,1038
 50:13 124,292,921
 50:14 403,536,1007
 50:14-19 201
 50:15-17 856
 50:16 786
 50:17 971
 50:18-19 303,697,851,
 989
 50:19 820
 50:20-21 854
 51:3-7 855
 51:9 133
 51:10 855
 51:11 98,432
 52:2-3 661
 53 854
 53:3 125
 53:5 294
 53:6 835,945
 53:8 98,856,857
 53:9 856
 54:3-6 855
 54:4 237
 54:10-16 855
 54:13-15 289
 54:14 379
 54:20 176,835
 54:21-22 533,855
 54:24 33
 55—56 854
 55:4-5 855
 55:5 974

55:9 500	68:7 595	73:18 856	83:3 731	89:5 212,214
55:11 974	68:9-12 855	73:21-22 66	83:4 129	89:6 983
55:13 856	68:10 140	73:22-23 856	83:5-6 109	89:10 143,337,983
55:14 403,835,856,906	68:11 774	74 581	83:8 292,1164	89:12 268,537,868,983
56:2 569	68:15 184,403	74:2 432,857	83:10 762	89:16-17 868
56:6 803	68:15-20 855	74:5-7 804	83:11 97	90:1 126,983
56:10 857,971	68:16 184	74:7-8 899	83:12 835	90:4 1156
56:11 642	68:17 569,570	74:8-9 181	84:11 166,574	90:5-7 983
57:2-6 855	68:19 471	74:9 722	85 854	90:9-10 835
57:3 330	68:19-21 855	74:11 803	85:1 66,127	90:16 337
57:4 821	68:21 1069	75 857	85:5 286	91 747
57:6 548	68:23-29 855	75:2 489	85:11 432,480,743	91:2 746,857
57:7-11 855	68:29 500	75:3 368,398,858	85:11-12 201	91:10 237
57:10 876	68:30 1007	75:10 990	85:12 98	91:11 314
57:12 856	68:31 98	76:2-3 1069	85:13 74,403,1000,1155	92 129,747,858
58—59 854	68:31-32 856	76:5-6 958	85:15 126,233,569,849,998	92:1 858,970,1103
58:2 403	68:34 66,981	76:6-10 587	85:16 959	92:1-2 411
58:2-8 855	68:34-37 854	76:14 745	85:16-17 1069	92:1-4 858
58:3-5 856	68:36 995	76:16 745	86 857	92:4 777
58:6 237	69:5 65	76:17 67	86—87 854	92:5 1159
58:11-14 855	69:6 66,296,1038	76:18 641	86:3 1097	93 747
58:12-13 855	70 160	76:21 1011	86:4 452	93:1-6 567
58:14 237,856	70:2 403,981	77 484,857	87:4 208,1155	93:6 1055-1056
59:3-5 855	70:4 403	77:1-8 409	87:4-6 292,1155	93:6-7 496
59:4-12 198	70:6 21	77:2 824,1100	87:4-10 855	93:12 604,1016
59:5 722	70:9 338,855	77:4-7 1074	87:5-9 888	93:13 378,1155
59:7 734	70:10-11 855	77:8 201	87:6 208,578,1155	93:14 603
59:11-13 855	70:15-24 786	77:12 746	87:7 208,1155	93:17 1038
61 1007	70:19 971	77:12-55 213	87:8 208,578,1155	93:18-19 1069
61:5 1058	70:20 67,1000	77:14 642	87:9 73,1069	94 747
61:11 333,596	70:20-21 856	77:15 67	87:10-13 208	94:2 98,857
62 854	70:21 160	77:23-24 642	87:11 23,208	94:3-5 833
62:2 721,731	70:21-22 1069	77:24 552	87:11-13 33,856,1155	94:3-7 1103
62:3 879	71 261,334,785,854,858,1122	77:30 1064	87:12 23,208,228	94:6-7 502
62:3-8 970	71:1-2 858	77:35-38 849	87:13 208,906,1053,1155	94:7 1011
62:8 1038	71:1-4 771	77:36-37 533	87:16-19 855-856	94:7-8 213
62:12 871	71:1-7 858	77:37-38 374	87:19 208,379	94:7-11 302
63:11 871	71:2 786	77:38 998	88 261,858,859,1132,1159	94:8 331
64 1159	71:4 129,157,908	77:39 731	88:3 641	94:10 248
64:2-3 856	71:5-7 858	77:40-55 248	88:4 261,343,433	94:10-11 235
64:3 582,731	71:8 414	77:49 237	88:4-5 438,859	94:11 237,754
64:4 856	71:8-11 858	77:52 1011	88:6-19 859	95 273,608,1159
64:4-6 857	71:12-14 157,858	77:58 878	88:7 777	95—98 129,858
64:5 109,835,854,1095	71:15-17 858	77:60 368	88:10-11 50	95:1-3 298,858
64:5-8 777	71:19 40	77:64 156	88:12 334,833	95:2-3 297
64:10-14 834	72 412,591,859	77:68 406	88:13 878	95:2-4 91
64:12 161	72—82 854	77:70 261	88:18 513	95:4-5 858
65:3 160	72—88 854	77:70-72 350	88:19-20 161	95:5 70,858,879
65:7 176	72:1 208,286	77:71 603	88:20 141	95:6 970
65:8-12 473	72:3 208	77:72 261,876	88:21 261	95:11-12 297
65:13-19 746	72:6-9 208	78:1-4 855	88:27 692	95:13 573,1023,1029
65:18 587	72:7 331	78:5 127	88:27-28 858	96:1 411,427
66:2 823	72:8 246,333	78:6 129,237,739-740,809	88:28 502,803	96:1-6 821,858
67 608,971	72:12 208	78:9 403,856	88:29-30 1122	96:2 784,1023
67—69 854	72:13 208,1145	78:12 855	88:29-38 859	96:6 879,1037
67:4-14 971	72:13-14 859	78:13 98,856,1011	88:31-34 1122	96:7-9 858
67:6 158,692,934	72:16 208,1095	79:2 128,1011	88:35 1122	96:10 622
67:9 368,823	72:16-20 859	79:5-7 855	88:35-38 908	96:12 432,704,857
67:11 66,286	72:17 208,876,919	79:9-17 855	88:36 261	97 33,608,971
67:12 91,297	72:19 208	79:12 167	88:36-37 1083	97:1-3 734,858
67:12-15 298,974	72:22 615	79:18 439,440	88:39 762	97:4 971
67:13 297	72:23-24 835	80 747	88:40 161	97:4-6 872
67:15 297	72:24 208,848,983,994	81 747,785	88:47 237,587,659	97:4-9 858
67:16 323	72:26 208,983	81:3 908	88:47-52 859	97:7-9 878
67:17 405	72:26-28 231	81:3-4 133	88:49 1155	97:9 129,785
67:19 199	72:27 208,859	82:3 622	88:50 261	98:1-3 858
67:21 1007	72:28 1095	82:3-9 855	88:52 762	98:1-5 411
67:25-28 858	73:1 336,1011	82:10-18 855	88:53 40	98:3 432,744
67:30 854	73:3 919	82:13 855	89—105 854	98:3-9 744
67:31 1058	73:3-11 855	82:17 235	89:3 159,214,982,1035	98:4 129,784,858
67:33-36 920	73:9 510	83 261,857		
68:2 184,777	73:10 856	83—84 854		
68:3 184	73:11 894	83:2 130,1095		
68:5 855	73:13-14 334	83:2-5 368		
68:6 855,860				

98:5 803	104:7-8 971	108:29 855	117:16 803	123 854
98:6 129	104:8 176,703	108:30 856-857	117:19 857	123:1-3 835
98:7 642	104:8-11 849	108:31 856	117:19-29 857	123:1-5 856
98:8 744	104:9-23 153	109 84,261,438,858,943, 1102,1122	117:22 369,511 512,860	123:4-5 184
98:9 803	104:11 738	109:1 37,436,438,555, 804,860,894,922,943, 1102,1104	117:25 664	123:5 777
99:3 336,502,857,1011	104:14-15 841	109:1-3 858	117:25-26 555	123:6 857
99:4 98,857	104:15 434,1106	109:4 302-303,562,748, 858,860,942,1103	117:26 664	123:6-8 857
99:5 286,857,971	104:17 763	109:1-3 858	117:29 857	125:4-6 855
100 854,858	104:18 295	109:4 302-303,562,748, 858,860,942,1103	118 292,362,859,977, 1066	125:5-6 872
100:5 246	104:19 974	109:5-6 858	118:1 649	126 142,591,854,859, 880
101:4-12 855-856	104:25 622	110—117 854	118:1-2 859	126—127 859
101:6-8 537	104:26 433,763	110:1 857	118:2 958	126:1 369
101:12 268	104:27 763	110:2-4 651	118:7 1009	126:1-2 868
101:16-17 970	104:39 642	110:3 176	118:9 859,977	126:2 997
101:17 1164	104:39-41 834	110:4 704	118:10 958	126:3 724
101:19 971	104:43 763	110:5 703	118:11 958,977	126:3-5 19,954
101:21 981	105 484,857	110:5-9 857	118:13 977	127 591
101:26-28 214,573,860	105:1 98,857	110:9 432	118:14 871	127:1 109,859
102 854	105:3 109,785	110:10 740,1019	118:19 251,831	127:2 730
102:1 670,745	105:4 97	111 133,591,859	118:21 247,363	127:3 859,954
102:1-2 743	105:4-5 849	111:1 109,859	118:24 994,1058	127:3-4 19
102:1-5 485	105:7 704	111:1-3 859	118:30 166	129:3 374,855
102:2 106	105:8 879	111:1-9 1058	118:31 1019	129:3-4 662
102:2-5 835	105:9 67	111:6-9 859	118:34 876	129:4-6 855
102:3 128	105:23 233,406,433	111:7-8 1019	118:41-48 1058	129:5 595
102:4 161,471,570,888	105:28 387,620	111:9 65,803	118:43 595,977	129:6-7 595
102:5 643	105:31 662	111:10 859	118:47-48 363	129:8 471
102:8 233,849	105:34-39 354	112 158	118:49 595	130 854
102:8-9 235	105:37 69	112—113 1136	118:49-50 1069	131 399,438,858
102:8-10 849	105:37-39 232	112—117 664,747	118:51 247	131:5 130
102:8-13 410	105:40-46 849,1015	112:1-9 19	118:55 704	131:7 130
102:8-14 1159	105:44-45 248	112:2 129	118:61 175	131:8-9 858
102:9-10 908	105:45 703	112:4 612,803,970	118:64 821	131:11 730
102:11 1019	105:47 98,129	112:4-9 989	118:65 286	131:11-12 1132
102:12 469,801	105:48 40	112:6 66	118:66 363	131:12 1074
102:13 692,998,1019	106 971	112:7-9 857	118:67 836	131:13 726
102:13-14 1069	106—150 854	112:9 19,871	118:70 331,1058	131:13-14 368
102:14 821	106:1 857	113 971	118:71 836	131:13-16 858
102:15 821	106:1-3 856	113:1-2 857	118:72 859	131:15 66
102:17 1019	106:4-5 856	113:2 1130	118:73 21,363,731	131:16 1106
102:19 123	106:6-7 857	113:10-16 743	118:74 595	131:18 161,1019
102:19-21 128	106:8-9 857	113:11 202,833	118:75 835	132 854,859
102:20 878	106:9 967	113:12-15 387	118:77 570,1058	132:2 1102
102:20-21 974	106:10-12 856	113:12-16 595	118:81 595	134 971
102:21 47	106:13 127	113:13 981	118:89 175,974	134—135 854
102:22 878	106:13-14 857	113:15 498	118:96 971	134:3 971
103 122,334,512,821, 971,1159	106:15-16 857	113:17 296,1038	118:98 363	134:4 406,849
103:1-2 879	106:16-19 35	113:17-19 1156	118:103 859	134:5 857
103:2 834	106:17-18 856	113:18 296,1038	118:104 622,740,876	134:6 202,833
103:2-30 857	106:18 982,1000	113:19 296,1038	118:105 907	134:6-7 857
103:2-30 857	106:19-20 857	113:25 1155	118:111 176	134:7 611,834
103:3 642,878	106:20 974	114—117 1136	118:113-115 381	134:8-12 857
103:5-9 1034	106:21-22 98,857	114:1-2 856	118:114 595	134:13 176
103:7 974	106:23-27 856	114:3 856	118:120 1052	134:15-18 857,879
103:10-13 834	106:28-30 857	114:4-7 879	118:130 907,974	134:17 981
103:10-15 249	106:31-32 857	114:4-9 857	118:147 595	135 971
103:10-22 572	106:33-34 834	114:5 569	118:151 363	135:1 98,286,857
103:11-31 335	106:35 834	115:4 721,809,1007, 1139	118:152 176	135:1-26 175
103:14-15 189	106:37-38 322	115:6 983	118:154 908	135:2 857
103:14-16 834	107—109 854	115:8-10 857	118:161 974	135:3 857
103:14-28 98	107:4 857	116 971	118:163 622	135:4-9 857
103:15 189,871-872,957	107:5 612,642	116:1 857	118:164 971	135:10-22 857
103:19 834	108 836	116:2 176,857	118:166 364,595	135:16 834
103:21 525	108:2 66	117:1-4 856	118:174 1058	135:25 249
103:23 868	108:2-4 855	117:5-18 857	119—133 747,854	136 155,836
103:24 336	108:2-20 855	117:6-7 302	119:2-3 855	136:6 872
103:25-26 1034	108:6-20 855	117:8-9 162	119:6 622	136:7 46
103:29 336,536,982, 1039	108:14 211	117:10-13 856	120 1007	136:7-9 855
103:29-30 290	108:16 65	117:12 199	120:3 996	137—144 854
103:32 498	108:21 856	117:12-15 199	120:4 996	137:1 971
104 211,857	108:21-22 66	117:15 734	120:5-6 996	137:1-2 856,974
104—105 854	108:22 66		120:6 143	137:2 854,971
104:5-10 806	108:22-25 856		121 854,857	137:3 586,857
104:6 849	108:28 549		121:1 872	137:4-6 857
	108:28-29 855			

137:7 835	146:2-3 857	3:2 827	8:22-31 55,1035	14:20 66,289
138 740	146:3 1069	3:3 166,958	8:27-31 572,826	14:23 66
138:1-2 379	146:4-5 857	3:3-4 958	8:29 826,1034	14:24 161
138:1-4 1032	146:6 857,990	3:5 827,876,880,957	8:32 109	14:26 835
138:4 379,783,804	146:7 98	3:5-6 162,324,834	8:34 142,828	14:29 236,290
138:6 379	146:8 611,641	3:7 880	8:35 337,771	14:30 337,352
138:7 921	146:8-9 857	3:9-10 133,1016	8:36 332	14:31 66,333
138:8 33,1155	146:9 834	3:11-12 302,304,604, 828,1016-1017	9:1-6 249	14:32 828
138:11-12 997	146:10-11 868	3:12 828	9:7 604	14:34 803
138:12 1053	147:2-3 857	3:13-20 828	9:8 622	15:1 523
138:13 21	147:3-6 738	3:18 828	9:10 740,829,1019, 1157	15:8 1058
138:13-14 21,337,834	147:4-7 857,974	3:22 337	9:11 1016	15:8-9 362
138:13-16 21	147:5 834	3:25-26 835	9:13-18 616,829	15:10 377
138:14-16 1039	147:6 834	3:26 827	9:17 184	15:11 23,234
138:15 21	147:7 834	3:27 828	10:1 829	15:13 144,958
138:15-16 834	147:8-9 857	3:32 1009	10:2 828	15:15 957
138:16 21,212,804,982	147:13 612	3:33-34 1016	10:2-5 826,828	15:16-17 133,828
138:19-22 381	148 878	3:34 247,989	10:3 826,828,1016	15:25 156-158
138:21-22 621	148:1 664	4:1 876	10:4 66,736,869	15:27 40
138:22 621	148:1-10 857	4:4 498	10:4-5 828	15:29 584
138:23 472,1032	148:2 46	4:5 876	10:6 332	15:33 989
138:23-24 73	148:3 834	4:7 828,876	10:6-7 826	16:1 330,537,835,1059
139:2 65	148:4 834	4:10-19 826	10:7 211	16:1-5 827
139:2-6 855	148:5 46	4:13 337	10:10 604	16:4 212,835
139:3 375	148:7-10 334,834	4:14-19 289	10:10-14 826	16:7 198
139:8 855	148:8 821,878	4:16 333	10:11 332	16:8 133,869
139:10-12 855	148:13 803,970	4:17 722	10:13 537	16:9 835,879,958,1059
139:11 228	148:14 857	4:20-22 731	10:14 977	16:10 785
139:13 65,66,855-856	149:2-9 857	4:22 337	10:16 1016	16:15 97,642
139:14 856	149:3 971	4:23 828,958	10:17 337	16:16 828
140:2 967	149:4 734,990	5 828	10:20 1060	16:18 246-247
140:3 716	150:1 959	5:1 981	10:22 869	16:18-19 989
141 854	150:2 160	5:1-23 829	10:24 1016	16:19 828
142:2 855	150:6 334,336	5:7-14 828	10:27 337,1016,1019 1059	16:23 295,957,976, 1059
142:3 1155	151 55	5:9 569	10:28 337	16:28 289
142:6 721	Притчи		10:29 375	16:31 161,193,238, 969,1016
142:7-9 855	1—9 827	5:11 731,741,768	11:2 247,989	16:32 199,236
142:8 740	1:1 824,827	5:12-13 604	11:6 403	17:1 133,310,828
142:10 203,921	1:3 649	5:15 722	11:7 235	17:2 1019
142:11-12 856	1:4 829	5:15-19 148	11:9 108	17:3 472
143 858,859	1:4 829	5:17 239	11:15 289	17:5 66
143—150 581	1:6 824	5:18 616,871	11:19 244,1016	17:6 161
143:1-11 859	1:7 740,829,1019	5:21-23 827	11:20 1058,1060	17:9 289
143:3-4 19	1:8 650,829	5:22 253	11:21 375,1016	17:16 1060
143:4 212	1:8-19 827-828	5:23 160,1016	11:24 66	17:17 288
143:5 498	1:9-20 869	6:1-5 289	11:27-28 1016	17:18 289
143:7 184	1:10-19 289,829	6:8 322	11:28 595	17:20 1060
143:9 971	1:12 1155	6:9-11 997	11:30 730	17:22 144,486,958
143:10 376,734	1:15-19 827	6:10-11 66,310	12:1 604,783	17:23 785
144:2 971	1:20 828	6:16-19 538	12:4 161,239,1019	17:27 187
144:3 160	1:20-33 591	6:18 958	12:7 736	18:2 1058
144:4-20 857	1:22 622,829	6:20 650	12:8 972,1060	18:4 184
144:6 160	1:29 616	6:20-35 829	12:10 335,569	18:7 294,295
144:7 704	1:31 730	6:23 337,363,604,906	12:11 133,869	18:10 125,199,835
144:8 233,849,998	2:1 827,958	6:23-35 616	12:12 323	18:12 989
144:9 286,287	2:2 828,958	6:25 323,779,958	12:13 375	18:13 1019
144:10 878	2:3 828,876	6:25-35 761	12:14 730	18:14 290
144:11-12 970	2:5 650,740,827	6:34 878	12:16 236	18:15 1059
144:13 123	2:5-8 827	7:1-27 829	12:17 480	18:16 266
144:13-16 834	2:6 827-828	7:4 876	12:22 538,1058	18:20-21 730
144:14-16 249	2:6-16 147	7:6-27 616	12:23 976	18:21 829,976
144:16 334	2:7-8 827	7:10 113	12:28 74,828	18:22 325
144:17 1010	2:9 649	7:13 238	13:2 730	18:23 66
144:18 127,743	2:10 828,958	8 771	13:3 977	18:24 288
145—150 854,972	2:12-15 829	8:1-31 591	13:10 247	19:1 66
145:2 971	2:13 906	8:3 829	13:18 66,1019	19:4 66,289
145:3-7 595	2:13-14 1053	8:7 480	13:21 51,133,736	19:5 538
145:4 1039	2:14 1058	8:13 246-247,622	13:23 66	19:6 266
145:5 296,1038	2:16-19 829	8:14-31 876	13:24 622	19:6-7 289
145:5-9 857	2:17 148	8:15-21 826	13:25 736	19:7 66,622
145:6 857	2:19 827	8:17 828	14:10 330	19:9 538
145:8 973	2:20-21 827	8:19 730	14:15 616	19:11 236,969
145:9 158,249	2:21-22 1016	8:21 828	14:18 237	19:12 525
146:1 970	3:1 827	8:22 502		
146:2 994	3:1-10 828	8:22-26 826		

19:14 325	25:28 199	2:1-17 1053	8:15 312,869	1:3-4 489
19:15 997	26:1 969	2:5 877	8:16 1059	1:4 375
19:19 236	26:2 836	2:11 724	9:2-3 1155	1:5-6 463,864
19:20 768	26:3 616	2:12-16 309,311	9:4 309,983	1:6 145,486
19:21 600,833,835,879	26:4 311	2:13 311,724	9:4-6 595	1:8 400
19:22 66,828	26:5 311,880	2:14 311	9:5 311,983,1155	1:9 677,1158
19:23 337,1019	26:6 722	2:14-16 311	9:5-6 292	1:9-10 153
19:25 604	26:12 880	2:17 309	9:6 1155	1:10 974
19:26 1019	26:18-19 538	2:17-23 310,311	9:7 983	1:10-15 1158
19:28 785	26:28 538	2:18-20 869	9:7-10 312	1:10-17 533
20:2 525	27:2 972,1089	2:19 379	9:9 148,325,983	1:10-20 362
20:3 969	27:4 352	2:24 312	9:9-10 337	1:11-15 463,697,735,1065
20:5 184,600	27:6 288	2:24-26 122,312	9:10 33,228,292,578,595,983,1155	1:11-17 533,551
20:8 785,1027	27:9 288	2:26 312,1058	9:11 199,311	1:12 1165
20:13 66,997	27:10 288	3:1 311	9:12 311,377	1:13 375
20:14 377	27:20 23,1155	3:1-15 212	9:14-15 198	1:13-14 794
20:18 198	27:21 972	3:8 621	10:14 311	1:14 295,621
20:20 954	27:26 32	3:8-9 310	10:20 992	1:15 463,587
20:23 1058	28:1 525	3:9 724,869	11:1 1090	1:15-18 1133
20:29 969	28:3 66	3:11 311,833	11:3 642	1:16-17 367,463,741,786,1066
21:1 879	28:6 66,828	3:12-14 312	11:4 642	1:17 133,157,785,908,965
21:3 362,785,828	28:8 66,278	3:13 266,983	11:5 21,833	1:18 1133
21:5 66,133	28:10 1009	3:14 833	11:8 211	1:18-19 463
21:8 1009	28:11 66	3:16 785	12:1 143,378,1157	1:19-20 201,399
21:10 295,535	28:13 475	3:18-19 336	12:1-2 311	1:20 463
21:15 375,785	28:19 66	3:18-21 536	12:1-5 234	1:21 1055
21:17 66	28:22 66	3:19-20 578,1053	12:2 642	1:21-23 399
21:20 314	28:27 66	3:20 311,1039	12:3-5 311	1:22 189
21:20-22 736	29:1 233	3:22 312	12:5 578	1:23 66,157,965
21:21 337	29:3 113	4:1 310	12:6 311,982	1:24 567
21:25 869	29:7 66,133	4:1-3 310	12:7 982,1039	1:25 521
21:31 199,734	29:11 236	4:2 983	12:8-15 310,312	2 274
22:1 828	29:14 66	4:4 310,869	12:9-10 312	2—4 463
22:4 337,989	29:15 1019	4:5 310	12:9-12 313	2:1-4 195,463,831,869
22:6 590,829	29:17 1058	4:6 310	12:11-12 313	2:1-5 408,636,944,1132
22:7 66,278	29:18 183,827	4:7 1053	12:12 310	2:2 576
22:13 1055	29:19 876	4:8 377,1053	12:13 590	2:2-3 367
22:15 604,829,957	29:22 236	4:9-12 288	12:13-14 1018,1157	2:2-4 769
22:16 333	29:23 247,989	4:12 310	12:14 179,1028	2:3 399,400,1074,1100
22:17 1059	29:25 1016	4:13 66		2:4 575,866
22:17-18 958	29:26 784	4:13-16 311		2:5—4:1 463
22:19 827	30:1 827	5:1 612,823		2:6 463,549
22:22 332	30:4 190	5:1-7 976		2:8 463
22:24-25 236	30:5 974	5:5 823		2:10 246
22:26-27 289	30:8 1091	5:8 333		2:11 246-247,268,803
23:2 295,535	30:8-9 66,133	5:8-9 310		2:12-17 272
23:4-5 133	30:11 954	5:8—6:12 311		2:12-18 271-272
23:10 908	30:14 66,199	5:9-18 133		2:12-21 274
23:11 889	30:16 983	5:9—6:9 98		2:17 246-247,273,803
23:13 604	30:17 954	5:11 997		2:18-20 273
23:17 352,958	30:30 525	5:12 377		2:19 804
23:20-21 66	30:33 236	5:12-13 277		2:21 273,804
23:23 480,876	31 149	5:14 21		3:3 994
23:26 959	31:1 827	5:15 724,869		3:13-14 661
23:27 113	31:7 66	5:17-18 983		3:13-15 66
23:29-35 144	31:9 66	5:17-19 312		3:14 332
23:31 189	31:10-31 325,512	6:2 376		3:15 66
24:1 352	31:20 66	6:7 869		3:16 238,400
24:3 995	31:22 1133	6:12 268		3:18-23 548
24:6 198	31:24-25 969	7:1 983		3:18-24 512
24:16 828	31:26 650,829	7:2 779		3:23 238
24:19-20 1016	31:27 1090	7:3 377		4:2 247
24:20 235,375	31:28 972	7:7 333		4:2-6 463
24:29 590	31:30 972,1089	7:8 246,290		4:4 463,521,921
24:30-32 827		7:13 310		4:5 642,643
24:33-34 66,827,997	Екклесиаст	7:15 1018		5—12 463
25:2 969	1:1-11 310,312	7:16 309		5:1-6 37,824
25:3 957	1:2 153,1053	7:21-22 862		5:1-7 167,463
25:6-7 989	1:3 724	7:28 1060		5:6 641
25:8 1019	1:4-7 212	7:29 1010		5:7 489,824
25:14 266	1:8-11 212	8:2-6 310		
25:15 523	1:12—12:7 310,312	8:4 238		
25:18 538	1:13 377	8:5 379		
25:25 295,535	1:14 1053	8:7 311		
25:27 969	1:17 1053	8:14 1018		
			Песнь песней	
			1:1 1047	
			1:3 710-711,871	
			1:12 948	
			1:16 948	
			2:6 948	
			2:16 948	
			3:1 948	
			3:4 949	
			4:1 949	
			4:1-15 711	
			4:5 949	
			4:6 948	
			4:12 716	
			4:13 877	
			5:1-2 711	
			5:4 893	
			5:10-16 711	
			5:11 238	
			7:4 949	
			7:6 238	
			7:8-9 948,949	
			7:10 523	
			7:11 323	
			8:6 710,716,878	
			8:10 949	
			Исаия	
			1—5 842	
			1:1 181	
			1:2 380,1067	
			1:2-4 739	
			1:3 256,336,379,463,739,1158	

5:8 66,1163	9:2-7 408,771,872, 1104,1158	13:19 272	26:16 836	35:7 274
5:8-9 133	9:3 322,871	13:21 70	26:19 74,207,208,595, 738,1039,1155	35:8 120,666
5:8-24 463	9:4 267	13:22 156	26:21 208	35:9 334
5:14 295,1155	9:6 50,179,398,575, 600,994	14 133,995	27:1 50	35:10 464,486
5:15 246	9:6-7 438,574,806, 1084,1122,1132	14:4-21 497	27:11 97	36—37 464
5:16 1158	9:7 785,864	14:6 237	27:13 234	36—39 464
5:17 32	9:7—10:4 463	14:9 33	28—35 464	36:4—37:20 1062
5:20 254,286	9:9 246-247	14:9-10 1155	28:1-4 235	36:18 744
5:21 880	9:15 538	14:10 33,228	28:2 777	37:1-38 771
5:23 785	10:1 375,737	14:12-15 190	28:5-6 678,785	37:22 238
5:24 1158	10:1-2 66,92,568	14:13-14 996	28:7-8 144	37:26 805
5:25-30 463	10:2 156-157,332,965	14:14 642	28:11-12 928	37:31-32 676,678
5:29 525	10:5 598,835,879	14:18-20 738	28:13 974	37:31-34 1071
6 181,395,464,842	10:5-6 806	14:22 677	28:15 33,498	37:36 462
6:1 933	10:5-7 835	14:24 128	28:16 369,464,509, 511-512,808,914,1019	38 464
6:1-2 47	10:5-14 834	14:24-26 834	28:17 184,785	38:10 1000,1155
6:1-4 933	10:5—11:16 463	14:24-27 806	28:21 869	38:10-14 337
6:1-5 842	10:6 108	14:28-32 497	28:23-29 464	38:10-20 595
6:1-8 462	10:6-7 879	16:1 32	29 400	38:11 1155
6:1-9 575	10:7 462	16:4-5 785	29:7-8 199	38:12 1039
6:1—9:6 463	10:12 969	16:5 261	29:9 722	38:13 525
6:3 120,129,572,667, 931,934,970	10:20 1158	16:6 247	29:10 997	38:17 888,1000
6:4 933	10:20-23 677	16:12 919	29:11 379	38:18 1155
6:5 120,463,718,800, 822,842,933-934,967, 989,1052,1103	10:21-22 443	16:14 723	29:11-12 716	38:18-19 595,983
6:5-7 842	10:23 737	17:3 677	29:13-14 534,1158	38:21 486
6:5-8 933	10:28-34 677	17:11 322	29:17-19 486	39:2 314
6:6 47	10:33—11:10 268	18:2 792	29:18 981	39:6 465
6:6-13 121	11 465,566	18:4 642	29:18-19 92,543	39:7 948
6:7 498	11:1 167,351,600,677, 864	18:4-6 322	29:19 990	40—48 465
6:8 764,842,979	11:1-2 575,1010	19:1 642,823	29:19-21 785	40—55 809
6:9-10 331,466,555, 981	11:1-4 864	19:3 549,620	29:23 667,670	40—66 465,506,978
6:9-12 764	11:1-5 1084	19:11 994	30:10 843	40:1 1068
6:9-13 462	11:1-9 367,558,771, 806	19:12 128	30:15 1007	40:1-2 121,1069
6:10 653,958	11:1-10 1104,1132	19:17 128	30:15-16 595	40:2 297,465,724,959
6:11-13 233	11:1-11 1158	19:19-20 909	30:20-21 1071	40:2-3 445
6:12-13 307,464	11:2 600,754,755,876, 921,1100,1145	19:22 653	30:22 387	40:3 444,466,554, 913-914,1009
6:13 464	11:2-3 678	19:23-25 831	30:27 131,643	40:3-4 1009
7 254,315,462	11:3-4 785	19:24 106	30:33 229	40:3-5 123
7—12 261	11:4 92,990	19:25 603	31:1 199	40:5 731,969
7:2 290	11:5 678,790	20:3 864,978	31:1-3 595	40:6 731,983
7:3 677	11:6 334	20:5 595	31:2 373,377,974	40:6-7 821
7:3-4 443	11:6-7 525	21 1014	31:3 731,879	40:8 974
7:9 163,399	11:6-9 351,984,1013	21:5 564,762	31:4 525	40:9 92,95,297
7:10-11 549	11:6-11 574	22:4 1069	31:5 335,399	40:9-10 297
7:10-12 473	11:10 464	22:11 805,834	31:6 653	40:9-11 91
7:11 1155	11:10-14 46	22:15-19 578	32 465	40:10-11 233,724
7:14 118,127,163, 315-316,443,479,566, 889,892,1049,1104, 1122,1132,1151	11:10-16 45	22:18 1019	32:15 575,634,641,921	40:11 32,335,524,1011
7:15 379	11:11-16 677	22:22 844	32:17-18 574	40:12-14 879
7:15-16 315	11:12 677	23:9 247	32:20 109	40:12-28 1038
7:21-25 371	11:13 352,783	23:18 279	33:10 803	40:12-31 465
8:1-3 316,443	11:15 355	24—27 464	33:14-16 129	40:13 994
8:1-4 315	12:3 184,721,1007	24:3 975	33:17 513	40:14 784,1023
8:3 842	12:4 432,601,809	24:15 803	33:19 876	40:15 601
8:4 315	12:5 971	24:18 777	33:22 129,179	40:21-22 879
8:6 184,523	13 272,274	24:21 614	34—35 274	40:21-26 282
8:7 184,969	13—23 44,150,264	25:1 803,971	34:1-17 274	40:22 572,612
8:8 315	13—27 464	25:5 642	34:2 355	40:26 160,809,834,879
8:8-10 443	13:1 686	25:6 249,250,464	34:4 274,614	40:28 212,214,833, 876,879
8:10 315	13:4 272	25:6-9 1013	34:5-7 722	40:29 959
8:13 437	13:4-5 879	25:8 984	34:9 274	40:31 162,644
8:14 489,511,512,808, 919	13:6 686	25:8 33,228,234,595, 734,1155	34:10 660	41:1 644
8:19 548-549,1157	13:7 271	25:9 595	34:14 70	41:2 734,805
8:19-20 620	13:8 272	25:10 754	34:16 921	41:2-4 465
9 465	13:9-10 554	26:3 574	35 121,414	41:4 127,212
9:1-6 558,566	13:10 271	26:4 175	35:1-2 274	41:5-7 743
9:1-7 45,80	13:10-11 274	26:7 1009,1010	35:1-10 273,274	41:8 289,433,849
9:2 906,1053	13:11 246,573	26:8 595	35:2 969	41:8-9 805,864
	13:13 237,272,834	26:8-9 295,535,836	35:5-6 543,555,981, 1152	41:8-16 465
	13:18 569	26:9 573		41:9 810
		26:10 208		41:10 484,1068
		26:11 803		41:14 471,1038
				41:17 92
				41:19 314,834

- 41:20 933
 41:21-29 465
 41:25 297, 465
 41:27 91, 297
 42 1016
 42:1 31, 406, 433, 515,
 555, 805, 864, 921, 922,
 978, 1058
 42:1-4 361, 734, 865,
 978, 1048, 1075, 1084
 42:1-7 864
 42:1-9 203, 465
 42:2-3 864
 42:4 595, 864, 978
 42:5 290
 42:5-6 864
 42:5-9 387
 42:6 367, 408, 634, 810,
 851, 864
 42:7 864, 973
 42:8 125, 386, 880
 42:9 631
 42:10 629
 42:16 973
 42:17 1019
 42:18 973
 42:19 864
 42:25 297
 43—44 910
 43:1 471, 834, 1038
 43:1-2 835
 43:1-7 123
 43:2 184, 777
 43:7 810
 43:8 973
 43:8-13 909
 43:10 127, 433, 465,
 740, 849, 876, 880, 909
 43:10-11 436
 43:10-12 740
 43:11 406, 465, 909
 43:12 367, 465, 880, 909
 43:13 465
 43:14 1007
 43:14-16 123
 43:14-21 1038
 43:15 834
 43:18-19 631
 43:19 631, 632
 43:21 806, 970
 43:23 32
 43:25-28 298
 44 1016
 44:1 433
 44:1-2 849
 44:2 22, 1038
 44:3 459, 634, 921
 44:5 893
 44:6 128, 212, 471
 44:6-8 744
 44:6-20 387
 44:7 834
 44:7-8 805
 44:8 465, 880, 909
 44:9 1019
 44:9-20 879, 909
 44:11 387, 909, 1019
 44:13 387
 44:17 743, 876
 44:20 387, 1060
 44:21 22, 1038
 44:22 642
 44:23 878
 44:24 22, 1038
 44:25 206, 548
 44:26—45:4 737
 44:27 67
 44:28 203, 805, 879
 44:28—45:1 806
 44:28—45:7 465
 44:28—45:13 462
 45 121
 45:1 214, 307, 434, 668,
 805, 1083
 45:1-7 123
 45:4 1097
 45:5 119, 465
 45:5-6 833
 45:7 377, 834, 1053
 45:8 297, 642
 45:9-11 1038
 45:11-12 833
 45:12 731
 45:13 465, 724, 737
 45:14 367
 45:17 159, 1019
 45:20 387
 45:20-23 433, 744
 45:22 121, 741
 45:23 974
 46:1-7 879
 46:3 22
 46:8 704, 1059
 46:8-10 805
 46:8-11 833
 46:9 281
 46:10 212, 600, 806
 46:10-11 600
 46:11 465
 46:12-13 297
 46:13 787
 47:3 1019
 47:4 471
 47:5 155
 47:6 569
 47:7 768
 47:8 155, 158, 379
 47:10 465
 47:13 61, 548, 549
 47:14 61
 48:1 184
 48:2 670
 48:4-11 465
 48:6 631
 48:6-7 631
 48:7 465
 48:8 821
 48:10 836
 48:11 880
 48:12 212, 810
 48:13 484
 48:14 202
 48:14-15 465
 48:15 810
 48:16 921
 48:17 1038
 48:18 574
 48:22 465, 574
 49 1016
 49—57 465
 49:1 810
 49:1-5 22
 49:1-6 864, 978, 1048
 49:1-7 203, 465, 834
 49:2 686, 864
 49:3 31, 864, 1048
 49:4 864
 49:5 22, 806, 864
 49:5-6 864, 1048
 49:5-7 1106
 49:5-13 1107
 49:6 367, 408, 465, 566,
 864, 865
 49:6-8 634
 49:7 367, 1038
 49:8 97, 268, 864
 49:9 865
 49:13 92, 878, 998
 49:14-16 693, 724
 49:14-18 636
 49:15 129, 569, 998
 49:22-23 367
 49:23 465, 595, 1019
 49:24-25 1106
 49:26 189, 465, 722, 731
 50 1016
 50:1 146, 410, 724, 873
 50:3 1133
 50:4 974, 979
 50:4-5 864
 50:4-9 465, 978, 1048
 50:4-11 864
 50:6-7 865
 50:8 662
 50:9 1048
 50:10 31, 162, 432, 465
 51 787
 51:1-2 740
 51:2 809
 51:3 877, 1068, 1069
 51:5 622
 51:6 1007
 51:7-11 465
 51:9-10 199
 51:10 67
 51:12 1068
 51:17 722, 1139
 51:18 465
 51:19 1068
 51:22 722, 1139
 52 636
 52—53 1016
 52:7 91, 93, 297
 52:7-8 298
 52:7-9 297
 52:8 411
 52:8-12 91
 52:9 1069
 52:10 91, 465
 52:11 368, 369
 52:13 31, 804, 864, 978
 52:13—53:12 32, 119,
 465, 566, 621, 864, 865,
 978, 979, 1048
 52:14 865
 52:15 601, 865
 52:19 93
 53 34, 144, 170, 469, 851,
 864, 865, 1007, 1016,
 1106
 53:1 865
 53:1-12 479
 53:2 323, 513, 864
 53:3 108, 219, 245, 248,
 379
 53:3-10 247
 53:4 486, 783, 865
 53:4-5 499, 864, 978
 53:4-6 121
 53:4-10 835
 53:4-12 297
 53:5 865
 53:5-6 865, 987
 53:6 110, 336, 1011
 53:6-7 865
 53:7 32, 33, 336, 465,
 523, 819, 864, 921, 978,
 1017
 53:7-8 33, 978, 989
 53:8 785
 53:9 864, 865, 978
 53:10 183, 203, 817, 865
 53:11 298, 499, 865, 921
 53:12 515, 864, 865,
 1103
 54 146, 636, 724
 54—55 133
 54:3 603
 54:4 1019
 54:4-5 158
 54:5 146, 158
 54:5-6 1135
 54:5-8 761
 54:7-8 466
 54:8 777
 54:8-10 634
 54:9 777, 778
 54:10 462, 574
 54:13 1074
 54:16 834
 54:17 864
 55:1 92, 184, 189, 724
 55:1-5 721
 55:1-7 297
 55:1-11 466
 55:3 981
 55:3-4 265, 438
 55:3-5 261, 462, 1132
 55:7 92, 569, 653, 741
 55:8 833
 55:8-9 736
 55:10 611
 55:11 203, 974, 977
 55:12 575, 878
 56:1-8 466
 56:2 109
 56:2-6 348
 56:2-7 1021
 56:3-8 831
 56:4 404
 56:4-5 462
 56:7 466
 56:9—57:13 620
 56:10 973
 57:3 206, 548, 549
 57:5 780
 57:6 620
 57:13-17 284
 57:15 92, 158, 744, 989
 57:16 908
 57:21 465, 574
 58—66 465, 466
 58:2-7 533
 58:3-6 773
 58:3-7 735, 989
 58:6-10 249
 58:7 249
 58:13 1021
 58:14 1021
 59:1 981
 59:1-2 466
 59:1-3 587
 59:2 823
 59:2-4 533
 59:4 374, 538
 59:6-8 461
 59:7 374
 59:8 785
 59:10 973
 59:13 333
 59:13-15 533
 59:14-15 538
 59:15 466
 59:16 734
 59:20 466, 741, 805
 59:20-21 636
 59:21 462, 921
 60—62 636
 60—66 133
 60:2 642
 60:6 91, 92
 60:8 642
 60:10 97, 569
 60:11 237
 60:13 969
 60:15 247
 60:19 970
 60:19-20 212
 60:21 167, 1097
 61 298, 787
 61:1 91, 434, 764, 805,
 864, 917, 921, 922, 978,
 990, 1163
 61:1-2 213, 297,
 542, 543, 764, 837
 61:1-3 91, 92, 566, 864
 61:2 97, 542, 1068
 61:3 297, 314, 513
 61:6 937, 938
 61:7 1019
 61:8 127, 462, 621, 634
 61:10 637
 61:10-11 297
 61:11 970
 62:1 1007
 62:2 625, 629
 62:3-5 724
 62:4-5 146
 62:5 1135
 62:8 189, 484, 893
 62:11 724
 63:1 160
 63:1-5 199
 63:1-6 1133
 63:5 734
 63:6 722
 63:7 569, 1114
 63:10 247, 248, 727,
 1114, 1115
 63:10-11 921
 63:11-14 704
 63:16 129, 692
 63:17 653
 64:1-2 1114
 64:2 601
 64:4 159
 64:7 498
 64:8 129, 1097
 65 632
 65—66 629, 631
 65:2 1072
 65:3 1114
 65:4 731
 65:13 967
 65:13-16 466
 65:14 871
 65:16 40
 65:17 334, 614, 629, 632,
 644, 1014, 1059
 65:17-19 338, 636
 65:17-20 466
 65:17-25 46, 274, 631,
 636, 1013, 1038
 65:19-20 631
 65:20 337

65:21-22 189	3:13 379,475	8:14 722	14:3 238	22:2-3 785
65:23 631	3:14 653	8:15 595	14:5 335	22:3 157,332,396,965
65:24 631	3:16 1059	8:17 394	14:6 335	22:4-5 397
65:25 334,631	3:16-17 501	8:21—9:2 394	14:7 690	22:10—23:6 396
66 369,632	3:17 1094	8:22 485,730	14:8 595,831	22:11-14 379
66:1 368	3:19 129,394,692	9:1-2 395	14:10 703	22:13 724
66:2 92,743,974,1090	3:20 146	9:1-6 739	14:11 395	22:13-17 133,396
66:2-5 989	3:22 653,690,692	9:3 480	14:11-12 744	22:13-18 23
66:3 1058	3:23 1007,1157	9:5 480	14:12 396,774	22:13-19 396
66:3-4 1065	4:1-2 653	9:6-9 691	14:14 206,531,538	22:14 762
66:5 622,974	4:4 394,654	9:9-11 779	14:15 498	22:14-18 235
66:11-12 969	4:5 798	9:11 245	14:16 396	22:15-16 379
66:13 836,1069	4:6 377,392	9:12 1064	14:18 396	22:16 157,740,908
66:14 330,864	4:8 394	9:13-16 245	14:20 475	22:16-17 724
66:15 659	4:10 539	9:15 722	14:22 595	22:18 969
66:15-16 660	4:13 642	9:16-21 779	15:1 823	22:19 399,779
66:17 672	4:18 394	9:20 779	15:2 396	22:22 1019
66:19 460,764	4:19 394	9:20-22 394	15:4 395	22:24 31,894
66:21 938	4:23-26 394	9:21 33	15:6 498	23:1 336
66:22 334,614,629, 631-632,636,644,1038	4:30 238	9:23-24 1158	15:7 396	23:1-3 1011
66:22-24 74	5:1 480,1157	9:24 394,876,1058, 1090	15:10-21 1158	23:1-4 558
66:24 180,229-230,465, 599,660	5:1-9 394	9:25-26 735	15:15 395	23:3 677
Иеремия		10 394	15:15-18 395	23:5 167,261,438
1 393,718	5:7-8 761	10-20 396	15:16 974	23:5-6 128,397,479, 566,806,1104,1122, 1132
1:1 388	5:8 394	10-16 387	15:20 842	23:9 974
1:4-5 22	5:10 233	10:2 549	16:2 395	23:9-39 532
1:4-10 395,575	5:15-17 394	10:5 387	16:4 396,620,738	23:11 108
1:5 21,226,379,668, 740,804,806,834,842	5:22 823	10:6-7 394	16:5 120,569,570	23:11-14 761
1:6 842	5:23-29 394	10:8 387	16:5-9 779	23:12 1054
1:7 764	5:24 322	10:8-9 394	16:7 1069	23:13 531-532
1:9 498,842,974	5:25 374	10:9 590,1133	16:10 378	23:14 153,396,532
1:9-10 121	5:27-28 66	10:10 175,394,880	16:14-21 1074	23:15 722
1:10 233,395,396	5:28 785,965	10:11 394	16:19 602	23:16 396,531
1:12 974	6:1 392,798	10:12 959	16:19-21 379	23:16-18 727
1:14-16 392	6:10 974	10:12-13 394	17:1 772,958	23:17 531-532
1:18 842	6:13 531,724	10:13 834	17:5-8 595	23:17-22 532
1:18-19 395	6:14 531,574	10:14-15 394	17:9 256,258,330,395, 821,957,1060	23:18 531
2—3 394	6:15 1157	10:16 394	17:10 736,957	23:20 768
2—10 393,397	6:16 394,754	10:18 394	17:13 184,595	23:24 613
2:1-4 489	6:19 377,730	10:22 392	17:14 1007	23:25 532
2:2 394	6:19-20 533	10:23 835	17:16-18 378	23:25-26 538
2:3 322,710,796	6:22 392	11 395	17:19-27 348	23:25-29 532
2:3-4 954	6:22-26 394	11—20 393,395-397	17:21-22 1021	23:26 974
2:5-13 585	6:23 569	11:1-5 849	17:23 395	24 678
2:6 394	7 395	11:3 395	17:24-27 1021	24:2 377
2:7 394	7—10 749	11:4 396	18:1-12 396	24:3 377
2:8 394,531,739	7:1-15 395,727,1158	11:5 40	18:7-8 849	24:4-7 369
2:11 394	7:2 394	11:6 974	18:7-10 233,462,737, 846,1057	24:6 233,395,397,995
2:13 184,721,975	7:4 388,399,726	11:10 374,395,691	18:9 995	24:7 397,740,772
2:14 863	7:4-11 533	11:12 387	18:12 395,772	24:8 377,676
2:15 525	7:5 533	11:13 385	18:18 650,896	25:1-14 245
2:18 385	7:5-7 367	11:14 395	19:1-15 396	25:4 397
2:19 690,1052	7:5-8 133	11:19 336,523	19:3 377	25:5-6 397
2:20 711	7:6 157,965	11:20 736	19:5 1059	25:8-9 397
2:20-25 1157	7:7 394	11:22 337	19:6 229	25:9 392,879,978
2:21 394,730	7:8-15 198	11:23 676	19:13 61,614	25:11 476,492
2:24 295	7:9 394,1055	12:1 395,586	19:15 377,395	25:12-14 245
2:26 1019	7:12 368	12:1-6 395	20:1-6 332	25:15 1139
2:28 880	7:18 61,139,385	12:2 744	20:4 245	25:15-16 722
2:29 394	7:19 1019	12:3 472	20:5 403	25:15-29 181
2:32 394	7:20 51,394	12:10 744	20:7-13 395	25:27 128
2:33 375	7:21-24 533	12:13 322	20:7-18 586,1158	25:34-36 1011
3:1 711	7:22 394	12:15 998	20:8 331	25:38 525
3:1-13 1157	7:23 1134	13:1-11 396	20:9 704	26 395
3:2-3 394	7:25 864	13:9 247	20:14-18 21,22,395	26:2 974
3:3 1157	7:28 480,538	13:11 970	20:15 90,297	26:3 741
3:4 129,692	7:31-32 229	13:15 246	20:18 21	26:5 864
3:8 146,873	7:31-34 229	13:17 295	21—29 393,396-397	26:7 531
3:10 653	7:32—8:3 394	13:20 1011	21:3-7 245	26:7-8 531
3:11 394	8:2 61	13:22 374	21:7 677	
3:12 569-570,653	8:7 336,1023	13:23 772	21:8 397	
	8:10 724	13:27 780	21:8-9 397,677	
	8:11 531,574	14 726	21:12 396,785	
	8:13-14 394			

- 26:8 531
 26:9 459
 26:11 396,531
 26:12 764
 26:13 397
 26:15 764
 26:16 531
 26:17 894
 26:18 576
 26:19 248
 26:20-23 396
 27:1-15 397
 27:2-13 844
 27:3-7 834
 27:4-6 397
 27:5 959
 27:9 531,548
 27:9-10 206
 27:14 531
 27:16 396,397
 28 396
 28:1 531
 28:1-17 396
 28:2 531,532
 28:3-4 532
 28:6 40
 28:8 459,532
 28:9 532
 28:11 531
 28:15 538
 29:1 531,894,1012
 29:8 531
 29:8-9 397
 29:10 634
 29:10-14 492
 29:11 397
 29:13 397
 29:17 377
 29:18 244
 29:19 764
 29:20-23 396
 29:23 396
 29:24-32 396
 30—33 393,396,398
 30:1—33:26 351
 30:3 45,351,397
 30:6 1133
 30:9 397
 30:10 397
 30:11 233,397
 30:14 397
 30:16 398
 30:17 397,398
 30:20 398
 30:22 397,1134
 30:23-24 397,727
 30:24 768
 31 79,102,562,630
 31:1 397
 31:1-19 872
 31:2 102,397
 31:3 397,678,1164
 31:3-9 351
 31:4 369,995
 31:6 397
 31:7-9 677
 31:8-9 397
 31:9 129,692,1009
 31:10 1097
 31:10-14 1069
 31:12 295,314
 31:15 1069
 31:15-17 351
 31:16 397
 31:17 397
 31:20 569,692
 31:21 489
 31:22 397
 31:22-24 690
 31:25 295
 31:27-30 351
 31:27-40 369
 31:29 680
 31:29-30 144,598
 31:30 208,233
 31:31 28,102,351,625,629,819
 31:31-33 634
 31:31-34 102,169,170,203,302,303,351,361,362,396,397,423,459,477,633,635,755,772,819,851,1066,1075,1094,1103
 31:31-37 392,641,819
 31:32 146,351
 31:33 330,351,397,410,546,671,957
 31:33-34 740
 31:34 112,211,351,635,703,740
 31:35 834
 31:35-37 267,397
 31:38-40 636
 32:3 459
 32:4 1064
 32:6-9 471
 32:12 407
 32:17 959
 32:17-23 833
 32:19 600
 32:27 833
 32:27-41 851
 32:28-29 397
 32:30-35 397
 32:32-35 386
 32:34 387
 32:35 1059
 32:37-40 1134
 32:37-41 634
 32:38 397
 32:40 772
 32:41 397
 33:7 369,995
 33:8 374
 33:8-9 575
 33:9 1052
 33:11 397
 33:15 351,397,1104
 33:15-16 398,1122
 33:15-17 365
 33:15-18 351
 33:17-26 261
 33:18 365
 33:19-20 342
 33:19-21 397
 33:19-26 351
 33:20-21 908
 33:20-22 265
 33:21 351
 33:23-26 46
 33:25 612,908
 33:25-26 849
 33:26 351
 34—38 393,396,397
 34:1-22 396
 34:8-10 863
 34:8-22 396
 34:9 407
 34:14 407
 35 395
 35:6-10 251
 35:15 397,764
 35:15-17 459
 36 397
 36—37 245
 36:1-32 396
 36:3 741
 36:4-8 55
 36:6 773
 36:7-8 773
 36:9 773
 36:30 261
 36:31 377,397
 37 245
 37—38 397
 37:15 245
 37:16 396
 37:16—38:9 397
 37:19 459
 38 138
 38:4 396
 38:6 888
 38:6-9 396
 38:6-13 245
 38:17-18 397
 38:17-19 846
 38:20-21 397
 39—45 393,395,396
 39—51 397
 39:1-9 396
 39:8 397
 40:2-3 396
 40:3 395
 40:6 676
 40:11 676
 40:15 676
 41:16-18 412
 42 395
 42:5 909
 42:5-6 764
 42:6 377
 42:10 233,369
 42:10-16 846
 42:12 569
 43:1-2 764
 43:6 294
 43:8-13 396
 44 1065
 44:4 621,764
 44:12-13 396
 44:13 306
 44:16 395
 44:17-19 61,139
 44:21 1059
 44:26 412
 44:27 396
 44:28 974
 44:29 396
 45:3 395
 46—51 44,264,393
 46:10 722
 46:11 730
 46:18 1103
 46:20 392
 46:22 395
 46:26 395
 47:2 184
 48:7 937
 48:12 395
 48:29 246,247,395
 48:37 893
 48:47 395,768
 49:3 937
 49:4 162
 49:6 395
 49:11 158
 49:14 792
 49:16 247
 49:18 153
 49:19 525
 49:23 377
 49:39 395,768
 50—51 879,1014
 50:2 139
 50:5 634,772,851
 50:6 233
 50:7 595
 50:11 155
 50:20 676,851
 50:21 355,394
 50:26 355
 50:31 128
 50:34 908
 50:35-38 395
 50:42 569
 51:2 355
 51:5 183,394
 51:6 394
 51:9 642
 51:14 734
 51:17-18 387
 51:24 395
 51:25 394
 51:33 322
 51:34 50,233
 51:36 908
 51:37 155
 51:44 233
 51:50 1059
 51:51 919
 51:57 997
 52 393
 52:3 823,834
 52:12-15 476
 52:15 676
Плач Иеремии
 1 726
 1:1 156,158,726
 1:1-21 726
 1:2 1069
 1:3 726
 1:5 726
 1:6 726
 1:7 726
 1:8 727
 1:8-9 666
 1:9 728,1069
 1:11 728,1091
 1:12 727
 1:14 727
 1:17 666,726
 1:18 727
 1:20 728
 1:21-22 727
 2 726
 2:1 642,727
 2:2 569,727
 2:3 727
 2:4 659,727
 2:5 727
 2:6 332,727
 2:8 1094
 2:8-9 726
 2:9 510
 2:10 400
 2:12 726,1091
 2:14 727
 2:15 991
 2:17 727,974
 2:19 823
 2:20 726
 2:21 271,337,569,727
 2:21-22 235
 2:22 727
 3 727
 3:1 727
 3:1-20 726
 3:9 727
 3:10 525
 3:11 727
 3:17 726
 3:19-28 836
 3:21 727
 3:22 569,727
 3:22-23 571,998
 3:22-24 121
 3:23 727
 3:25 286
 3:32 727,998
 3:33 727
 3:37-38 738
 3:38 378,727
 3:40-41 727
 3:42 727
 3:43 244,727
 3:44 642,727
 3:47 727
 3:54 184
 3:55 809
 3:55-57 728
 3:59-66 727
 3:61-63 727
 3:63 728
 4 726
 4:2 400
 4:4 1091
 4:5 834
 4:8 726,1133
 4:10 726
 4:11 727,834
 4:12-13 727
 4:13 374,727
 4:13-15 666
 4:13-16 121
 4:21 722
 4:21-22 46,727
 5 727
 5:1-18 726
 5:3 964,965
 5:4 277
 5:6 1091
 5:7 727
 5:11 726
 5:12 1011
 5:19 727
 5:19-21 728
 5:19-22 121
 5:21 644
 5:21-22 726
Иезекииль
 1 504
 1—3 52
 1:1 182,613
 1:2-28 388
 1:3 842
 1:4 642
 1:5-14 47
 1:28 642
 2:1 182,989
 2:1—3:27 575
 2:2 921
 2:3-4 764

2:3-8 390	14:12-23 390	23:1-49 146	34:9 779	43:7 130,578
2:9—3:11 390	14:14 403,776	23:5-10 391	34:11-31 250	43:7-9 620
3:7 201	14:15 376	23:9-10 497	34:12 642,643,1011,	43:10 374
3:10-11 974	14:20 403,776	23:11-49 391	1106	43:10-12 666
3:12-14 921	16 389,634,711,965	23:30 391	34:12-16 32	43:15 38
3:14 842	16:8-14 146	23:32-34 722	34:15-16 1106	43:20 467,468
3:16-21 390	16:12 161	23:33 1139	34:23 261,438	43:26 467,468
3:18 680,1051	16:14 991	23:37 761	34:23-24 351,365,806,	44 365
3:20 375,680,1051	16:15-59 146	23:39 497	1084	44:9-16 919
3:24 921	16:21 497	23:40 238	34:25 351,376,634,772	44:11 531
3:26-27 390	16:22 704	24:3 824	34:25-26 574	44:25-27 1146
4:1-3 844	16:26 780	24:3-14 37	34:31 1011	44:27 919
4:1—5:4 389	16:42 754	24:16-19 779	35:11 352	44:29 354
4:4-17 844	16:43 704	24:16-27 389	35:12-13 1114	45:5 531
5:13 754	16:46-50 153	24:27 390	35:15 879	45:9 332
5:16 376	16:53-63 146	25—32 44	36 566,630	45:10 277
5:17 376	16:56 247	25:1-7 392	36:17 666	45:12 277
6:4 233	16:59-63 851	25:1—32:32 392	36:22-28 1134	45:20 467,468,615
6:9 704,780	16:60-63 211,704	25:8-17 1014	36:22-29 934	47 637,869
7:7-8 1029	17:1-24 37	25:11 879	36:22-32 1007	47:1-12 46,367,393,
7:10 246,247	17:2 824	25:12-14 46	36:24-27 1075	721,1038
7:18 1019	18 144,390	25:14 379	36:24-28 1132	47:13—48:35 393
7:19 374	18:1-4 598	25:17 879	36:24-32 851	47:15-20 371
7:20 247	18:2 390,680	26 133	36:25 184,666,1136	48:1 371
8 332,391	18:4 390,469,680	26:1—28:19 392	36:25-27 654,1115,	48:28 371
8:1 842,894,1012	18:5-9 390	26:6 879	1135	48:35 128,368,393
8:1-3 844	18:7 249,643	26:7-14 846	36:25-28 508	
8:2-4 182	18:8 375	26:12 846	36:26 625,629,957	Даниил
8:3 878,893,921	18:10-13 390	27:3 991	36:26-27 361,459,634	1—6 263,265
8:5-11 387	18:14-18 390	27:4 991	36:27 641,671,921	1:1 263
8:6 1094	18:16 249	27:11 991	36:31 704	1:2 264
8:7-12 391	18:16-17 66	28 133	36:33 374	1:7 36,55
8:11 386	18:19-32 390	28:2 246,879	36:33-36 369	1:9 264
8:11-12 894	18:20 598,680,829	28:5 246	36:35-36 233	1:15 513,731
8:14 139,391	18:21-23 851	28:5-9 823	37 392,724	1:17 182,264
8:16-17 391	18:24 375	28:12 991	37:1 921	1:20 548,876
8:17 332	18:26 375	28:13 637,877	37:1-14 392	2 264,265,1151
8:18 391	18:27 851	28:13-14 392	37:4 459	2—5 53
9:2 47	18:30 741	28:14 670	37:4-14 974	2:1 182
10:1-5 130	18:31 629,772	28:17 246	37:6 731	2:2 548
10:3-4 642	18:32 546,983	28:18 375,919	37:9-10 290	2:13 548,737
10:5 118	19:1-8 888	28:22-24 879	37:14 634,921	2:16-19 1033
10:18 130,368,749	19:1-9 232	29:6 879	37:15-23 392	2:19 52,141,182
10:18-22 182	19:1-14 779	29:9 879	37:15-28 46	2:20 1032
11 630	19:2-6 336	29:19-20 834	37:23 690	2:20-23 971
11:1 921	19:7 156,525	29:21 879	37:24-28 634,806	2:21 212,834,876
11:5 921,1060	20:1 894,1012	30:2 643	37:26 772,919	2:22 1032,1053
11:8-9 403	20:3 894,1012	30:3 642	37:26-28 368,369	2:23 1032
11:16 919	20:12 668	30:8 879	37:28 919	2:27 61,1032,1033
11:18-21 331	20:12-14 1021	30:18 642	38 769	2:27-28 61
11:19 546,629,772	20:24 780	30:18-19 1054	38—39 199,392,507	2:28 768
11:19-20 1134	20:30 780	30:19 879	38:9 642	2:30 1032,1033
11:22-23 158	20:32 1060	30:25 879	38:10 1059	2:31-45 37
11:24 844,921	20:40 1051	30:25-26 879	38:16 642	2:36 1033
12:24 206	20:43 704	31 160	38:19 659	2:37 1032
12:28 974	20:45-48 834	31:14-16 1155	38:22 660,834	2:37-39 844
13:2-3 531	21:2 919	31:18 1155	39 769	2:44 506,595,1032,
13:6-7 538	21:7 754	32:2 50	39:2 60	1104
13:9 538	21:21-22 206	32:7-8 834	39:4 60	2:47 1104
13:10 531	21:26 161	32:15 879	39:12 779	3 264,1151
13:10-12 531	21:27 1055	33 843	39:17 60	3:10-11 737
13:13 834	21:28 549	33:3 798	39:17-18 722	3:15 403
13:14-15 531	21:29 538	33:6 680,1051	39:17-20 688	3:23 55
13:16 459	21:31 659	33:8 680,1051	39:21 498	3:28 403
13:17 549	22:7 157,333,965	33:11 741	39:29 459,634,772,	3:33 175
13:17-23 531	22:8 1021	33:13 162	823,921	4 182,264
14 389	22:11 761	33:15 375	40—48 170,365,392,	4:4 61
14:1 894,1012	22:12 39,333	33:18 375	509,1135	4:10-33 37
14:1-11 390	22:25 525	33:32 974	40:46 1102	4:13 143
14:3 374	22:26-29 66	34 336,558,566,843,	42:14 920	4:16 1144
14:3-7 743	22:28 531,538,548	1007	42:20 665	4:20 611
14:4 374	22:29 133,785	34:1-16 233	43:1-5 182	4:22 143,1103,1104
14:6 741	22:31 659	34:2-3 1011	43:1-7 368	4:24 263
14:7 374	23 114,391,711,780,	34:3 234	43:3-7 130	4:27 155,804
14:9 539	1139	34:5 32	43:5 921	4:29 1144

4:30 143, 264	9:24 716, 737, 1143	2:14-20 146	8:13 703, 731	1:12 273
4:31 175	9:24-27 263, 265	2:14—3:1 146	8:14 674	1:13 272, 458
4:31-32 834	9:26 777	2:15 675	9:1 690	1:13-16 457
4:32 614, 833, 899	9:27 563	2:16 673, 676	9:2 674	1:14 272, 774
4:33 160	10—12 182, 265	2:16-20 114	9:7-9 675	1:15 274, 457
4:34 247, 804	10:1 876	2:18 334, 676, 834	9:9 703	1:16 457
5 182, 264, 1151	10:1-3 989	2:19 569, 676, 786, 1158	9:10 387, 675	1:18 272-273, 797
5:5 893	10:3 1064	2:19-20 676	9:11 20, 336	1:18-20 457
5:6 264	10:4-5 52	2:20 166, 675	9:11-12 674	1:19-20 797
5:7 1133	10:5 47, 141	2:21 1013	9:15 621	2:1 457-458
5:16 1133	10:8 1133	2:21-22 676	9:15-17 674	2:1-11 609, 1048
5:20 247, 331, 1060	10:10 893	2:22 314	9:16 674	2:2 272, 642-643, 1054, 1133
5:21 53, 899, 1032	10:11 31	2:23 690	10:2 675	2:2-11 274
5:25-28 52	10:12 989	3:1 1158	10:5 675, 937	2:3 272
5:29 1133	10:13 47, 70	3:1-2 673	10:6 1019	2:7 272
6 264, 1151	10:14 768	3:1-3 114	10:12 213, 675, 786	2:10 272, 457, 554
6:7-9 737	10:16 498	3:3 146	10:13 162, 595, 674	2:11 457
6:10 989	10:18 498	3:4-5 46	10:14 674	2:12 272, 458, 774
6:17 1064	10:19 31	3:5 741, 768	10:14-15 22	2:12-13 741
7 50, 182, 263-266, 507, 719	10:20 141	4:1 675, 908, 1158	11 306	2:12-17 797
7—8 265	10:21 47, 480	4:1-2 538, 739	11:1 170, 213, 306, 1067	2:13 458, 569, 849
7—12 263-265	11:2 480	4:2 674, 1055	11:1-4 129, 673, 692, 1158	2:13-14 457
7:1 52	11:21 533	4:6 674-675, 739, 1158	11:2 674-675	2:14 458
7:1-2 182	11:27 533	4:9 674	11:3 675	2:15 458, 774
7:1-4 234	11:29 768	4:11 189	11:4 674	2:15-16 797
7:1-28 37	11:30 915	4:11-12 675	11:5 306, 675	2:16 457
7:4-6 687	11:31 563	4:12 206, 549, 675, 690, 1157	11:6-7 233	2:17 273, 457-458
7:8 265-266	11:32 533-534	4:16 32, 336	11:7 675	2:17-19 457
7:9 193, 1133	11:34 533-534	4:17 675, 835	11:8 233, 674-675, 998	2:18 457, 878
7:13 53-54, 192, 439, 554-555, 643, 1104	11:35 1016 1017	4:18 1157	11:8-9 674, 742, 934, 1158	2:18-20 274
7:13-14 170, 266, 431, 440, 543, 595, 644, 1104, 1107	11:36 265	5:3 675	11:9 124, 673, 744	2:18-32 613
7:14 265, 545, 603	11:36-37 804	5:3-4 1157	11:10 233, 525	2:19 273, 314
7:15-27 53	12 1016, 1101	5:4 675, 1158	11:12 673	2:20 273, 457
7:16 47, 480	12:1 47, 141, 264, 554, 915	5:4-5 675	12:1 674	2:21 457
7:18 53, 159, 440	12:1-3 263 265, 338	5:5 246 247, 674	12:2 674, 908	2:21-22 274, 457, 834
7:19 480	12:2 34, 74, 180, 228, 595, 599, 660, 679, 738, 997, 1039, 1155	5:6 675	12:3 22	2:21-27 797, 1048
7:21 54	12:2-3 208	5:7 690	12:3-4 141	2:22 274, 334
7:21-25 200	12:3 848	5:9 162	12:5 673	2:23 797
7:22 54	12:7 643	5:10 195	12:6 675	2:23-26 458
7:25 54, 217	12:8 876	5:11 201, 1158	12:7 333, 785	2:23-32 274
7:26 53, 234	12:11 563	5:13 674	12:8 133	2:24 273 274, 314
7:26-27 200	12:12 109	5:14 233, 525, 674	12:10 674	2:26 273, 457-458
8 182	Осия	5:14-15 233, 836	13:1-2 1157	2:26-27 457
8:1-27 37	1—3 637	5:15 676	13:2 675, 876	2:27 457
8:8 1144	1-2 146, 673	6:1-3 675-676	13:3 642	2:28 213, 460, 520, 542, 576, 634, 654, 797
8:9 266	1:2 146, 673	6:3 740, 1158	13:4 676	2:28-29 458, 1135
8:12 480	1:3 114	6:4 642, 675	13:7 525	2:28-32 268, 272, 459, 921, 927, 1048
8:15-16 47	1:3 381	6:4-6 533	13:7-8 233, 335	2:29 273, 458, 862
8:18 996	1:4 195, 354	6:5 497, 674, 974	13:8 525	2:30 273
8:19 768	1:6-10 1098	6:6 287, 303, 323, 572, 649, 675, 740, 1158	13:10 674	2:30-31 271, 457
8:23 768	1:7 1007	6:7 342, 690	13:12 716	2:31 457, 554, 1048, 1133
8:23-25 804	1:10 676, 810	6:9 674, 1055	13:13 716	2:32 233, 273, 457-460, 520, 809
9:1-27 476	1:10-11 676	6:11 322	13:14 34, 228, 403, 676, 734	3 274
9:2 876, 977	1:11 46	7:1 674	14:1 674	3:1-21 1048
9:3 774	2:2 114, 146	7:2 211, 703	14:3 741	3:2 271, 273-274, 457
9:3-20 989	2:2-13 114, 146, 254	7:10 246-247, 674-675	14:3-4 675	3:2-3 457
9:4 475	2:3 114, 674	7:11 675	14:4 965	3:2-7 458
9:7-8 1019	2:5 690	7:12 604	14:6 167	3:3 273
9:9 569	2:5-8 1157	7:13 674	14:10 1009	3:4-13 271
9:10 972	2:6-7 835	7:13-16 533	Иоиль	3:5 273, 457
9:11 263	2:7 675, 1135	7:14 675	1 458	3:6 273
9:13 263	2:7-9 959	7:16 675	1:1—3:21 274	3:9-10 271
9:15 263	2:8 314, 674-675, 723, 1158	8:1 1145	1:2 457	3:9-11 274
9:16 374	2:8-9 880	8:1-2 533	1:2-12 609	3:12 457
9:17 978	2:9 322	8:2 675	1:4-12 272	3:12-13 271
9:18 981	2:9-12 674	8:2-3 675	1:5 457-458	3:12-21 46
9:20 475	2:10 674	8:4 675	1:6 457	3:13 274
9:20-27 182	2:13 674, 739	8:4-6 1145, 1157	1:7 457	3:14 271, 457-458
9:20—12:3 509	2:14 676, 959	8:5-6 675	1:7-12 797	3:15 457
9:21 53	2:14-16 676, 1158	8:7 674	1:9 457	
9:23 31, 876		8:11 675, 1145	1:10 314, 457	
			1:11 458	

3:16 457,458
3:16-17 457
3:17 273,457
3:18 46,189,273,457,
575,1038
3:18-20 274
3:18-21 271
3:19 458
3:19-21 567
3:21 457

Амос

1—2 354
1:1 41,45,842
1:2 42,44,45
1:2—3:2 1158
1:3 44
1:3-5 727
1:3—2:3 42,43
1:3—2:5 44
1:3—2:16 43
1:4 45
1:4-5 42
1:4-7 521
1:6 44,727
1:7 45
1:9 44
1:10 45,727
1:11 44,727
1:12 45
1:13 44
1:14 45
2:1 44,778
2:2 45
2:4 44
2:5 45
2:6 44
2:6-7 66,254,785
2:6-8 43,362
2:6-12 43
2:6-13 45
2:7 869
2:7-8 44,1157
2:9-10 42,44
2:9-11 42
2:10 834
2:12 45
2:13 42
2:13-16 42,44,45
2:14-16 43,45
3:1-2 42
3:2 43,379,405,433,
680,740,804
3:6 376,377
3:6-8 42
3:7 805,1033
3:8 42,525
3:9-10 43,332
3:10-11 45
3:11 43,44
3:12 45,336
3:13 908
3:14 39,42,44
3:14-15 43
3:15 43
4:1 43,133,332
4:2-3 43
4:4 44,280,387,741,
1158
4:4-5 43,362,533,735
4:6 42,653,834,1091,
1145
4:6-11 42,44
4:6-13 1158
4:7 322

4:7-8 42,834
4:8 653
4:8-11 741
4:9-10 42
4:10 43,497,653
4:10-11 44
4:11 42,153
4:12 44
4:13 42,1053
5:1-2 779
5:3 43,45
5:4-6 42,44
5:5 43,44
5:6-9 1158
5:7 43,272
5:8 42,1053
5:8-9 42
5:10-12 43,272
5:11 744
5:11-12 43,45
5:14 44
5:14-15 42,44,286,
1158
5:15 42,43,45,367,
622,677
5:16 379
5:16-17 45,779
5:18 44,45,270,272,
906,999,1030,1054
5:18-20 44,45,121,
274,457
5:20 1054
5:21 51,621
5:21-23 43
5:21-24 44,362,533,
735,744,786,1158
5:24 42,44,367
5:25-27 272
5:26 44,61
5:26-27 42,45
5:27 42,44
6:1 43,45
6:1-14 44
6:3 332,378
6:4-6 1157
6:4-7 43,779
6:5 854
6:6 762,779
6:7 43,45
6:8 247
6:11 43,44
6:12 43
6:13-14 45,198
6:14 42,45
7:1 43
7:1-6 42,292
7:1-8 43
7:1-9 42,849
7:2 728
7:3-6 248
7:4 67,834
7:7 893
7:7-8 43
7:7-9 44
7:9 43,44,919
7:11 43
7:12 843
7:12-16 43,45
7:13 919
7:14 842
7:14-15 41
7:15 842
7:17 43,113
8:1-2 43,44
8:1-3 44,45

8:3 43
8:4 43
8:4-6 43,44
8:5 133,277,802,869,
1021
8:5-6 724
8:6 43
8:7 44,247
8:7-14 42
8:9 834
8:9-14 45
8:10 44
8:11 721,974
8:11-12 42,45,797
8:13-14 42
8:14 44
9 677
9:1 43,233,497
9:1-4 45,497,677
9:2-3 233
9:4 43,233
9:5 498
9:5-6 42
9:6 612
9:7 42,44,834,879
9:7-8 43
9:8 43,233,677
9:8-10 43,45
9:8-15 44
9:10 43,44,677
9:11 45,46
9:11-12 44,46
9:11-15 42,43,45,198,
369,566,1014,1132
9:12 45,46,678
9:13 189,1038
9:13-15 46,575,797
9:14 45,653

Авдий

1 411
2 26
3 26,247
4 25,26
5-9 26
5-21 46
7 26
8 25,26
10-12 550
11-14 26
13 376
14 26
15 25,26,271,273,457
15-21 46
18 25,26,677
19 26
21 411

Иона

1:2 461
1:3 460,462,822
1:4 460
1:5 460,461
1:5-13 461
1:6 461,809
1:7-10 461
1:8-9 460
1:9 460
1:13 460,461
1:14 461
1:15 460,461
1:16 461
2:1 460,462,834
2:4 460,957
2:5-7 233

2:6 462
2:8 462
2:9 387
2:9-10 461
2:10 461
3 233
3:4 476
3:4-5 461
3:4-10 462
3:5 461,462,773
3:6 462
3:8 195,461,849
3:9 233
3:9-10 378
3:10 248,462,737
4 195,236
4:1 377
4:1-2 461
4:2 233,381,461,569,
849
4:2-3 410,462
4:4 461
4:5 461
4:6 460,461
4:7 460
4:8 460
4:9 461
4:10-11 460
4:11 334,379,461,894

Михей

1—2 575
1:1 575
1:2 575,908
1:3 578
1:3-7 575
1:4 578
1:5 575
1:6-7 578
1:7 575
1:8 844
1:8-16 575
2:1 373,577
2:1-3 575
2:1-5 575
2:2 133,323,332,333,
869
2:4-5 575
2:5 575
2:6-11 576
2:7 974
2:9 575
2:11 538,1158
2:12-13 576,677
3—5 575
3:1 575
3:1-3 785
3:1-4 576
3:1—5:16 576
3:2 332,622
3:3 731
3:4 974
3:5 531,575
3:5-7 576
3:6 548,1054,1133
3:7 206,548,974
3:8 575,921,959
3:8-11 576
3:9-11 785
3:11 133,206,575,724
3:12 399,576
4:1 576
4:1-2 367,368,1094
4:1-4 636

4:1-5 408,575,769,
831
4:1-6 869
4:1-7 944
4:2 576,1074
4:3 575,576
4:4 576
4:5 576
4:6 576
4:6-7 576,677
4:7 676
4:8 576
4:9 576
4:9-10 576
4:9-11 577
4:11 576
4:11-13 577
4:13 199,355
5:1 576
5:1-3 558
5:1-4 399,566
5:1-6 577
5:2 576,577,737,805,
1122
5:2-5 1104
5:4 577
5:4-5 574
5:5-6 576,577
5:6 194
5:7-9 577,678
5:8 525
5:10 576
5:10-15 577,1157
5:12 548
5:13 137
5:15 577
6—7 575
6:1 575
6:1-2 661
6:1-5 577,1158
6:1-8 575,577
6:1—7:20 577
6:2 908
6:4 763
6:5 379,541
6:6 577
6:6-7 577,1157
6:6-8 287,362,697,
967,1051
6:7 577,724,730
6:7-8 97
6:8 120,287,577,649,
785,989,1158
6:9-12 577
6:9-16 577,908
6:12 332
6:13-16 577
6:15 189,314
7:1-4 577
7:1-7 577
7:2 108
7:5-6 289,577
7:7 577,622
7:8-20 577
7:14 1011
7:18 577,676,1058
7:18-20 567,662,678
7:19 577,998
7:20 577,849

Наум

1:1 181
1:2 849
1:2-6 608
1:2-8 609

1:3 642,643,849
1:7-8 608
1:8 608,777
1:9-11 608
1:9—2:2 608
1:12 608
1:12-13 608
1:13 297
1:14 608
1:15 297,608
2:1 608
2:2 608
2:4 608
2:5 608
2:6 608
2:9 608
2:11-13 608
3:1 608
3:1-3 608
3:4 780
3:4-6 608
3:7 1069
3:8 608
3:8-10 609
3:10 22
3:11-15 609
3:15-17 609
3:16 612
3:18-19 609

Аввакум

1:1 181
1:2 292
1:2-3 404
1:2-4 586,784
1:5 23
1:5-6 24
1:6 23,25
1:6-11 23
1:7 784
1:9 24
1:11 24,880
1:12 23,24
1:12-13 404
1:13 23
1:14 24
1:14-15 24
1:16 24
2:2-3 405
2:3 23
2:3-4 25,302
2:4 24,171,405,663,
916,1010
2:5 25,295
2:5-8 24
2:6 25
2:6-7 25
2:8 332
2:9-10 25
2:11-12 25
2:13-14 405
2:14 25
2:15-16 25
2:16 722
2:16-17 133
2:17 25,332
2:18-19 25,387,595
2:19 290
2:20 23,24
3 24
3:2 23,24,569,1052
3:3 23,126
3:3-15 23
3:4 893
3:6 24,175

3:7 24
3:8 24
3:9 24
3:10 24
3:11 23,24
3:13 24
3:15 24
3:16 23,24
3:17-19 23,24,586
3:18 24
3:19 24,405

Софония

1:1 998
1:1—3:20 274
1:2 335
1:2—3:8 999
1:3 335
1:4 274,937
1:4-5 999
1:4-9 998
1:7 457,999
1:8 272,274
1:9 272
1:12 999
1:13 189
1:14 457,999
1:14-16 267
1:14-18 235
1:15 642,643,1054,
1133
1:15-16 272
1:17 272,973
1:17-18 272
2:1-3 738
2:3 990,999
2:4-7 999
2:4-15 44
2:6-15 271
2:7 273
2:7-9 677
2:8 273
2:8-11 999
2:9 153
2:10 247,273
2:11 274,387,1052
2:12 273,999
2:13-14 273
2:13-15 999
2:15 273
3:3 525
3:3-4 999
3:4 332
3:5 1020
3:6-8 999
3:7-8 908
3:8 274,622,908
3:8-20 274
3:9 129,274,831
3:9-20 999
3:10 274
3:11 999
3:11-13 678
3:14 274
3:14-17 127
3:16 999
3:17 273
3:18 274
3:20 274

Аггей

1:1 793
1:1-11 365
1:2-11 869
1:3-9 1094

1:4 31
1:6 322,725
1:11 314
1:12 677,764
1:13 31,46,843
1:14 31,677,793
2:1-9 1101,1135
2:4 31
2:5 31,922
2:6 31-32,302,304
2:7 31,368
2:8 31
2:9 31,749
2:10-19 666
2:17 31
2:19 31
2:20-22 566
2:20-23 367
2:21 31
2:21-23 1107
2:22 31
2:23 31,406

Захария

1—6 52
1—8 364
1:2-4 653
1:2-6 366
1:7-21 53
1:7—6:15 182
1:8-11 844
1:12 50,569
1:12-13 195,1069
1:14 877
1:15 877
1:16 878
1:17 404
2 369
2:5 366,970
2:8 367,498
2:8-9 366
2:9 367
2:12 404,603
2:13 365
2:13—8:23 934
3 366,666
3:1 904
3:1-2 903
3:1-5 366
3:1-6 141
3:2 366
3:8 182,367
3:9 366
3:10 112
4:1-14 566
4:3 368
4:6 367,922
4:7 511-512
4:9 365,367
4:11-14 368
4:14 314
5:5-11 367
6:2 1133
6:3 1133
6:6 1133
6:8 922
6:9-15 566
6:11 367
6:11-15 369
6:12-13 167,367
6:13 367
6:14 368
7:3-5 802
7:5 774
7:8-14 366

7:9 569,998
7:9-10 367,785
7:9-11 366
7:10 157,965
7:11-12 201
7:12 331,367,974
8:3 369
8:6 676,677
8:7 367
8:9-13 366
8:11 677
8:11-12 676
8:12 677-678
8:13 106
8:16 480
8:16-17 538,976
8:17 621
8:19 188,365,480,774
8:20-22 365
8:20-23 367,477
8:23 369
9 364
9—11 364
9—14 364
9:9 199,261,524,1104
9:9-10 198,368,558,
566
9:9-11 1107
9:9-17 1104
9:13 199
9:16 367,1011
9:17 189
10:1 641
10:1-2 366
10:2 206,538,1011,1069
10:3 199,1011
10:4 512
10:6-10 367
10:9-10 366
10:11 366
11:7 1011
11:12-13 368
11:13 277
11:17 1011
12—14 199,364
12:1-9 46
12:2 722,1139
12:7 734
12:8 141,261
12:8-10 1104
12:9 366
12:10 234,261,368,
459,1104
13:1 367
13:2 366,531
13:3 531,538
13:7 368,554
13:9 472,521,809
14 609,636
14:1-9 368,479
14:1-21 46
14:3 273
14:3-9 1104
14:4 368,369
14:5 368
14:11 355
14:12 143
14:14 133
14:16-17 365
14:16-19 367,801
14:20-21 365,666,934

Малахия

1—4 869
1:2 550

1:2-3 550
1:3-4 550
1:5 550
1:6 551,692
1:6-14 551,624
1:8 201
1:10 1158
1:11 551,601
1:13 201,332
1:14 188,550,551
2:2 551
2:5 551
2:7 47,1063
2:10 129,692,1038
2:10-16 442,874
2:11 670
2:11-14 551
2:14 147,148,873,874,
908
2:14-16 325
2:15 108
2:16 332,551,621
2:17 551,784
3:1 47,442,444,479,
550,551,554,764,1101
3:1-3 369
3:1-4 199,368,566
3:1-5 1164
3:2 521
3:2-4 552
3:3 521
3:5 157,548,551,761,
834,908,965
3:6 550,551
3:6-12 869
3:8-12 280
3:9 551
3:9-10 551
3:10 133,473
3:12 550
3:13-15 551
3:14 725
3:16 125,551,823
3:17 550,692
4 79
4:1 272,552
4:1-2 228
4:1-3 551,566
4:1-6 46
4:2 551,552
4:2-3 552
4:5 442,444,477,552,
644
4:5-6 442,444,551,
641
4:6 355,551

Матфея

1 1122
1—2 1151
1:1 28,37,262,558,750
1:1-2 153
1:1-17 167,553,558,
1104
1:1—4:25 592
1:2-3 491
1:2-16 566
1:2-17 592
1:3 196,354
1:3-6 491
1:5 113,354,874
1:6 262
1:8-9 1035
1:11-12 559
1:12 31

- 1:16 438,553
 1:16-17 559
 1:17 262
 1:18 922
 1:18-20 669
 1:18-25 553,558,889
 1:18—2:23 558
 1:19 561,1010
 1:19-25 892
 1:20 48,315,438,922,
 997
 1:20-21 1165
 1:20-25 1039
 1:21 127,254,299,
 443,558-559,561,891,
 1083
 1:21-23 1007
 1:22-23 443,892
 1:23 122,127,168,
 315,430,466,1049,
 1072
 2 540
 2:1 1104
 2:1-2 61
 2:1-6 577
 2:1-12 401,560,561,
 831
 2:1-16 549
 2:2 612,1104
 2:4-6 737
 2:6 168,170,491
 2:10 872
 2:11 266,730
 2:12-13 997
 2:13 48,141,1165
 2:14 306
 2:15 170,306,1048
 2:16 22
 2:16-18 20
 2:17 168,170
 2:17-18 718
 2:18 1068
 2:19 48
 2:20 535
 2:22 997
 2:23 168,170,719
 3 742
 3:1 837
 3:1-12 566
 3:2 444,837,1008,
 1126
 3:3 444-445,466,913
 3:3-17 560
 3:4 442,444
 3:5 444
 3:6 444,475
 3:7 235,237,444,902
 3:7-8 735
 3:7-9 515
 3:7-10 559-560,609
 3:7-12 486
 3:8 730
 3:9 28
 3:10 730,742
 3:10-12 444,521
 3:11 519,521,658,
 852,921-922,1136
 3:12 659
 3:13-14 444
 3:13-17 1136
 3:15 421,515,558,786
 3:16 922
 3:16-17 421
 3:17 123,163,558,
 986,1058
 4:1-11 36,70,142,
 473,589,646,869
 4:2 773
 4:3 439,473,515,870
 4:3-4 1090
 4:4 552,1064
 4:5 401,636
 4:6 439,515,870
 4:7 590
 4:8 572
 4:8-9 870
 4:8-10 1104
 4:11 48,552
 4:15-16 168,170,906
 4:16 984
 4:17 245,558-559,592,
 613,742,837,1105,
 1126
 4:18 593
 4:18-22 559
 4:19 972,1072
 4:20-21 593
 4:23 110,299,422,
 837,963,1075
 4:24 70-71,143
 4:25 110
 5 874
 5—7 110,123,164,
 381,456,559,592,786,
 1100
 5:1 593
 5:1-2 593
 5:1-12 428
 5:2 593,1075
 5:3 67,108-110,291,
 385,613,989,1126
 5:3-10 107,109,
 298-299
 5:3-11 242,337,
 593-594
 5:3-12 591,1017
 5:4 110-111,1068-1069
 5:5 67,111,429,560,
 989-990,1101
 5:6 110-111,561
 5:7 111,299,571
 5:7-10 299
 5:8 111,534,736
 5:9 111,123,1127,
 1161
 5:10 111,561,613,
 1126
 5:10-12 989
 5:11 110-111,245
 5:11-12 108,185,244,
 593
 5:12 108,186,612,725
 5:13 1099
 5:14-16 907,1099
 5:16 613,693,970
 5:17 431,561,593,670
 5:17-18 169
 5:17-20 358,558,560,
 594,671,786
 5:17-28 593
 5:17-42 786
 5:17-48 254,361
 5:18 430,630,818
 5:19 364,613
 5:19-20 164,1128
 5:20 561,613
 5:21 337,498
 5:21-22 184,736,
 1056,1108
 5:21-26 594
 5:21-46 594
 5:21-48 362,560
 5:22 229,236,337,
 593,616,659-660,1161
 5:23-24 592,729,818,
 1161
 5:24 593
 5:25 403
 5:25-26 230
 5:26 41,184
 5:27-28 1108,1161
 5:27-30 169,327,594,
 780
 5:27-32 242,874
 5:28 593,736,761
 5:28-29 593
 5:31 874
 5:31-32 147,594,
 874-875,950,1108
 5:32 327,521,593,
 761,873-874
 5:33-34 1108
 5:33-37 594
 5:34 593
 5:34-35 572
 5:35 399,402,592,
 1104
 5:37 538
 5:38 337,598
 5:38-39 1108
 5:38-40 1161
 5:38-41 381
 5:38-42 246,356,594,
 1127
 5:38-48 381,567,593
 5:39 593,608
 5:39-41 1108
 5:42 134
 5:43-44 914,1108
 5:43-48 111,113,428,
 594
 5:44 245-246,373,381,
 593,628,1108
 5:44-45 561
 5:44-48 1161
 5:45 166,287,380,
 428,693,784,834
 5:46 725
 5:48 123,286,381,
 667,693,991
 6 588,594
 6:1 561,693
 6:1-4 588,594,725
 6:1-18 186,594,735
 6:2 40,533,744,964,
 1137
 6:2-4 568,571
 6:4 166,588,693,884
 6:4-6 1032
 6:5 40,533,744,964
 6:5-6 725
 6:5-8 585,989
 6:5-15 588,594
 6:6 166,588,594,693,
 884
 6:7 588,592
 6:7-8 981
 6:8 380
 6:9 592,594,670,693,
 965
 6:9-10 588
 6:9-13 142,268,430,
 581,594
 6:10 49,204,613,
 833-834,1105,1109,
 1126,1130
 6:11 134,612,1091
 6:11-13 588
 6:12 111,183,476,853
 6:13 403,473,1057
 6:14 183,476,853
 6:16 40,427,533,744
 6:16-18 588,725,774,
 989
 6:18 166,533,588,884
 6:19 277,572
 6:19-20 280,427
 6:19-21 251,429,594
 6:19-24 134
 6:19—7:12 594
 6:20 186,613
 6:21 958
 6:22-23 594,1161
 6:23 376
 6:24 278,388,744,870
 6:25 338,340
 6:25-24 594
 6:25-32 835
 6:25-33 73,428,593,
 1053
 6:25-34 73,337
 6:26 74,646,834
 6:27 73,337,340
 6:28-30 834
 6:30 593
 6:31-34 268
 6:32 380
 6:32-34 74
 6:33 134,186,251,
 293,561,672,870,1129
 7:1 735
 7:1-3 1161
 7:1-5 594,605
 7:3-5 425
 7:5 534
 7:6 336
 7:7 581
 7:7-11 381,586,594
 7:9 1091
 7:11 376,428,612,923
 7:12 56,148,380,590,
 593-594,1161
 7:13 234,430,1108
 7:13-14 338,427,594,
 1105
 7:15-20 587,594,735,
 886
 7:16-20 427,730
 7:17 286
 7:17-18 376
 7:17-20 254,740
 7:19 229,521,660
 7:21 204,427,612,693
 7:21-23 431,673,1128
 7:21-27 299
 7:23 68-69,180,376
 7:24 976
 7:24-27 164,337,427,
 593-594,981
 7:26 976
 7:26-27 617
 7:28 592-594
 7:28-29 1160
 7:28—8:1 594
 7:29 1075
 8:1-4 327,1148
 8:3 893
 8:4 818,942
 8:5-13 327,560,863,
 1152
 8:11 250,1109
 8:11-12 698,1128
 8:12 180,229-230,599,
 1054
 8:13 164,166
 8:14-15 327
 8:14-17 559
 8:15 499,978
 8:16 70
 8:16-17 558
 8:17 168,170,466,
 472,486,865,1153
 8:18-22 1072
 8:21-22 739
 8:28 70
 8:28-34 70,838,1148
 8:29 439
 8:31 70
 8:33 70
 9:2 164
 9:3-6 852
 9:4 958
 9:6 573
 9:6-7 959
 9:6-8 29
 9:9 1072
 9:9-13 254
 9:9-17 444
 9:10-13 852
 9:11-12 145
 9:13 287,323,572,818
 9:14 445,515
 9:14-15 188,774
 9:15 985
 9:16 756
 9:16-17 719
 9:17 232,235,629
 9:18 1151
 9:18-19 964
 9:20-22 550,1148
 9:22 326,1151
 9:23-25 779,964
 9:23-26 326
 9:25 1148
 9:28 166,644
 9:29 487,499
 9:32 145
 9:32-33 70
 9:32-34 561
 9:33 70
 9:35 299,837,963
 9:35—11:1 559
 9:36 336,998
 9:37-38 561
 9:38 322
 10 593
 10:1 71,765
 10:1-4 58
 10:2 58,765
 10:2-4 561,593
 10:3 593
 10:4 372
 10:5-6 299,561
 10:5-8 561
 10:6 232,234,765
 10:7 765,838,1105
 10:7-8 897
 10:8 71,486
 10:9 277,765
 10:10 359,725
 10:15 229,1029
 10:16 336,765
 10:17 964,1012

- 10:17-18 593
 10:17-25 561
 10:18 910
 10:19 73
 10:19-20 922
 10:19-23 1017
 10:21 719
 10:22 769
 10:25 138
 10:26-33 691
 10:26-39 561
 10:27 838,907
 10:28 180,229,295,
 430,535,984
 10:28-30 431
 10:29 277,834
 10:30 428,835
 10:31 428
 10:32 474,613
 10:32-33 693
 10:34 574
 10:34-37 1072
 10:35-36 170,956
 10:38 988
 10:38-39 989
 10:40 250,764,765
 10:45 184
 11:1 592,593,838
 11:1-2 444
 11:1-19 609
 11:2-3 1109
 11:2-6 431,1161
 11:2-19 422
 11:4-5 1152,1153
 11:4-6 486,1129
 11:5 466,981
 11:6 107,299,444
 11:10 551,764
 11:11 444
 11:11-12 1109
 11:12 333,444,499,
 1101
 11:13 847
 11:14 442,444
 11:15 981
 11:16-18 1160
 11:16-19 1107
 11:17 779
 11:18 70
 11:18-19 444
 11:19 852
 11:20-24 429,1015
 11:22 229,1029
 11:24 229
 11:25 98,572,876,971
 11:25-27 123,973
 11:25-30 421
 11:26-27 922
 11:27 558,583,740
 11:28 1071
 11:28-29 245
 11:28-30 299,754,870,
 989
 11:29 524,958,989,990
 11:29-30 287
 11:30 150
 12:1-8 422,1022
 12:1-14 802
 12:3-8 1102,1107
 12:6 369,431
 12:7 287,534,818
 12:8 431,1022
 12:9-14 963,1022
 12:11 32
 12:11-12 335,428
 12:12 646,1022
 12:14 963
 12:17-21 168,215,1075
 12:18 295,433,472,922
 12:18-21 170,466,785,
 865
 12:20 734
 12:22 70,71,145
 12:22-23 70
 12:22-24 1115
 12:22-28 163
 12:22-29 71
 12:23 262,438
 12:24 138,1107
 12:25-29 1014
 12:25-37 550
 12:26 904
 12:28 71,362,922,
 1105,1128,1152
 12:28-29 473,
 1106,1107,1109
 12:28-30 589
 12:28-32 922
 12:31 922
 12:31-32 140,257,692,
 853,976
 12:32 159,1114,1115
 12:33 568,735
 12:33-34 957
 12:33-35 287
 12:33-39 254
 12:34 376,976,1064
 12:34-37 256,1029
 12:35 1161
 12:36 179,1023
 12:37 384,662,691,976
 12:38-42 996,1153
 12:38-45 1015
 12:39 376,487
 12:40 34
 12:41 95
 12:41-42 1029,1109
 12:42 95
 12:43-45 70
 12:46-50 1072
 12:50 204
 13 593,1153
 13:1-9 730,870
 13:4-23 1033
 13:9 981
 13:10-17 652
 13:11 1013,1032
 13:13 876
 13:14-15 331,466,981
 13:16 108,593
 13:16-17 1109,1129
 13:17 779,786
 13:18 824
 13:19 376,981
 13:22 340,729
 13:24 824,1126
 13:24-30 53,559
 13:24-43 429
 13:28-30 735
 13:30 322
 13:33 352,795,824,
 870,1109
 13:35 170,1100
 13:36 824
 13:36-43 53,559
 13:39 322,769
 13:39-40 159
 13:40-42 180,229,660
 13:41 49,68,69
 13:41-42 765
 13:42 180,230,430,660
 13:43 981
 13:44 872,1126
 13:44-46 299,1107
 13:45 1126
 13:45-46 870
 13:47 1126
 13:47-50 429,593,870
 13:49 49,159
 13:49-50 180,376
 13:50 180,229,230,660
 13:52 1013
 13:53 593
 13:53-58 963
 13:54 961
 13:54-58 963
 13:55 435,493
 14:1-12 245
 14:2 961
 14:3-12 444
 14:5 497
 14:12 738
 14:13-21 422
 14:14 486,998
 14:15-21 1091
 14:27 127
 14:31 996
 14:33 431,439
 15:3 356
 15:3-6 364
 15:4-6 188
 15:5 818
 15:6 977
 15:7-9 534
 15:8-9 466
 15:14 888,973
 15:17-18 1064
 15:17-19 256
 15:18-19 534
 15:21-28 327,560,561
 15:22 70,438,570
 15:22-28 70,71,947
 15:24 234,299,561,765
 15:25 431
 15:28 71
 15:29-39 1152
 15:30 838
 15:30-31 486
 15:32-38 1091
 15:36 98
 16—22 616
 16:1 472
 16:1-6 353
 16:1-12 902
 16:4 353
 16:5-12 352,1090
 16:6-12 795
 16:9 704
 16:12 353
 16:13-16 431
 16:13-28 807
 16:14 442
 16:16 123,1110
 16:17 107,111,593,731
 16:18 35,369,559,577,
 809,1001,1130,
 1134,1135,1155
 16:18-19 599,1135
 16:19 573,613,1105
 16:20 1110
 16:21 559,592,985,986,
 1012,1101,1106,1110,
 1144
 16:21-28 1107
 16:22-23 1110
 16:23 70,809,904
 16:24 672,691,984
 16:24-25 988
 16:26 295,573
 16:27 230,263,429,
 1023
 16:28 559
 17:1 807
 17:1-8 645
 17:1-9 807
 17:3-4 442
 17:4 807
 17:5 163,558,593,643,
 1058,1165
 17:9 807
 17:10 442,444
 17:11 643,644
 17:11-13 444,1047
 17:14-20 70
 17:14-21 1152
 17:15 71,143,570
 17:16 71
 17:18 71
 17:21 774
 17:22-23 985
 17:24-27 277,735
 17:27 834
 18:1-4 161,613,989
 18:1-5 593
 18:1-6 22
 18:1—19:1 593
 18:3 40,427
 18:8 179,521
 18:8-9 180,229,427,
 659,660
 18:9 230
 18:10 49,613,615
 18:11 234
 18:12 32,1144
 18:14 613
 18:15-17 599,605
 18:15-20 254
 18:15-35 593
 18:17 559,606,
 1134,1135
 18:18 573,599
 18:20 431,1002,1137
 18:21 1161
 18:21-22 853
 18:21-35 184,605,725
 18:22 1144
 18:23-25 853
 18:23-35 299,972,1107
 18:33 572
 18:34 230,403
 18:35 853,1161
 19 874
 19:1 593
 19:1-12 147,240,327,
 875
 19:3-5 84
 19:4-5 87,948
 19:4-6 1074
 19:5 325,956
 19:6 147
 19:7-8 330
 19:8 761,873,875,959
 19:8-9 950
 19:9 521,761,873,875
 19:13-15 22,189
 19:16 603
 19:17 286,364
 19:18 498
 19:19 1074
 19:21 67,991
 19:23 613
 19:23-24 67,427,612,
 1126
 19:23-30 1072
 19:26 427
 19:27 644
 19:27-28 429
 19:28 59,559,614,630,
 643,644,646,1101,
 1129
 20:1-16 102,187,298,
 725,870,1105,1107
 20:17 985
 20:17-19 985
 20:18 403
 20:19 403
 20:20-23 215
 20:22-23 722,1017
 20:24 236
 20:26 161
 20:26-27 989
 20:28 161,284,295,
 469,471,558,560,852,
 978,979,986,988-989,
 1008,1017
 20:30-31 262
 20:34 998,1152
 21—27 985
 21:1-11 971
 21:1-46 1107
 21:4-5 368
 21:5 168,170,199,402,
 524,990,1104
 21:9 262,438,664
 21:11 1100
 21:12 199
 21:12-13 1102
 21:12-17 560
 21:13 466
 21:15 262,438,664,
 1102
 21:15-16 236,431
 21:18-22 730
 21:21-22 996
 21:23 29,193
 21:25 166,515
 21:28-31 1107
 21:28-32 114
 21:28-45 1101
 21:29 743
 21:31 204,852
 21:32 741,743
 21:33-3 985
 21:33-37 764
 21:33-43 1161
 21:33-44 511,559,560
 21:33-46 1015
 21:38 604
 21:42 369,511
 21:43 427,669,1105
 22:1-14 172,764,1107
 22:2-14 1136
 22:3-4 764
 22:4 498,818
 22:10 376
 22:13 180,229,230,
 1054
 22:14 406
 22:15-18 534
 22:16 902
 22:16-18 751
 22:16-21 793
 22:20 646
 22:20-21 275,277
 22:21 373

22:23 209

22:23-30 660

22:23-34 902

22:29 959

22:30 49

22:31-32 660

22:34-37 626

22:34-40 546

22:36-38 1161

22:36-40 364

22:37 202,546,958,1061

22:37-38 736

22:37-39 729

22:37-40 373,380,561

22:39 628

22:39-40 1161

22:41-16 1110

22:41-45 860

22:41-46 943

22:42 434

22:44 922,1102

23 559,669,697,1077

23:1-36 236

23:1—24:36 559

23:2 964

23:3 533

23:4 150,356

23:5 533

23:6 964

23:10 1110

23:11 161

23:12 393,803,989

23:13 534,613

23:13-26 1161

23:13-29 744

23:15 229,367,534

23:16-26 973

23:17 534

23:19 39,534,673

23:20-21 232

23:21 369

23:23 280,358,486,534,651,785,1077

23:23-24 534

23:23-28 1160

23:25-26 1148

23:25-30 534

23:26 534

23:27 578,739

23:28 68,69,255

23:29 738,786

23:29-36 245

23:30 497

23:33 229,425

23:33-36 764

23:33-38 1015

23:34 964

23:34-36 1057

23:35 744

23:37 336,497

23:37-39 231,247,248,1101

23:39 107

24 52,217

24—25 429,593,1047,1130

24:2 369,1047,1101

24:3 159,215,563,1047

24:4-31 1101

24:6 429

24:8 200

24:9 497

24:9-10 1017

24:10 429

24:11 429,533

24:12 68,69,429

24:14 93,299,429,573,838,911

24:15 563,919

24:16-20 563

24:17-20 1047

24:21 245

24:21-22 234

24:22 406

24:24 429,533,1153

24:27 215

24:27-31 1047,1107

24:29 245,466,614,1054

24:29-31 429

24:30 216,263,643,808,1165

24:30-31 431

24:31 614,765,799,1050

24:32-33 1101

24:32-51 142

24:34 40,200

24:35 304,430-431,976

24:36 49,215

24:37 267

24:37-39 777

24:37-41 216

24:37—25:46 560

24:39 778

24:42 217,429

24:42-44 429

24:42-51 215

24:44 215,429

24:45-51 725,863

24:48 376

24:51 180,229,534

25 186,1101

25:1-13 142,616,825

25:1-46 559

25:5 996

25:10 613

25:12 230

25:13 215,429

25:14 403

25:14-30 680,725,870

25:14-46 1161

25:15 186

25:21 185-186

25:23 186

25:26-28 187

25:27 278

25:29-30 430

25:30 180,229,230,1053

25:31 49,231,368

25:31-36 1030

25:31-46 74,134,229,230,249,250,336,429,559,561,593,725,1128

25:34 251,429,604,806

25:34-40 546

25:35 831

25:36 486

25:37 662

25:37-39 187

25:38 831

25:40 1161

25:40-46 836

25:41 49,179,180,229,231,430,660,905

25:41-46 1161

25:43 831

25:44 486,831

25:44-45 428

25:46 179,180,214,229,231,599,604,662,679

26—27 593

26:1 593

26:1-2 988

26:6-13 735,1102

26:9-11 67

26:12 985

26:13 40,93,573,838

26:15 277,368

26:17-19 988

26:17-27 795

26:26 36

26:26-28 852,1017

26:26-29 51,469,915,1091,1107,1136

26:26-30 558

26:27 98,1136

26:28 351,469,560,635,988,1075

26:29 559,1136

26:31 168,368

26:34 804

26:36 314

26:36-46 586

26:38 248,295

26:38-39 181

26:39 203,590

26:41 142,145,473,1067

26:42 181,203,722

26:44 181

26:50 288

26:51 863

26:52 608,1127

26:52-56 986

26:53 49,431,809,986

26:53-54 737

26:54 986

26:56 368,737

26:57-66 793

26:59 793

26:59-61 431

26:61 369

26:62-68 431

26:63 439

26:63-64 1110

26:63-68 423

26:64 263,643,1101

26:65 140

26:65-66 1110

26:67 72

26:67-68 1110

26:72 539

26:75 704

27:1 498

27:3 743

27:3-5 368

27:3-10 277

27:4 786

27:5-7 738

27:6 279

27:6-66 739

27:9 368

27:11 1110

27:17 1110

27:18 352

27:19 786

27:20 1057

27:22 1110

27:24 680,786

27:25 1057

27:28 1133

27:34 860

27:39 245

27:39-46 860

27:40 439

27:43 439

27:45 1054

27:45-46 181

27:46 646,987,1053

27:46-49 442

27:48 860

27:50 290

27:51 801,987

27:51-54 1152

27:52 578,936

27:53 636

27:54 439,558,560

27:57 134

27:57-60 738,1072

27:66 715

28:1 269

28:1-7 739

28:2 48

28:2-7 1165

28:3 48

28:9 431,499

28:9-10 209

28:11-15 209,739

28:12 276

28:16-17 209

28:16-20 160,559 561,602,1073

28:17 431,1165

28:18 160,239,594

28:18-19 852

28:18-20 439,516,557,597,678,765,863,880,929

28:19 28,60,124,160,421,765,922,934,1075,1136

28:19-20 59,515,698

28:20 159,160,316,424,431,560,593 594,652,823,1073

Марка

1:1 93,123,163,299,438,554 555

1:1-4 298

1:1—8:30 1152

1:2 551,764,914

1:2-3 444,554

1:3 466

1:4 837,851,1008

1:5 475

1:6 442,444

1:7 837

1:7-8 444

1:8 516,520,852,1129

1:8-10 554

1:9 555

1:9-11 555,1104,1136

1:10 613,912

1:10-11 515

1:11 163,436,554 555,808,986

1:12 71

1:12-13 70

1:13 73,904

1:14 554

1:14-15 93,164,298,362,427

1:14-20 870

1:15 93,163,213,215,299,421 554 556 742

837,1104-1105,1111,1126

1:16-20 557

1:16—8:26 554,557

1:17 1072

1:18 1072

1:20 1072

1:21 752

1:21-22 436,963

1:21-27 164,628

1:21-28 555

1:22 556,651,963

1:23 70

1:23-24 71,436

1:23-27 70,963

1:24 234,436,555,669

1:24-26 555

1:25 71,436

1:26 71,145

1:27 71,555 556,626

1:27-28 963

1:29-31 1022

1:32 70

1:32-34 556

1:32-35 70

1:34 71,1152

1:38 837

1:38-39 486

1:39 837,963

1:40-45 1148,1152

1:41 499

1:44 818,1102

1:45 837

2:1-12 254,431,555,1008,1153

2:1—3:6 985

2:3 143

2:5 144,298,556

2:7 140,435,555

2:7-12 852

2:8 291,958

2:9-10 1152

2:10 298,439,556,573

2:12 556

2:13-14 557

2:13-17 870

2:14 1072

2:15 172,249

2:15-16 1129

2:15-17 852

2:17 298,485,1008

2:18 1160

2:18-20 774

2:20 985

2:21 756

2:21-22 627,1129

2:22 629

2:26 1090

2:27 1022

2:28 439,556

3:1 143,752

3:1-6 362,422,963,1152

3:5 236,555,643,959

3:6 245,902,963

3:7-12 556

3:10 499

3:11 439,555

3:12 1152

3:13 422

3:13-19 58,422,557,750,1129

3:14 837,897

3:18 372,593,1127

3:22 138,1114 1115

3:22-30 422,1161	6:12 838	8:29-30 555	9:48 180,230,659,	12:5-12 497
3:23 824,904	6:13 557	8:29-31 440	661,739	12:6 555
3:23-30 550	6:14 444,961	8:31 80,439,472,497,	9:48-49 660	12:10 511
3:23-37 1014	6:14-16 445,621	555-556,985,986,1057,	10:1-12 147,555,875	12:12 556
3:26 904	6:15 442,444,1100	1101	10:2 472	12:13 902
3:28 40	6:17-29 444,521	8:31-32 164	10:2-9 361	12:13-17 555,1127
3:28-29 140,853	6:19 497	8:31-33 808	10:4-5 330	12:14 1100
3:28-30 257	6:21-29 245	8:31—16:8 1152	10:5 364	12:17 373,556
3:29 179,231,	6:30 58,557	8:32 556,1105	10:6-8 761,948	12:18 902
1114-1115	6:30-44 250,499	8:32-33 477	10:8 731,956	12:25 615
3:30 70	6:31-44 172	8:33 70,555	10:10-12 875	12:26-27 429
3:31-35 553	6:34 32,428,998,1152	8:34 265,338,517,	10:11 761	12:28-31 361,364
3:35 204,557	6:35-37 557	1072,1127	10:11-12 327,875	12:28-34 546,555
4:1-20 53	6:43 756	8:34-35 988	10:13-16 107,189	12:29 124
4:3-9 1109	6:45-56 499	8:34-38 164,431,972,	10:14 555	12:29-31 702,881
4:10-12 555,557,1032	6:49-52 557	1161	10:15 299,1108,1129	12:30 202,262,373,428
4:11 1032	6:50 1152	8:34—9:1 557	10:17 1078	12:30-33 380
4:12 466	6:50-52 164,556	8:35 299,428	10:17-22 1008	12:31 360,428
4:14-20 38,824	6:52 876,959	8:35-37 338	10:17-31 338	12:32-33 361
4:15 376,904	6:53-56 556	8:36 134,573	10:18 286,373	12:33 876
4:19 134,159,337	6:56 499	8:36-37 428	10:19 364	12:35 652
4:21 592	7:1-9 651	8:38 49,129,215,263,	10:21 134	12:35-37 438,555
4:24-25 592	7:1-13 422,697	431,439,556,808,	10:23 1108	12:36 84,1102,1104
4:26 1126	7:1-19 362	1002,1019	10:23-26 1008	12:38 964
4:26-29 1109	7:1-23 362	9 199	10:25 134,1108	12:39 964
4:30 1126	7:3 1149	9:1 808,1105,1152	10:27 426	12:40 158,230
4:30-32 1109	7:3-4 1077,1148	9:2 422,807,1144	10:28 557	12:41-42 158
4:35-41 557	7:5 1149	9:2-10 807	10:29 299	12:41-44 277,735
4:35—5:43 934	7:8-9 364	9:2-13 557	10:30 134,159,338	12:42-44 67
4:40 1151	7:10-13 188	9:3 1133	10:31 426	12:43-44 134
4:40-41 164,556	7:11 818	9:4 581,1165	10:32 556,985	13 554,557,688,1130
4:41 435,555	7:13 403,977	9:4-5 442	10:32-34 80,164,985	13:1 402
5:1-13 145	7:14-23 287,1160	9:5 807	10:33 403,556,1101	13:1-2 235
5:1-16 1148	7:15 976,1109	9:7 163,436,555,643,	10:33-34 472,555	13:2 369
5:1-20 70	7:17 824	807	10:34 497,555,1057	13:2-4 557
5:2 70,578	7:17-19 361	9:9 556	10:35-45 557,899,1073	13:3-37 769
5:3 71	7:17-23 335	9:10 557	10:38 722	13:6 557
5:3-4 71	7:18-19 361	9:11 442,444	10:38-39 1017	13:7-8 557
5:5 70 71	7:19 169,293,358,	9:11-13 1047	10:39 722	13:9 752,910,964
5:6-8 431	1149	9:12 355,439,556,	10:41-45 164	13:9-11 1017
5:7 71,436	7:20-21 736	643,644	10:43-44 989	13:10 93,299,557,838,
5:7-13 555	7:21 957	9:12-13 444	10:45 33,80,170,284,	911
5:13 71	7:22 39,247	9:13 557	298,438,439,469,	13:11 73,994
5:15 70	7:24-30 70,1152	9:14-27 1014	471,472,513,535,	13:11-13 557
5:16 70	7:25 70	9:14-29 70	554,557,852,863,865,	13:12 498,1057
5:18 70	7:27 602	9:15 556	978,986,988,989,1017	13:13 769
5:18-19 1072	7:31-37 353,838,1152	9:17 70,143	10:46-52 164,1104	13:14 50,557,563
5:19 570	7:32 189	9:18 71	10:47 555	13:19 245,554
5:20 556,838	7:32-35 487	9:19 555	10:47-48 438,570	13:20 731,1097
5:21-24 964	7:33 499,550,981	9:20 71	10:52 556	13:21-23 557
5:21-43 555	7:35 981	9:22 70	11—15 985	13:22 50,556,1097
5:22 962	7:36 838	9:22-25 499	11:9 664	13:24 458,554
5:23 189	7:37 555,556,981	9:23-24 556	11:9-10 107,199,555	13:24-25 557
5:25-34 164,499,550	8:1-3 499	9:25 70,71,143,145	11:10 664	13:26 192,215,263,
5:27 1148	8:1-9 172	9:26 71,145	11:11 1127	439,556,643
5:32-34 164	8:2 998	9:27 499	11:12-14 555	13:26-27 557
5:34 164,556	8:4 557	9:28-29 71	11:12-25 1152	13:27 215,572,765,1097
5:35-42 164,1153	8:6 98	9:29 73	11:15-16 555	13:28-31 557
5:35-43 487,964	8:11-15 352	9:31 439,472,497,	11:15-17 236,1102	13:31 235,630,976
5:36 164,166,556	8:15 352	555,556,985,1057,	11:15-18 369,1127	13:32 129,213,555,
5:41 499,1148	8:16-21 353	1101	11:15-19 749	557,615
5:42 556	8:17-21 331	9:31-32 164	11:17 466,1095	13:33-36 429
5:43 1152	8:18 704	9:32 556	11:18 556,651,1102	13:33-37 142
6:1-6 164,553,	8:20 756	9:33-37 164,557,652	11:18-32 556	13:35-37 557
555,556,963	8:21 353	9:37 764	11:20 123	13:36 997
6:2 556	8:22-26 353,487	9:38-40 70	11:23 164,957	14:1-2 988
6:2-6 963	8:23 486	9:38-41 71,245	11:23-24 166,996	14:1—16:8 557
6:3 493,555,890	8:23-25 189	9:41 187	11:24 164	14:3 1102
6:4-6 1151	8:25 190	9:42-48 426,599	11:25 129,592	14:3-9 134,705,1102
6:5 499	8:27-30 353	9:42—10:12 242	11:25-26 853	14:4-5 236
6:5-6 487,555	8:27-38 422,807	9:43 659,661	11:27 1012	14:7 134
6:7 29,765,959	8:27—13:37 557	9:43-48 592	11:30 1126	14:8 985
6:7-12 557	8:27—16:8 554	9:43-49 229	11:31 166	14:8-9 299
6:8 278	8:28 80,442	9:44 180	12:1-6 764	14:9 93,327,705,838
6:8-11 765	8:29 557,807	9:47 944	12:1-12 163,985,1015	14:11 276-277

14:12 33,818	1:5-23 401	1:72 570,704	3:16 444,519,521, 658,852,1136	5:8 718,934
14:12-16 988	1:5-25 443,1151	1:77 123,254,299	3:16-17 515	5:10 656
14:12-25 795	1:6 786,1010,1052	1:78 570	3:17 298,444,659	5:10-11 544,1072
14:12-26 250	1:8 941	1:78-79 552	3:17-18 445	5:11 972
14:14 651	1:8-20 182	1:80 443	3:18 92,298	5:14 818
14:17-26 249	1:9 369,941	2 553	3:18-20 540	5:15 486,837
14:21 556	1:11 1165	2:1 572,737,1104	3:21-22 542,1136	5:16 487
14:22 172,1039	1:11-12 822	2:2 719	3:22 123,163,543, 716,922,986	5:17 487
14:22-24 852,1017	1:11-20 48	2:4 956	3:23-38 540,541,1104	5:18 972
14:22-25 469,1136	1:12 48,1018	2:4-15 566	3:29 435	5:21-25 852
14:23 98	1:13 809,981	2:6 476	3:30 491	5:24 573
14:24 172,635,988	1:14 872	2:6-7 553	3:33 491,515	5:25 971
14:25 1126,1128,1136	1:15 22,922	2:7 435	3:37 37	5:26 1052
14:27 32,554	1:17 442,444,551, 644,956,1095	2:8-20 553	3:38 123	5:27-28 1072
14:28 555,556	1:18 48,193,420	2:9 822,970	4 963	5:29-32 172
14:32 314	1:18-25 194	2:10 92,435,872	4:1 543,922	5:30 721
14:33-34 555	1:19 48,92,298,764, 823	2:10-11 298	4:1-11 473	5:30-32 544,786,852
14:34 248,295	1:20 48,163,166	2:11 543,1104	4:1-13 70,145,542	5:32 428,721
14:36 129,203,555, 583,692	1:25 19	2:13 614	4:14 543	5:33-35 774
14:38 291,473,731	1:26 764	2:13-14 48	4:3 439	5:35 985
14:41 439,556	1:26-33 48	2:15 615	4:3-4 487,1090	5:37-38 629
14:43 1012	1:26-35 1039	2:19 958	4:5 572	5:37-39 626
14:47 1105	1:26-37 182	2:20 971	4:5-8 1104	6:1-5 568
14:53-65 749	1:26-38 553,1151	2:21 420,654	4:6-8 234	6:6-11 963
14:54 658	1:27 956	2:21-40 553	4:8-19 338	6:8-10 338
14:55 498,1012,1057	1:28 670,872	2:22-27 1148	4:9 439	6:11 1061
14:58 370,1135	1:28-38 19	2:22-38 401,420,749	4:9-12 487	6:12-16 58
14:61 555	1:30 97	2:24 818	4:9-13 401	6:13 58,406,765-766, 837
14:61-62 1104	1:31 48	2:25 786,1010,1069	4:14 922	6:15 372,593
14:62 215,439,556,612, 643,894,1101,1132	1:31-33 1084	2:25-26 596	4:14-15 421	6:17 381
14:67 555	1:32-33 262,891, 1122,1132	2:25-27 923	4:15 837,963	6:17-19 486
15:1 1012	1:33 179,770	2:25-38 327	4:16 362,750	6:17-49 110,592
15:1-5 749	1:34-35 889	2:26 1069	4:16-20 963	6:18 70-71,145
15:2 1104	1:35 37,439,543,669, 922,934,959	2:27 369	4:16-21 134,145,431, 963,1161,1163	6:19 71,487
15:17 1133	1:36 194	2:27-32 1095	4:16-22 566	6:20 108,110,134
15:20 1133	1:37 833	2:28-32 751	4:16-24 752	6:20-22 107
15:23 486	1:38 420,892	2:29-32 1069	4:16-30 540,542,837, 963	6:20-25 298
15:26 1127	1:39 491	2:30 123,542	4:18 298,486,716, 837,917,922,973,1153	6:20-26 109,787,1017
15:27 1127	1:39-45 22	2:30-32 1008	4:18-19 241,298,299, 764	6:20-29 381
15:29 140	1:39-56 553	2:32 31,892	4:18-21 71,92	6:20—8:3 540
15:32 1110	1:41 22,923	2:35 985	4:19 97,213,837	6:22 622
15:33 1054	1:41-45 327	2:36-38 158,596	4:20 963	6:24-26 299
15:34 313,555,987	1:42 107,730	2:37 774	4:21 213,215,298, 542,963,1008	6:27 622
15:34-36 442	1:44 22	2:38 542,1069	4:22-23 963	6:27-28 106
15:37 336	1:45 166	2:39-52 1074	4:23 485	6:27-29 381
15:38 801,987	1:46 295	2:40 102,291	4:23-27 544	6:27-36 547
15:39 439,513,555,556	1:46-47 291	2:41-50 401,420	4:25 442,613	6:30-38 298
15:42-46 738	1:46-55 262,581	2:41-51 542	4:25-26 298,442	6:31 380,590
15:45 555	1:47 291	2:41-52 553	4:26 369,1095	6:35 245,286,287
16:1 730	1:47 291	2:46 49 426	4:27 298	6:35-36 287,380-381, 1161
16:1-7 739	1:48 107,111,989	2:52 97,101,102,591	4:28-29 963	6:36 572
16:1-8 209	1:50 570	3:1-2 540	4:28-30 245	6:37 735,849,853
16:2 269	1:51 247	3:2 942,975	4:29 985	6:38 1137
16:5 1133,1165	1:51-53 917	3:3 92,298,515,837, 851	4:31-37 70	6:39 888
16:5-8 556	1:52 989	3:3-6 444	4:32 651	6:40 1073
16:6 423,555	1:53 134	3:4-6 123	4:32-34 543	6:42 534
16:7 1165	1:54 570,704	3:6 731	4:33 70	6:43 730
16:8 557	1:55 179	3:7 237,444	4:34 436,934	6:43-45 735
16:9-20 557,838	1:57-80 443	3:7-9 298,786	4:35 49,71	6:46-49 976
16:15 160,838	1:58 19,570	3:7-14 92	4:36 71,145,487,959	7:1-28 1153
16:15-18 59,160	1:59 654	3:8 730	4:40 189,486,499	7:3 1012
16:16 518,1008	1:67 923	3:9 444,730	4:41 71,145,439	7:5 962,963
16:19 894	1:67-69 719	3:9-17 521	4:42-43 487,1126	7:8 437
16:20 838,1101	1:67-79 327	3:10-14 515,540,742, 1160	4:43 92,299,544,764, 837	7:11-16 779
28:18-20 597	1:67-80 1122	3:11 787	4:44 837,963	7:17-117 158,540,1152
Луки	1:68 109,641,971	3:11-14 444	5:1-11 540,1152	7:12 437
1—2 80,326,541	1:68-70 107	3:12-14 869		7:13 486
1:1-4 151,419,696, 890	1:68-73 170	3:14 787		7:14 499
1:2 976,1098	1:69 123,262	3:15-17 92,1110		7:16 487,971,1052, 1100
1:4 890	1:71 917			7:18 444
1:5 942,1104				7:18-23 543
				7:19-22 92

7:20 444	9:35 164,406,433	11:15-26 145	13:6-8 1015	15:22 863
7:21 71,298	9:37-43 70,1014	11:17 380	13:6-9 1161	15:23 498,818
7:22 92	9:39 70	11:17-20 550	13:10-14 1022	15:25-32 1160
7:23 444	9:42 71	11:17-22 1014	13:10-17 72,326,327, 541,947,963,1152	15:27 498,818
7:24 46	9:43 160	11:18 904	13:11 70,143,145	15:29 1078
7:25 969	9:43-45 487	11:19 486	13:13 189,499	15:30 114,498,818
7:27 551,764	9:44 403,985	11:20 71,435,1105, 1128	13:14 71,962,964	15:32 338
7:28 444	9:47 330	11:20-22 138,1129	13:14-17 487	16:1-9 1107
7:30 202,204,600,807	9:51 985	11:20-23 589	13:15 335,534,1022	16:1-12 540
7:33 70	9:51-56 540	11:24-26 70	13:16 51,70-71,145,904	16:1-13 134,613
7:33-34 444	9:51—18:14 540	11:27-28 427,553	13:18-21 327	16:8 159,906
7:34 544,852	9:51—19:27 401	11:28 107	13:20-21 352	16:9 178
7:36-38 1148	9:51—19:44 353	11:29-30 487	13:22-30 1128	16:11 280
7:36-50 172,254,327, 852,947,1077,1160	9:54 355,442,659	11:29-32 1015	13:24 1105,1108	16:14 277
7:40-47 98	9:54-55 720	11:32 95,742	13:26 721	16:15 380,736,957
7:44-49 431	9:58 67,249	11:32-36 487	13:27 721	16:16 92,299,334,444, 499,1128
7:48-49 298	9:59-60 739	11:34 376	13:27-28 180	16:17 630
8:1 92,93,837	9:59-62 544	11:37 249	13:28 180	16:18 147,761,875
8:1-2 70	9:60 1108	11:37-53 353	13:28-30 229	16:19 1133
8:1-3 327	9:62 870,1108	11:37-54 697	13:31 985,1077	16:19-31 34,74,134, 229,249,429,539,540, 660,1065,1161
8:2 71,145	10:1 540	11:39-41 1148	13:31-33 541	16:22 1069
8:8 286	10:1-16 972	11:41 571	13:33 401	16:22-23 1001,1155
8:10 466,1032	10:3 32	11:43 964	13:34 245,693,764	16:22-25 984
8:12 376,904	10:7 361,905	11:47-51 764,864	13:34-35 247,248,542	16:23 34,229
8:12-13 164,166	10:9 1105	11:49 58,244	13:35 40	16:23-25 180
8:13-14 623	10:11 1105	11:52 1160	14:1 249,1077	16:24 659,660
8:14 324	10:13 742	11:53—14:4 541	14:1-6 327,487,541, 1022,1152	16:25 704,1069
8:15 623,729	10:13-15 1015	12:1 353	14:5 335,888,1022	16:26 230
8:18 981	10:14 1029	12:1-2 352,353	14:7-8 1140	16:28 180
8:19-21 553	10:15 34	12:2-3 353	14:7-11 989	17:1-2 428
8:24-26 123	10:16 765	12:3 838,907	14:7-14 540	17:3 1161
8:26-35 145	10:17-18 542	12:4 289	14:7-24 134	17:3-4 254,605,742, 853
8:26-37 70	10:17-19 297	12:4-5 353,599	14:11 803,989,1108	17:5 58
8:27 70,71	10:17-20 70-71,540, 543,615	12:6 334	14:12-14 290,299,914	17:6 164
8:29 70,71	10:18 145,199,904, 1129	12:8 474,544	14:13 67	17:7 863
8:29-33 1148	10:18-20 1014	12:8-9 229	14:14 660,787	17:7-10 187,231,299, 540
8:30 70	10:19 29	12:8-10 353,1115	14:15 250	17:10 658
8:31 67	10:20 429,487,500, 613,872	12:10 140,853,1114	14:15-24 172,870,1129	17:11-17 1148
8:32 51,71	10:21 98,572,922	12:11 962,964,1017	14:16-24 102,249,299, 1107	17:11-19 99,1152-1153
8:36 70,71	10:21-22 543	12:11-12 73,353,977	14:17 764	17:11-21 540
8:39 838	10:22-24 1129	12:13 603	14:21 67	17:13 570
8:40-42 964	10:23-28 380	12:13-21 540,870	14:22 1136	17:14 818,1102
8:43-48 550	10:25-36 381	12:15-21 427	14:25-28 1072	17:18 831
8:49-56 964	10:25-37 112,134,290, 540,544,547,572,1148	12:16-21 134,1161	14:25-33 544,1072	17:20-21 542,1127, 1129
8:54 1148	10:27 373,545	12:19 295,535	14:25-35 423	17:21 769,1101,1105
9—10 597	10:29 111	12:20 295,616,1051	14:26 295,546,622	17:23 244
9:1 765,959	10:29-37 361,547,1107	12:20-21 277	14:27 988	17:24 215,1030
9:1-2 422,431	10:30-35 1102	12:22-24 335	14:28-30 870	17:26-27 777
9:1-6 543	10:30-37 249	12:22-31 337	14:28-32 1107	17:26-29 229
9:2 92,838	10:31-32 531	12:22-34 73	14:28-33 541	17:27 778
9:3 278,1091	10:31-37 1161	12:24 334	14:31-32 198	17:29 660
9:3-5 765	10:33 997	12:25 73	15 540	17:30 216
9:6 92,298,838	10:34 486	12:30 74	15:1 249,544	17:32 704
9:8 442,444	10:38 249	12:30-34 74	15:1-2 254	18 586
9:10 58,543	10:38-42 327,540,870, 947	12:32 251,298,806, 1105	15:1-10 327	18:1 586
9:11 486	10:38-42 327,540,870, 947	12:33 67,134,571	15:1-32 544	18:1-8 158,541,586, 1108
9:18-20 540	11 586	12:37 40	15:2 852	18:7 267
9:18-27 807	11:1 583,592,1160	12:40 215	15:3-7 872	18:9 786
9:19 442	11:2 129,693,1105, 1128	12:42-48 429	15:7 615,786	18:10 1107
9:20 543	11:2-4 581,587	12:46-47 229	15:8 277	18:11 872
9:21-22 544,985	11:4 403,853	12:47 204	15:8-10 872	15:10 49,615,823,872
9:22 691,986	11:5-8 288,540,1107	12:47-48 230	15:11-32 102,298,872, 1107	15:13 114
9:23 988,1072	11:5-13 586	12:48 230,680,899	15:13-14 277	15:18 1126
9:23-25 989,1072	11:8 586	12:50 543	15:18-19 183	15:20 998
9:23-26 544	11:9 581	12:54 643	15:20-24 114	15:21 1126
9:25 230,573	11:10 581	12:56 543,643	15:21 1126	
9:26 1019	11:11 171,923	13:1-5 144,835		
9:28 807	11:12 70	13:1-9 540		
9:28-36 430,542,543, 807,1153	11:14-22 544	13:3 742		
9:30-33 442	11:15 49	13:5 742		
9:31 808,985,1165				
9:33 807				
9:34 643				

18:22 278	22:15 323,324	24:36 577	1:31 1165	3:16-17 33,573
18:30 159,973	22:15-20 469,1136	24:36-43 423	1:32 922	3:16-18 230,679,976
18:31-33 985	22:16 1136	24:36-45 1165	1:32-33 449,910	3:17 58,518
18:42 164	22:17 98	24:38 996	1:32-34 1136	3:17-18 229
19 401	22:17-20 423	24:39 499,731	1:33 520,764	3:18 429,437,439
19—23 985	22:18 1136	24:40-43 249	1:34 32,439,910	3:18-21 689
19:1-10 134,249,540	22:19 98,705,819, 1039,1136	24:43-47 653	1:35-37 445	3:19 1023
19:5-6 249	22:19-20 469,852,1017	24:44 76,540	1:35-39 444	3:19-21 448,906
19:8 643	22:20 626,627,635,819, 988	24:44-47 719,986,1110	1:35-51 446	3:22 518
19:8-10 1008	22:22 737	24:44-48 765	1:36 32,865,988	3:25 1148
19:9 123	22:24-27 989	24:44-53 838	1:41 32,434,447,763	3:25-30 518
19:10 229,234,298, 1007	22:26 148,899	24:45 1060,1061	1:42 809,1101	3:26 518,910
19:11 1126	22:27 863,979,989	24:46 1000	1:45 170,447	3:27 612
19:11-27 134,541,680, 1129	22:28-30 767	24:46-48 765	1:49 32,439,447,1105	3:27-30 444
19:12 1129	22:29-30 429,543	24:46-49 160	1:50 166	3:29 637
19:15 1129	22:31 904	24:47 93,254,401,765, 838,1008	1:51 32,439,613	3:29-30 872
19:17 186	22:31-32 1102	24:48 59	2:1-11 173,872,975, 1152	3:31 829,830
19:19 186	22:32 1161	24:49 401,543,765	2:1-12 553	3:32 981
19:37-40 431	22:35-36 1161	24:50 107,189	2:4 449	3:33 716,909,976
19:37-44 541	22:35-38 765,1127	24:50-53 557	2:6 1148	3:34 58,449,764,922
19:38 107,664,1104	22:37 852,865,1017	24:51 191	2:6-9 1149	3:35 449
19:41-44 199,401,542, 1015,1032,1101-1102	22:38 373	24:52 872	2:9-11 448	3:36 74,177,212,231, 235,237,338,429,448, 689
19:45-46 1102	22:40-44 48	24:53 369	2:10 286	4 651,831
19:46 466	22:42 202,203,543		2:11 166,315,446, 1072,1153,1165	4:1-2 445,518
19:47 369,1102	22:43 1165	Иоанна	2:12 553	4:1-42 327
20:1 92	22:44 248	1—12 446	2:13 32,33	4:5-29 947
20:1-8 487	22:46 473	1:1 123,430,435, 446,447,646	2:13-16 402,1102	4:10 448,449
20:9-13 764	22:50 981,1102	1:1-3 212,408,975	2:13-17 236,859	4:10-15 184
20:9-17 985	22:51 499	1:1-4 338	2:14 32	4:11 448
20:9-19 1015	22:56 658	1:1-14 170	2:17 369	4:13-14 428
20:17 511,691	22:69 1101	1:1-18 51,445,1151	2:18-21 421	4:13-15 448
20:20 29,959	22:70 439	1:4 338,448,906	2:19 33,1095	4:14 177,448,721
20:25 373	23:2 423	1:4-14 906	2:19-21 369,431	4:19 1100
20:27 691,902	23:5 423	1:5 448,739	2:19-22 985,1135	4:20-24 365
20:34 506	23:7 29	1:6 764	2:20-22 448	4:21 369
20:34-35 159	23:27-30 199	1:6-9 444	2:21 33,1039,1095	4:21-24 369,421
20:35-36 1099	23:27-31 542	1:7 166,338	2:22 33,166,976	4:23 450,1089,1095
20:37-38 429	23:34 111,140,543, 615,735	1:7-9 910	2:23 32,33,131	4:23-24 450,743
20:42-43 1102	23:35 406	1:9 448,572	2:25 380	4:24 124,133,171, 291,693,910
20:46 323,964	23:39 434	1:10 313,573,739	3:1 1077	4:25 434,763,1100
21 1130	23:42 704	1:10-13 123	3:1-11 1008	4:25-26 431,566,1111
21:1-4 1102	23:43 34,107,429,539, 660,877,1001	1:10-14 166,249	3:1-14 1072	4:26 351
21:8 200	23:44-45 1054	1:11-13 691	3:1-15 448	4:29 447
21:9 770	23:45 801	1:12 29,131,433,956	3:2 651	4:34 177,203,447,764
21:11 541	23:46 423,543	1:13 338,631,732,890	3:3 40,293,338,427, 546,1126	4:36 177
21:12 964	23:47 831	1:14 22,102,315,369, 435,437,446,447,480, 613,646,670,808,976, 1039	3:3-6 756	4:38 765
21:12-13 910	23:50 786,1010	1:15 910	3:3-8 293,338,1105	4:42 573
21:12-18 1017	23:50-53 738	1:15-18 1111	3:4 448	4:45 421,446
21:18 541	23:51 1069	1:16 102,756	3:5 40,184,290,338, 518,630,646,830, 1126,1136	4:46-54 975
21:20 563	23:56—24:1 730	1:17 102,446-447,480, 538,772	3:5-8 338,923	4:48 1151,1153
21:20-24 200	24:1 269,750	1:18 51,111,380,430, 435,437,446,613,626, 646,910	3:6 732,830	4:50 977
21:24 200,852,1101	24:1-12 209,327,739	1:19 531	3:7 338,427	4:53 166
21:25 541	24:10 58	1:19-23 444	3:8 290,924	4:54 1153
21:25-26 686	24:12-49 542	1:19-24 515	3:11 909	5 402,447-448,486
21:26 458,541,573	24:13-35 250,423	1:19-27 1111	3:12 829	5:1-9 975
21:27 643	24:19 1100	1:19—11:57 1153	3:13 191,439,829	5:1-15 1152
21:28 472,541,700	24:21 1069	24:25-27 719,1105, 1165	3:13-14 191	5:1-18 1022
21:33 976	24:23 48	24:26 808	3:13-15 446	5:9 166
21:34 330,340,1029	24:25 163,617,1061	24:26-27 986,1110	3:13-16 439	5:14 144
21:34-36 142,541	24:27 76,153	24:27 76,153	3:14 177,203,447,764	5:16 985
21:37 369	24:30 172,1091	24:30-31 172,249	3:15 74,338	5:16-19 1036
21:47 787	24:30-31 172,249	24:33-49 401	3:15-16 177,448,1105	5:16-23 959
22:1-2 988	24:33-49 401	24:34 209,423,1165	3:15-17 448	5:16-30 802
22:1-23 819	24:34 209,423,1165	24:35 1091	3:16 74,160,166,214, 248,292,338,437,546, 910,911,1057,1066	5:17 447,1022,1036
22:2 497	24:35 1091			5:17-19 447
22:3 904				5:18 123,435,437,985
22:5 277				5:19 40,447,669,1036
22:7 33,498,818				5:20 447,545
22:7-16 988				5:21 338
22:7-22 795				5:21-29 429
22:14 58,767				5:22 1028,1030,1101
22:14-24 541				5:23 447,1111,1140

5:24 40,177,448,646, 679,764,976,1008	6:51 338,449,573,909	8:20 985	10:11-18 1011	12:25 338
5:24-29 689	6:51-56 987	8:21 168	10:14 123,336,351, 380,740	12:26 429
5:25 37,40,439,450	6:51-58 732	8:21-23 430	10:15 295,447	12:27 295,449,985
5:25-29 450,981	6:51-63 732	8:21-24 429	10:16 1011,1097	12:31 72,234,573,905, 988,1014,1023
5:26 338	6:52 448,963	8:22 448	10:17 446-447	12:32 33,804,985
5:27 447,959,1030	6:52-59 173	8:23 829,830	10:17-18 295	12:32-33 986
5:28-29 180,209,578, 660,679	6:53 40,439	8:24 127,254	10:18 29,364,446	12:34 439,447,804,985
5:28-30 785	6:53-54 721	8:26 447,764,976	10:20 70	12:35-36 448,1099
5:29 230,430	6:54 177,216,448, 450,770	8:28 33,127,170,422, 439,447,804,985	10:21 49,70	12:36 906
5:30 203,447,669, 764,1058	6:57 58,764	8:28-29 669	10:22-23 750,802	12:37-46 740
5:31 909	6:57-58 732	8:29 764,1058	10:24 447	12:38 865
5:32 909	6:58 830	8:31-32 446,917	10:25 909	12:40 466
5:32-33 909-910	6:59 963	8:31-34 168	10:26 32	12:42 474
5:33 480	6:60-61 963	8:32 380	10:27 740	12:44-45 764
5:36 669,909	6:61-63 191	8:33 917	10:28 74,178,1058	12:45 1098
5:36-38 58	6:61-70 166	8:34 254	10:30 123,437,447	12:46 166,338,448, 906,1099
5:37 764,909	6:62 191,439	8:34-36 917	10:30-33 430	12:46-48 448
5:39 76,177,431,671, 909	6:63 173,338,449-450, 732,923,976,1100	8:39 28	10:30-39 448	12:47 573
5:40 74,338	6:64 380	8:40 480,981	10:31-32 985	12:47-48 976
5:42 380	6:66 245,1066	8:41 890	10:32 447	12:48 179,450,691, 770,1029
5:44 671,972	6:66-69 436	8:42 430,764,891	10:33 140	12:48-50 170
5:46 170	6:68 976,1066	8:44 538,905,1057	10:34 362	12:49 669,764
5:46-47 1100	6:68-69 1072	8:44-46 480	10:35 84,977	12:49-50 364,976
6 169,170,448,450	6:69 166,934	8:46 991	10:36 58,439,449,669, 764	13 871
6:1-15 173,1152	6:70 434	8:48 70	10:38 447,909	13:1 33,166,380,449, 985,988
6:1-69 422	7—8 448	8:51 422,431	11 199	13:1-16 989
6:4 33	7:1 446,985,1057	8:51-52 984	11:1 1102	13:1-17 33,972
6:5-14 975	7:2-10 801	8:51-53 168	11:1-44 975	13:1-20 173,446
6:6 473	7:6-11 1017	8:51-59 976	11:3 289	13:1—20:31 446
6:10 1144	7:7 573,622	8:52 70	11:4 439	13:3 891
6:11 98	7:11-13 422	8:54 446	11:5 289	13:3-5 250
6:12-14 166	7:14 402,1095	8:54-59 431	11:7 985	13:8 173
6:14 170,1100	7:15 448	8:55 380	11:10 448	13:8-9 518
6:15 440,447,1104	7:16 422,764	8:56-58 422	11:19 1069	13:11 380
6:19 1144	7:16-17 740	8:58 127,132,437, 1111	11:23-26 877	13:12-17 166
6:19-21 975	7:17 204	8:59 985	11:24 450	13:13 651
6:21 166	7:18 446,764	9 402,487,1022	11:25 123,338,351, 431,448,740,1152	13:14-15 646
6:22-24 98	7:19 1057	9:1-3 378,736,836	11:25-26 166,429,997	13:15 173,626,979
6:22-51 173	7:20 70	9:1-5 1152	11:26 338,431	13:18 434,859
6:23 98	7:22-23 654	9:1-7 975	11:27 439,447	13:18-30 1090
6:25-59 1091,1152	7:24 785	9:2 144	11:33 248,291	13:19 845
6:26 40	7:25-31 1111	9:3 144	11:35 247	13:23 539
6:27 177,439,449,721	7:26 829,962	9:4 268,764	11:36 289	13:27 70,904
6:27-29 716	7:26-27 447	9:5 351,906	11:40 446	13:31 33,439,446-447
6:28 1078	7:28 976	9:6 499	11:41 98	13:31-32 986
6:29 58,764	7:29 740	9:6-7 486	11:41-42 981	13:31—17:26 446
6:30-40 250	7:31 434	9:11 518	11:42 764	13:34 364,626,627,881, 914
6:31 552	7:32 986	9:13-38 1077	11:47 793	13:34-35 449,628,647, 911
6:32 40,613,830	7:35 448	9:16 802	11:47-50 903	13:35 626,1098
6:32-35 477,552	7:37 449,1095	9:17 1100	11:47-53 942	13:37 295
6:32-42 430	7:37-38 422,428	9:22 447,474,1012, 1137	11:50 448	14—16 852
6:33 36,338,573,829	7:37-39 166,184,613, 801	9:29 829	11:50-52 986	14—17 174
6:35 123,338,351, 431,448	7:38-39 721	9:31 108,204	11:51 1008	14:1 330,957,996
6:37 407	7:39 191,449,852,922	9:33 1022	11:52 956	14:1-3 74
6:38 37,613,669,891	7:40 170,1100	9:34-35 71	11:53 1057	14:1-4 251
6:38-39 764	7:40-43 422	9:38 166,447	11:55 33,988	14:2 429
6:38-40 203	7:41-42 434	9:39 448,973	12—19 985	14:2-3 178
6:39 216,407,450, 770,1029	7:45-53 1077	9:39-41 973	12:1 33,988	14:3 192,216,451
6:39-40 429	7:49 1076	10 448-449,972	12:2 978,1102	14:3-4 191
6:40 177,216,338,770	7:52 829	10:1 40	12:2-8 1102	14:4 429
6:41-42 829,890,963	8 917,918	10:1-10 448	12:3 730	14:6 123-124,338,351, 366,431,446,448,480, 538,740,910
6:44 216,450,740,770	8:1-11 1095,1160	10:1-16 32	12:7 985	14:7 380
6:45 466	8:9 992	10:3 37	12:12-16 191	14:8-11 430
6:46 430,447,910	8:11 1095	10:7 123,338,351,431, 1105	12:13 447,664,1104	14:9 646,910,1098
6:47 40,448,1008	8:12 123,168,351, 422,431,448,906	10:7-11 448	12:14-15 368	14:10 447
6:48 123,338,909	8:13-18 909	10:9 123,338,351,1105	12:15 447,1104	14:10-11 1005
6:49 168	8:14 909	10:10 74,186,338,427, 431,448,498,818	12:20-24 698	14:10-24 976
6:50 829	8:15 732	10:11 123,351,431, 446,535,577,986,1107	12:20-26 446	
6:50-51 721	8:16 422		12:23 33,439,447,449, 985	
	8:17-18 909		12:23-24 986	
	8:18 764		12:24 448,984,987	

14:11 909	16:5-11 191,923	19:12 288	1:6 643,645	2:31 34,434,731-732, 806
14:12 870	16:5-15 166,651	19:13 1027	1:6-8 1008	2:31-35 191
14:13-14 131,585	16:7 124,174,192,449, 797,994,1069,1080	19:14 33,988	1:7 29,212-213,216, 690	2:32 209,1084,1098
14:15 449	16:7-11 765	19:16-18 245	1:7-8 165,192	2:32-35 211
14:15-17 923	16:8 787,1068,1070	19:16-37 245	1:8 59,93,160,192, 285,424,479,545,572, 698,765,852,880,911, 923,1098,1110-1111	2:32-36 860
14:15-21 923	16:8-9 573	19:25-27 553	1:9 192,643	2:33 437,460,613,923
14:15-26 972	16:8-10 449	19:26 289	1:9-11 424	2:33-36 191
14:15-31 449	16:8-11 160	19:28 380	1:10 192,1133	2:34-35 1102,1104
14:16 449,923,994, 1069-1070,1080	16:10 787	19:30 423	1:11 192,216,368, 557,612,751	2:36 380,434,809, 1057,1084
14:16-17 994	16:11 573,905,1014, 1023	19:30-34 449	1:12 1022	2:37 958
14:16-18 1069	16:12-13 449	19:31 33	1:12-26 597	2:37-39 767
14:16-20 671,797	16:12-15 166,923	19:33-37 795	1:13 58,372,1137	2:37-41 981
14:16-28 994	16:16-18 216	19:34 174,518	1:14 460,553	2:38 245,433,434,515, 613,690,742,853, 922,923,1008,1136
14:17 59,449,450,480, 520,573,740,922	16:18 62,87,449,538, 671,1068	19:34-37 368	1:14-15 327	2:38-39 293
14:18 451,965	16:19 1068	19:35 909,976	1:15 750	2:39 460
14:20 447,1002,1004	16:22 216	19:38-42 738,1072	1:15-20 860	2:41 295
14:20-21 166	16:23-28 585	19:39-40 730	1:16 460,923	2:42 269,652,656, 752,767,897,930, 1136-1137
14:21 546	16:29-30 166	19:42 33	1:21-22 59,767,897, 909,929	2:42-27 249
14:21-24 449,1165	16:32 450,985	20:1 269	1:21-26 766	2:42-47 750
14:22 573	16:33 166,958	20:1-2 327	1:22 191,515,543, 1098	2:43 58,499,767,1052
14:24 447,764	17 1102	20:1-9 579	1:24 582	2:43-47 871
14:25-26 1106	17:1 33,449,985	20:1-12 739	1:24-26 406	2:44 175
14:26 59,449,704,765, 976,1069-1070,1080	17:1-4 986	20:2 289	1:26 58,550	2:44-45 165,1137
14:28 216	17:1-5 446	20:11-17 209	2 172,184,402,459, 831,1135	2:44-47 174
14:29 845	17:1-25 772	20:11-18 209	2-3 510	2:45 134
14:30 573,905	17:2 177,338,447,732, 959	20:12-16 48	2:1 460	2:46 269,369,956, 1102,1136,1137
14:31 449,545	17:2-3 74	20:17 191,424,693, 1165	2:1-3 1153	2:46-47 135
15 449	17:3 58,177,380, 446-447,740,764,1111	20:19-29 446	2:1-4 479,641	2:47 1137
15-17 872	17:5 33,446,613,969	20:20-29 211	2:1-5 750	3 568
15:1 123,351,431,448	17:6 1165	20:21 58,160,765	2:1-13 852,928	3:1 592,1102,1137
15:1-6 1003	17:6-19 756	20:21-23 59,160,972	2:1-41 520,923	3:1-10 1153
15:1-7 294,730	17:8 58,976	20:22 37,449,520,765, 923	2:2 334	3:1-11 487
15:1-8 174	17:11 934	20:23 254	2:3-4 658	3:1-16 499
15:1-11 450,546,1002	17:11-12 132	20:26 269	2:4 520,923	3:2 143
15:1-17 166	17:14 1017	20:27 499,996	2:5 460	3:3 571
15:4 450,1002,1004	17:14-16 573	20:28 430,437,447	2:5-13 923	3:6 434,571
15:4-5 1005	17:15-19 449	20:28-29 166	2:10 881,882	3:6-10 135
15:5 123,167,351,690, 870	17:17 671,935	20:29 107,109,1153	2:11 460,871	3:7 893
15:6 229,660	17:18 58,765	20:30-31 446,740,976	2:13 189	3:8 552
15:7 976,1004-1005	17:19 174,669	20:31 74,166,338,433, 439,447,1111,1153	2:14-36 923	3:10-11 690
15:9 447	17:20-24 294	21 172,446	2:16 168,543	3:11-26 1111
15:9-10 626	17:21 58,764	21:1-2 209	2:16-21 272,797	3:12 109
15:9-13 166	17:21-23 1005	21:1-14 250,1152	2:16-36 1135	3:12-16 690
15:10 690	17:23 58,545,1004	21:1-25 445	2:16-39 460	3:12-26 213
15:12 547	17:24 429,435,446	21:7 289	2:17 213,576,654, 731,769	3:13 865,978
15:12-17 449	17:25 447,787	21:12-13 249	2:17-18 923	3:13-15 985
15:13 289,986	17:26 545,1004	21:13 1091	2:17-21 170,268,327, 613,921,927,930	3:14 436,785,865
15:13-15 972,1098	18:4 380	21:14 1165	2:20 1030	3:15 209,338,433, 1057,1098
15:14 289	18:6 934	21:15 336	2:21 268,433,458,809	3:16 164-165,1008
15:15 289,981	18:10-11 1066	21:15-17 1066,1075	2:22 487,1153	3:17 615,735
15:16 407,670,1072	18:11 181,722	21:15-19 449	2:22-32 860	3:17-18 985
15:17 449	18:12-40 245	21:15-23 423	2:22-36 1111	3:17-26 690
15:18 450	18:13 941,942,986	21:18-19 1066	2:23 202,204,600, 805-806,835,865,985, 1057	3:18 985,986
15:18-19 246,250,573	18:14 942	21:22 451	2:24 34	3:19 653,742,923
15:18-25 450,1017	18:15-18 1066	21:22-23 216	2:27-29 578	3:20 690,823
15:18-27 449	18:19 942	21:24 909,976	2:28 823	3:20-23 78
15:19 407,434,450	18:19-24 942	21:24-25 976	2:29 738	3:21 213,613,643,645, 690
15:20 246,704	18:23 376	Деяния	2:30 434,730,841	3:22 981
15:24 909	18:24 942	1 980		3:24 841
15:24-25 859	18:25-27 1066	1-2 192		3:25 698,853,956
15:26 124,449,704, 765,909,911,994, 1069-1070,1080	18:28 33,172,795,1148	1-7 541		3:26 93,865
15:26-27 60,1106	18:36 251,477,573, 641,1104	1-12 1153		4:1 902
15:26-16:4 923	18:37 80,910	1:1-3 540		4:2 903
15:26-16:11 772	18:39 33	1:1-11 190,192,1153		4:4 164,981
15:27 909-910	19:2 1133	1:2 406,765,923		4:6 941,942
16:2 497,964	19:5 1133	1:3 192,499		4:7-12 1008
16:4 704	19:7 439	1:4 402		
16:5-7 191	19:10-11 959,1057	1:4-5 192		
	19:11 986	1:5 516,520,1110		

- 4:8 520,923,977
 4:8-11 860
 4:8-12 1111
 4:10 985
 4:10-12 1007
 4:11 369,511
 4:11-12 542
 4:12 164,406,809,1030
 4:13 615
 4:20 209,981
 4:23 942
 4:23-30 860,1111
 4:24 572
 4:25 923
 4:27 472,865,978
 4:27-28 835
 4:28 204,600,805,985
 4:30 472,865,1153
 4:31 520,923
 4:32 164,277,1073,1098
 4:32-37 905
 4:33 102,767
 4:34-37 278
 4:35-37 58,767
 4:36 135,531,927,1069
 4:37 897
 5:1-10 278
 5:1-11 538,599,606,897,905,1153
 5:2 58,135,767,992
 5:3 72,473,904,923
 5:3-4 923
 5:5 143
 5:6-10 738
 5:9 473
 5:10 143
 5:12 58,165,189,767,897,1102,1153
 5:12-16 487
 5:14 135,164
 5:15-16 71
 5:17 902,903
 5:18 58,246,767
 5:19 48
 5:21 793
 5:26 334
 5:28 244,1057
 5:29 30,767
 5:30 124,498,985,986,1057
 5:31 433,742,804,987
 5:32 923,1098
 5:34 1077
 5:40 244,767
 5:41 108,872,1019
 5:42 93,369,434,956,1111,1137
 6 285
 6—7 285
 6—8 929
 6:1 978
 6:1-2 174,1098
 6:1-3 367
 6:1-6 158,897,929,980
 6:1-7 752
 6:2 898,1073
 6:3 285,658,923
 6:3-6 190
 6:4 1137
 6:5 245,923
 6:6 767
 6:7 164,750,942,975
 6:8 102,1153
 6:9-10 963
 6:9-14 964
 6:13 919
 6:14 369,403
 7 153
 7:1-8 698
 7:1-60 245
 7:2 1164
 7:2-16 153
 7:2-53 168
 7:5 1027
 7:7 169
 7:9 352
 7:17-19 20
 7:20-44 581
 7:21-22 579
 7:23-29 895
 7:35 763
 7:38 1134
 7:42 614
 7:44 1134
 7:48 365
 7:48-50 169,368,369
 7:51 654,923
 7:52 865,985,1057
 7:54-60 245
 7:56 191,439,545,613
 7:56-60 988
 7:59 246,291
 8 285
 8—11 541
 8:1 58,244-245
 8:2 738
 8:3 1134
 8:4 93,975
 8:4-17 924
 8:5 838,1112
 8:6-7 71
 8:7 487
 8:9 61
 8:9-11 550
 8:9-24 549
 8:12 93,924,1135
 8:12-13 165
 8:13 961,1153
 8:14 766,767,897
 8:14-17 516,924
 8:16 516,1136
 8:17-19 190
 8:18 767
 8:18-20 135
 8:18-24 277
 8:19 29
 8:20-24 606
 8:22 742
 8:25 93,975
 8:26-28 48
 8:26-40 33,584
 8:32 32,336
 8:32-33 472,865,978,989,1017
 8:32-35 985-986
 8:34-35 865
 8:35 33,93,300
 8:37 516
 8:40 93
 9 165,980
 9:1-2 694,752,1098
 9:1-31 541
 9:2 293,914,964
 9:3 143
 9:3-5 59
 9:3-6 1052
 9:4 698,1041
 9:5 988,1041
 9:9 143
 9:10 141
 9:10-19 182
 9:11 238
 9:12 189
 9:13 936
 9:14 809
 9:15 406,696,1099
 9:16 623
 9:17 189,499,766,923,1098,1165
 9:18 143
 9:20 838
 9:20-22 963,1112
 9:21-24 964
 9:22 439
 9:24 497
 9:28 472
 9:27 767
 9:31 995,1134
 9:32 897
 9:32-35 1153
 9:33-35 487
 9:34 434
 9:35 653
 9:36 571,1008
 9:36-42 327,488,1153
 9:36-43 1153
 9:39 191
 9:42 164
 10 852
 10—11 171,584,698,1149
 10:2 568,571
 10:3 48
 10:3-6 766
 10:3-35 182
 10:4 568,704,1008
 10:10-16 335
 10:13 498,818
 10:19 923
 10:20 766
 10:22 1010
 10:31 568,1008
 10:34-35 784
 10:34-43 213
 10:35 788
 10:36 92,93,299,434,574,766
 10:36-43 300,1112
 10:37 515,838
 10:38 487,763,922
 10:39 985-986,1098
 10:40-41 209
 10:40-42 1165
 10:41 172,249,406,1098
 10:42 806,838,910
 10:43 165,433
 10:44 924
 10:44-48 654
 10:45 460
 10:46 460,928
 10:47 516
 10:48 433,518
 10:48—11:3 249
 11:3 363
 11:7 498
 11:9 612
 11:10 1144
 11:12 923
 11:15-16 924
 11:16 516,520
 11:17 516,818
 11:19 245
 11:19-21 695
 11:20-21 300
 11:21 164,165,653
 11:22 766
 11:22-24 58
 11:23 102,330
 11:24 165,923
 11:25 695
 11:26 435,1098
 11:27-30 927
 11:28 847,923,928
 11:29 134
 11:29-30 767
 11:30 193,898,1012
 12 541
 12:1-4 988
 12:2 897
 12:5 582,1067
 12:5-10 1153
 12:7-11 48
 12:9 182
 12:11 403,766
 12:12 712,956,992
 12:23 48
 12:24 975
 13—14 695,757
 13—28 541,1153
 13:1 652,927,930
 13:1-3 190,584,898
 13:1-4 58,923
 13:2 668
 13:2-3 188,406,773
 13:3 582,766
 13:4-12 549
 13:5 750
 13:6-8 61,549
 13:6-10 533
 13:6-12 1153
 13:8 165,1115
 13:9 520,694,923
 13:11 143
 13:12 164
 13:14 270
 13:14-44 1022
 13:15 962,964
 13:16-41 213
 13:16-46 963
 13:17 698
 13:22 1119,1132
 13:23 641
 13:26 766
 13:27 986
 13:27-29 985
 13:29 986
 13:30-31 209
 13:31 1098
 13:32 93
 13:32-33 298,300,860
 13:33 438
 13:34 700
 13:36 204,600,738
 13:37 700
 13:38 987
 13:38-39 663,679
 13:39 93,165
 13:42 270
 13:42-44 963
 13:44 270
 13:45 140,352,964,1115
 13:46 93,177,964
 13:46-47 963
 13:47 865
 13:48 164,177,407,806,963
 13:48-49 975
 13:50 964
 14:1 963
 14:2 1098,1115
 14:3 102
 14:4 59,766
 14:4-5 1078
 14:6 992
 14:7 93
 14:8-10 488,1153
 14:9 165
 14:12 1078
 14:13 818,941
 14:14 58,59,766,929
 14:15 93,299,572,653,696
 14:16 835
 14:16-17 834
 14:17 43,611,879
 14:18 818
 14:19 1078
 14:21 93
 14:21-22 1098
 14:22 165
 14:23 164,193,597,774,898,1067
 14:26 102
 15 492,541,545,738,1112
 15:1 363,493
 15:1-5 655
 15:1-29 592,751
 15:1-35 752-753
 15:2 193,767,898,980
 15:4 193,898
 15:5 164,493
 15:6 898
 15:7 93,164,299,406
 15:8 924
 15:8-11 655
 15:9 165,545,957
 15:9-11 545
 15:10 473
 15:11 102,165,300,363
 15:13 59,494
 15:13-14 363
 15:13-21 114,655
 15:14 164,1134
 15:14-18 369
 15:15-17 46
 15:15-18 198
 15:16-18 170
 15:17 545,678
 15:19 653
 15:19-21 545
 15:20 337,521
 15:21 839,963,1022
 15:22 193,712,767
 15:22-23 898
 15:26 295
 15:27 712,767
 15:28 150,545,923
 15:28-29 363
 15:29 337,521,545,602,1149
 15:30 767
 15:32 712,898
 15:33 767
 15:35 93
 15:36 1098
 15:37 712
 15:40 102,404
 16:1 164

16:3 655,735	19:1 924	22:13-14 406	1:2-3 472,1017	3:5 336
16:4 738	19:1-7 445,516,924	22:14 205	1:3-4 623,624	3:5-6 199
16:5 165	19:2 165,924	22:15 981	1:4 383,384	3:6 229,659
16:6 975	19:4 164	22:16 515,809	1:5 382	3:7 822
16:6-7 923	19:5 433,516	22:17-21 402	1:5-8 383	3:7-8 336
16:9 182	19:6 190,925,927,928	22:19 165,752,964, 1137	1:6 996	3:8 376
16:10 93,299	19:8 752,1135	22:21 765	1:6-8 996	3:9 18,19,146,383, 646,879,945
16:10-17 540	19:9 964,1088,1098	23:1 992	1:7 996	3:9-10 384,667
16:11-15 327	19:11 488	23:2 942	1:8 384	3:13 990
16:13 270	19:11-12 71	23:2-5 942	1:9-10 385	3:13-17 534
16:14 956	19:12 499	23:6 596,701	1:9-11 135,385	3:13-18 385,616
16:14-15 516	19:13 486,839	23:6-8 902	1:10 135	3:14 957
16:16 71,549	19:13-16 585,1115	23:6-9 1077	1:10-11 383	3:14-16 352
16:16-18 71,327,488	19:13-17 71	23:8 209,474,902,1077	1:12 107,161,186, 383,473,623,624	3:15 573
16:16-19 206	19:17-20 71	23:11 584	1:13 382,473,922	4:1-3 324
16:18 71	19:18 165,476	23:12-13 794	1:13-17 835	4:1-4 255
16:19 962	19:19-20 549	23:12-14 497	1:14 255	4:2 39,323,1057
16:22-34 1153	19:22 767	23:15 497	1:14-15 473	4:3 587
16:23 246	19:23 1098	24:1 942	1:15 255	4:4 289,382,573
16:25 1137	19:23-27 135	24:3 832	1:17 382,612,906, 996,1137	4:4-6 255
16:25-26 584	19:23-34 387	24:5 1098	1:17-18 124	4:4-10 382
16:27 497	19:23-40 136	24:12 963	1:18 383,384,407,710, 796,806,975,1097	4:7 72,73,1057
16:31 544,956	19:31 289	24:14 699,978,1098	1:19 236,981	4:7-10 382
17 1087,1088	19:32 1133	24:15 596,679,701	1:19—2—26 384	4:8 384
17:1-4 963	19:39 1133	24:16 992	1:19—2—26 384	4:10 383,823,989
17:1—18:1 1079	19:40 1133	24:17 568,571,1008	1:21 124,384,990	4:11 358,384
17:2 270,1022	20:5-16 540	24:21 701	1:22 385	4:12 179,288,383,735
17:2-3 985,986,1000	20:6-7 269	24:22 1098	1:22-25 981,1099	4:13-15 834
17:4 963	20:7 750,1022,1091, 1136-1137	24:27 540	1:25 384,651,918, 991,1057	4:13-17 135
17:5-9 1078	20:7-11 269	25:24 794	1:27 22,135,158,367, 385,625,881,965,1066	4:14 212
17:5-13 1079	20:7-12 1153	26:2-18 694	2 383,670	4:15 204,205
17:6 573	20:9-12 488	26:6-8 596	2:1 382,383,434,788	4:16 1090
17:10-12 963	20:10-12 1078	26:10 497,936,1099	2:1-7 385,1008	5:1-6 135,383,385
17:11 995	20:17 115,898,980, 1012,1138	26:11 698,964	2:1-14 113	5:2-6 385
17:12 963	20:18-21 989	26:12 29	2:2 962,963,1137	5:3 277,383,521
17:16-31 387	20:21 742,1008	26:12-18 59	2:5 67,124,135,383, 385,406,434	5:4 725
17:18 701,1087	20:24 93,299,300,767	26:16 117	2:5-7 385	5:7 383
17:19 626	20:25 839,1135	26:16-18 317	2:6 67	5:7-9 383
17:23-30 615	20:27 115,205	26:17 765	2:7 135,516,810,1115	5:8 214,383
17:24 365,572,1088	20:27-30 115	26:18 29,165,604,653, 671,742,904,987	2:8 358,384-385,547, 788,881	5:8-9 383
17:24-28 43,834	20:28 114-115,194,300, 336,898,923,980,988, 1011-1012,1134,1138	26:20 653,742	2:9 67,358	5:9 383
17:24-29 879	20:28-31 930,1013	26:21 472,498,1057	2:9-12 384	5:10 623
17:25 1088	20:29-30 115	26:22 170	2:10 184,360	5:11 107-108,570,623, 1017
17:26 212,806	20:29-31 1012	26:22-23 986	2:11 358,498	5:12 383
17:26-28 879	20:31 704	26:23 210,701	2:12 384,918	5:13 1137
17:28 19,784, 1087-1088,1137	20:32 604,671,975	26:26 908	2:12-13 383	5:13-18 929
17:29 610	20:33 277	26:28 435,1098	2:13 383	5:14 194,476
17:30 1088	20:33-35 135	27 540	2:14-17 135	5:14-16 488,1153
17:30-31 213,679	21 936	27—28 540	2:14-24 165	5:14-18 383
17:31 216,268,300, 701,785,1088	21 936	27-21 247	2:14-26 788	5:15-16 584
17:32 701	21:1-18 540	27:23-24 48	2:15-16 383	5:16 476
17:34 164,328	21:4 928	27:35 98	2:15-17 1137	5:17 442
18—21 695	21:9 927	27:37 295,535	2:17 383	5:19-20 254,607
18:4 270,1022	21:10 847	27:41 334	2:18 663	5:20 383
18:4-8 963	21:10-11 927	28 695,1049	2:18-26 885	
18:5 910	21:11 923,928	28:7-8 488	2:19 383	
18:6 964,1114-1115	21:13 988	28:8 143,189	2:20 383	
18:7 964	21:13-14 928	28:15 881	2:20-24 29	
18:8 164,165,516, 963,964	21:18 494,980	28:16-30 882	2:21 153,663	
18:9 141,182	21:20 164	28:20 596	2:23 28,289,788	
18:9-10 584	21:20-26 1149	28:23 545,1135	2:24 383,662	
18:17 963,964	21:23-24 188	28:25 923	2:25 663	
18:18 188,327	21:23-26 820	28:25-27 331	2:26 291,383	
18:19 327	21:25 164,334,521,767	28:26-27 466,981	3:1 383,899	
18:20 963	21:28 919	28:28 331,545,766	3:1-12 977	
18:21 834	21:31 497	28:31 839,1135	3:2 384,991	
18:24-25 445	22:2-12 694		3:3 336	
18:25 291,516	22:3 694		3:3-12 1064	
18:26 297,327,329, 752,963	22:3-5 165			
18:27 102,165,1098	22:4 698,1098			
18:28 434	22:6-8 59			
	22:11 969			
		Иакова		1 Петра
		1:1 382,434,863,978		1:1 250-251,712-713, 767,1097,1099
		1:1-4 99		1:1-2 407,434
		1:2 383,872		1:2 124,407,667,671, 713-714,805-806,925, 987
				1:3 571,625,712-714, 1137
				1:3-4 74,693
				1:3-5 218
				1:3-9 1017
				1:4 74,301,604,614
				1:4-5 713
				1:5 126,770,1009
				1:6 291,712

- 1:7 217, 277, 472, 521
 1:10-12 95, 213, 1033
 1:11 217, 713
 1:11-12 300, 925
 1:12 95, 613, 713, 766
 1:13 218, 434, 712
 1:13-16 1099
 1:13—2:10 712
 1:14 518, 615, 712
 1:14-16 666, 1099
 1:15 673, 714
 1:15-16 148, 667, 935
 1:16 358, 581
 1:17 251, 714, 784, 831, 1099
 1:18 277, 712
 1:18-19 278, 979, 988
 1:18-20 713
 1:18-23 975
 1:19 33, 624
 1:20 125, 159, 406, 433, 562, 713, 768, 805
 1:21 165, 714, 808
 1:22 957
 1:22-25 631
 1:23 74, 518, 631, 714, 975
 1:23-25 95
 1:24 732
 1:25 713
 2 808
 2:1 352, 534
 2:1-10 712
 2:2 624, 638
 2:2-3 518
 2:3 286, 287, 713
 2:4 433, 943
 2:4-5 369, 406
 2:4-8 914
 2:4-10 1135
 2:5 370, 712, 941, 943, 979, 1097, 1103, 1137
 2:5-7 713
 2:5-8 808
 2:5-9 1137
 2:6 406, 512, 1019
 2:6-8 943
 2:7 369, 511, 995
 2:7-8 835
 2:9 125, 370, 407, 434, 666, 712, 810, 906, 941, 943, 970, 979, 1014, 1097, 1099, 1103, 1134, 1137
 2:9-10 170, 250, 507, 712, 1098
 2:10 518, 570
 2:11 187, 250, 293, 499, 713, 732, 831, 1099
 2:11-12 251
 2:11—3:12 291
 2:12 712-714, 808, 1030
 2:13 30
 2:13-14 30, 794
 2:13-17 712
 2:13—3:7 863
 2:14 567
 2:15 205
 2:16 713-714, 863, 979
 2:17 794, 1098
 2:18-20 1017
 2:18-21 605
 2:18-25 820
 2:19 714, 992, 1039
 2:19-25 140
 2:20 72
 2:20-23 972
 2:21 623, 673, 712, 810, 1073
 2:21-23 246
 2:21-25 713, 979, 1017
 2:22 865, 891
 2:22-24 978
 2:22-25 472
 2:23 245
 2:24 231, 499, 788, 865, 986, 987, 1039
 2:25 114, 518, 577, 653, 865
 3:1 149, 873, 975
 3:1-2 149
 3:1-6 149, 239
 3:2 1146
 3:3 135
 3:3-5 512
 3:4 149, 524
 3:5-6 239
 3:6 149, 953
 3:7 148-149, 239, 328, 713, 873, 953, 1074
 3:8-12 712-713
 3:9 106, 810
 3:9-21 291
 3:10-12 144
 3:12 713, 981, 1099
 3:13-15 712
 3:13-17 291, 518
 3:13—4:19 1017
 3:14 788
 3:15 437, 524, 667, 713
 3:15-16 712
 3:15-17 713
 3:16 992, 1019
 3:17-18 986
 3:18 34, 213, 291, 434, 498, 518, 713, 732, 925, 987
 3:18-19 621
 3:18-22 713, 777
 3:19 34, 211, 291-292, 839, 1050
 3:19-20 291, 776
 3:19-21 291
 3:21 210, 291, 521, 712, 732, 735, 853, 992, 1136
 3:21-22 191-192, 209, 518
 3:22 48, 291-292, 613, 894, 961, 962
 4:1 713, 732, 988
 4:1-5 518
 4:1-6 713
 4:2 714, 732
 4:3 388, 404, 780
 4:3-4 712
 4:4 140, 291, 712
 4:4-5 679
 4:5 219
 4:5-6 300
 4:6 34, 95, 300, 732
 4:7 219, 770, 1067
 4:7-11 712-713
 4:8-11 250
 4:9 831
 4:10 105, 899, 925
 4:10-11 714, 925, 978, 1075
 4:11 41, 714, 926, 975, 977
 4:12-16 250
 4:12-19 518
 4:12—5:11 294
 4:13 656, 657, 712-713
 4:13-14 872
 4:13-15 713
 4:14 755, 925
 4:16 435, 714, 1019, 1098
 4:17 250, 369, 370, 679, 680, 714, 956, 1023, 1098
 4:17-18 713
 4:18 1099
 4:19 205, 713-714
 5:1 712, 713, 848, 1098, 1130
 5:1-2 115
 5:1-4 336, 713, 930, 1013, 1138
 5:1-5 518
 5:1-7 712
 5:2 114-116, 135, 277, 980, 1134
 5:2-3 115, 899
 5:3 1011
 5:4 161, 186, 300, 577, 713, 1166
 5:5 105, 247, 714, 989
 5:5-7 713
 5:6 989
 5:7 74, 340, 1057
 5:8 142, 525
 5:8-9 72, 1057
 5:10 178, 713, 810, 848
 5:10-11 41
 5:11 714
 5:12 652, 712, 714
 5:13 712
 2 Петра
 1:1 435, 715, 863
 1:1-2 434
 1:2 715
 1:3 108, 715, 960
 1:3-4 624, 714
 1:4 573, 657, 715, 822, 935
 1:5 287
 1:5-7 109, 624, 715
 1:5-8 729
 1:5-9 960
 1:5-11 714
 1:6 623
 1:8 109, 715
 1:8-9 714
 1:9 973
 1:10 667, 714
 1:10-11 715
 1:11 178, 624, 715
 1:12-15 704
 1:12-21 715
 1:13-14 370, 802, 834
 1:14 714-715
 1:15 715
 1:16 63, 434, 714-715, 808
 1:16-18 1098
 1:16-21 807
 1:17 715
 1:18 807
 1:18-19 715
 1:19 86, 715, 740, 907, 975, 1029
 1:19-21 86, 717, 973
 1:20-21 86, 714-715
 1:21 87, 715, 925, 977
 2 714
 2:1 715
 2:1-10 679
 2:2 533
 2:3 533
 2:4 34, 49, 67, 229, 292, 715, 888, 1054
 2:4-10 714-715
 2:5 77, 714, 776-777, 1144
 2:6-7 241
 2:7 244
 2:7-8 714
 2:9 34, 109, 403, 473, 715, 777
 2:9-10 715
 2:10-13 533
 2:10-19 714
 2:11 715
 2:12 230, 295, 822
 2:12-22 230
 2:13 174, 230, 324, 533
 2:14 135
 2:17 1133
 2:18 533, 780
 2:19 918
 2:20 714-715
 2:20-22 714
 2:21 364, 714-715
 2:22 336, 714
 3 717
 3:1 108, 629, 1061
 3:2 364, 704, 715, 767, 1075
 3:3 714, 769
 3:4 217, 714-715
 3:4-13 641
 3:5-7 714, 777, 975
 3:6 775
 3:6-7 778
 3:7 572, 1038
 3:8 715, 769
 3:9 195, 204, 546, 715, 742
 3:10 271-272, 572, 714, 1030
 3:10-11 272, 824
 3:10-12 659, 714-715
 3:10-13 274, 430, 669, 1038
 3:11 108, 275, 629
 3:11-12 109
 3:12 270-271, 632, 715, 1030
 3:12-13 630
 3:13 217, 274-275, 573, 626, 629, 632, 715, 1014
 3:14 625, 629, 715
 3:15-16 84, 714-715, 717
 3:16 87, 89, 615
 3:17 629, 714
 3:17-18 41
 3:18 434, 714-715
 1 Иоанна
 1:1 447, 499
 1:1-2 257, 1165
 1:1-3 976
 1:1-4 909
 1:2 74, 177, 338
 1:3 981, 1005, 1146
 1:3-8 656
 1:5 906, 981
 1:5-7 72, 125, 906
 1:6 257, 481, 1091
 1:7 257, 448, 987, 1149
 1:7-10 257
 1:7—2:2 853
 1:8 481
 1:8-10 449, 673
 1:9 125, 257, 475, 741, 784, 819, 987
 2:1 125, 257, 289, 455, 470, 473, 994, 1069-1070, 1080
 2:2 235, 448, 470, 819, 988
 2:2-6 651
 2:3 449, 740
 2:3-4 364
 2:3-6 673
 2:4 257, 481, 538
 2:5-6 935, 1005
 2:6 623, 1092
 2:7 1070
 2:7-8 364, 626
 2:7-11 1071
 2:8 448, 625
 2:9 257, 546
 2:10 906
 2:11 448, 1091
 2:12 257, 289, 433, 987
 2:13-14 688
 2:15 289
 2:15-17 449-450, 573
 2:16 546, 732
 2:16-17 780
 2:17 180, 205, 234, 573, 630, 732
 2:18 50-51, 214, 217, 686
 2:18-19 450
 2:18-27 1071
 2:18-29 257
 2:19 257
 2:20 436, 935
 2:20-21 449
 2:21 481, 538
 2:22 50, 257, 538
 2:22-23 691
 2:23 475
 2:24 450, 1005, 1070
 2:25 74, 177, 257, 975
 2:26 72, 1070
 2:26-27 651
 2:27 740, 1005
 2:28 187, 218, 289, 450, 1062, 1166
 2:28—3:10 1071
 2:29 338, 631, 788
 3:1 573, 693
 3:1-2 956
 3:2 671, 740, 824, 1068
 3:2-3 218, 596
 3:3 596, 646
 3:4 68, 360
 3:4-5 257
 3:5 448, 499, 891
 3:6 257, 450, 853, 1005
 3:7 72, 289
 3:7-10 631, 788
 3:8 234, 374, 439, 905
 3:8-9 257
 3:9 125, 257, 338, 853

- 3:10 956
 3:11 1070
 3:12 498
 3:13 450
 3:14 546
 3:14-15 257
 3:14-17 257
 3:15 177
 3:16 125, 546-547, 986
 3:17-18 135
 3:18 289, 481, 546
 3:19 481
 3:20 380, 958
 3:21-22 256
 3:22 364, 1059
 3:23 364, 626
 3:24 364, 449-450, 626, 853, 911, 925, 1004-1005
 4:1 472, 927
 4:1-3 257, 533, 925
 4:1-4 72
 4:2 732
 4:2-3 475, 1039
 4:3 60
 4:3-5 450
 4:4 73, 289, 688, 1005
 4:6 481, 914
 4:7 125, 338, 631
 4:7-8 546
 4:8 125, 545-546, 910
 4:9 257, 437, 573, 766
 4:9-10 765-766
 4:10 235, 257, 448, 470, 986, 988
 4:10-11 626
 4:12 449, 626
 4:12-13 1005
 4:13 449, 925, 1057
 4:13-21 935
 4:14 58, 573, 766
 4:15 439, 475, 1005
 4:16 910
 4:17 218, 256, 1029
 4:18 214
 4:20 538
 4:20-21 257
 4:21 364
 5:1 338
 5:1-2 546
 5:2 956
 5:2-3 364
 5:2-4 673
 5:4 165, 338, 449-450, 631
 5:4-5 573, 636, 688, 734
 5:5 166, 439
 5:6 447, 911
 5:6-8 174, 911, 925
 5:6-11 911
 5:6-12 518
 5:8 911
 5:10 911
 5:10-13 212, 439
 5:11 74, 177
 5:11-12 338
 5:11-13 257
 5:13 74, 177, 214, 433
 5:14 204, 981, 1057
 5:14-15 256
 5:16 257
 5:16-17 256-257, 607, 692, 853, 1115
 5:18 72, 257, 338, 499
- 5:19 450, 956
 5:20 74, 177, 435, 439, 877, 880, 1005
 5:21 289
- 2 Иоанна**
- 1 328
 2 180, 481
 3 571
 4 481
 4-6 364
 5 626
 6 972
 7 50, 450, 475, 732
 8 186
 10 1137
 10-11 606
 13 328
- 3 Иоанна**
- 1 1137
 3 481
 4 481, 1091
 5-8 250
 6 1137
 8 481
 12 481, 909
 15 289, 1098
- Иуды**
- 1 434, 494-495, 668
 2 494, 571
 3 494, 1070
 4 494-495, 996
 4-9 679
 5 494-495
 6 34, 49, 230, 292, 494-495, 1029, 1054
 6-7 494
 7 180, 229, 241, 494, 521, 660, 762, 951
 9 48, 494-495
 10 230, 494, 822
 11 135, 494
 12 174-175, 230, 643, 1136
 12-13 1054
 13 180, 230, 1133
 14 494-495, 841
 14-15 494
 15 230, 495
 17 434, 493-495, 767
 19 495, 925
 20 494, 925, 995, 1137
 20-21 494-495
 21 178, 219, 434, 494-495, 546, 571
 22 494, 996
 23 494
 24 494-495, 625
 24-25 41
 25 159, 434, 494-495
- Римлянам**
- 1 243, 587, 1023
 1—8 254
 1—11 927
 1:1 59, 93, 767, 810, 863, 883, 929, 978
 1:1-4 126, 438
 1:1-5 298-299
 1:1-18 883
 1:2 699, 718
 1:3 732, 1039
- 1:3-4 475, 890-891, 1161
 1:4 37, 190, 439, 669, 701, 738, 804, 883, 924
 1:5 94, 767, 883, 888
 1:6-8 434
 1:7 129, 693, 810, 936, 956
 1:8 99
 1:8-15 883
 1:9 59, 94, 291, 978
 1:9-10 204
 1:14 602, 1061
 1:15 94, 300
 1:16 299, 300, 434, 508, 718, 753, 883, 887, 960, 1019
 1:16-17 94, 165, 615, 787, 1008
 1:16-18 883
 1:17 300, 663, 883, 916, 1085
 1:18 109, 237, 243, 300, 470, 480, 691, 702, 883-884
 1:18-20 822
 1:18-21 99
 1:18-23 615-616, 1088
 1:18-25 374
 1:18-32 43, 213, 230, 243, 254-256, 388, 679, 884
 1:18—2:1 739
 1:18—3:20 165
 1:18—3:31 470
 1:19-20 612, 879, 884
 1:19-21 884
 1:19—3:20 883
 1:20 178, 214, 667, 682, 959, 1037
 1:20-21 336
 1:21 99, 958
 1:21-23 880
 1:21-25 254
 1:23 74, 884
 1:23-25 672
 1:24 243, 330, 835, 884, 1023
 1:24-25 243
 1:24-27 148
 1:24-32 762
 1:25 41, 107, 480, 538, 681
 1:26 243, 822, 835, 884, 1023
 1:26-27 242-243, 780, 822
 1:26-32 147, 149, 254, 873
 1:27 243, 949, 1020
 1:28 255, 572, 835, 884, 1023, 1060-1061
 1:28-32 243, 352
 1:29-31 247
 1:30 247, 1074, 1090
 1:31 572
 1:32 785, 884
 2:1-3 255
 2:1-11 702
 2:1-16 884
 2:1—3:8 255
 2:2 680
 2:2-16 736
 2:4 286-287, 742
 2:4-5 120
- 2:5 235, 237, 470, 742, 785, 1029
 2:5-10 848
 2:5-16 679
 2:6 784
 2:6-7 74
 2:6-8 691, 725
 2:7 74, 178, 624, 848
 2:8 480
 2:9 681
 2:9-10 574
 2:11 784
 2:13 981
 2:14 822
 2:14-15 43, 993, 1052
 2:14-16 884
 2:15 266, 993
 2:15-16 1030
 2:16 179, 300, 1023, 1031, 1032
 2:17-29 255
 2:17—3:8 884
 2:18 205
 2:18-19 358
 2:20 480
 2:22 839
 2:25 360
 2:25-29 735
 2:26 1052
 2:27 822
 2:28-29 507, 884, 886, 1134, 1137
 2:29 924
 3 160, 514, 718
 3:1-2 363
 3:2 698, 884, 975
 3:4 538, 662, 734
 3:5-6 697, 784-785, 1023
 3:8 140
 3:9 884
 3:9-13 578
 3:9-20 884
 3:10 681
 3:10-11 697
 3:10-18 246
 3:10-21 255
 3:12 287
 3:13 739
 3:14 1064
 3:19 360, 681
 3:20 266, 360, 516, 732, 884
 3:20-22 363
 3:21 697, 885
 3:21-26 300, 679, 772
 3:21-28 1085
 3:21-31 165, 885
 3:21—4:25 255
 3:21—8:17 883-884
 3:22 300, 681
 3:22-23 1030
 3:23 360, 668, 681, 697, 1052
 3:23-24 104
 3:23-26 104
 3:24 104, 165, 170, 300, 471, 514, 663, 664, 701, 988
 3:24-25 700, 819, 1039
 3:24-26 988
 3:24-31 165
 3:25 235, 300, 469, 664, 988
 3:25-26 470, 800
- 3:26 104, 231, 300, 664, 785
 3:27 104, 266, 363, 470, 885, 1090
 3:28 171, 266, 300, 363, 383, 663, 697
 3:29-30 169
 3:30 124
 3:31 228, 358, 697
 4 663, 1096
 4:1 732
 4:1-12 153
 4:1-25 885
 4:2 266
 4:2-3 662
 4:3 663, 787
 4:4-5 360, 516
 4:5 662
 4:6 266
 4:6-8 885
 4:6-9 106
 4:7 68, 987
 4:9-17 171
 4:9-25 885
 4:10-12 363
 4:11 716
 4:13 414, 603
 4:13-14 604
 4:14 603, 718
 4:15 253, 360
 4:16 28, 716, 1097, 1134
 4:16-22 29
 4:16-24 750
 4:17 336, 810, 1000
 4:17-25 77
 4:18 596
 4:18-25 153
 4:20 966
 4:22 63
 4:22-25 171, 1008
 4:25 165, 210, 300, 404, 471, 663, 701, 865, 986, 1008
 5 56, 811, 1008
 5—8 1080
 5:1 574, 577, 623, 663, 772, 811, 885, 987, 1008, 1080
 5:1-5 812
 5:1-11 885
 5:1-21 885
 5:2 104, 595-596, 623, 848, 987, 1080, 1089, 1137
 5:2-5 885
 5:3 473, 624, 1089
 5:3-4 596, 623
 5:3-5 99, 605, 624
 5:4 472
 5:5 460, 546, 595, 626, 772, 811, 957, 1080
 5:6 145, 213
 5:6-8 192, 256, 986, 1003
 5:6-9 772
 5:6-11 293, 300, 811
 5:7 700
 5:7-8 546
 5:8 662, 700, 812, 986
 5:8-10 1002, 1008
 5:9 235, 237, 664, 681, 811, 987
 5:9-10 885

- 5:10 165, 338, 984, 1085
 5:10-11 772
 5:11 812, 987, 1089
 5:12 701
 5:12-14 337, 374, 885
 5:12-17 984, 1014
 5:12-19 36, 257, 443
 5:12-21 153, 178, 252, 646, 672, 679, 944, 1003, 1043
 5:13 360
 5:14 22, 35, 37, 338, 1004
 5:14-19 890
 5:15 103, 339
 5:15-18 1085
 5:16 664
 5:16-17 1008
 5:17 35, 266, 300, 885
 5:17-21 212
 5:18 664
 5:18-21 887, 1004
 5:19 259, 662, 865
 5:19-21 244
 5:20 360
 5:21 74, 104, 178, 338, 339
 6 105, 516, 885, 886, 1008
 6—8 959, 960
 6:1 104, 714, 886
 6:1-4 751
 6:1-5 621
 6:1-11 517, 672, 1003
 6:1-14 925
 6:2 984, 1004
 6:2-4 614
 6:2-7 988
 6:2-11 886
 6:3 1006
 6:3-4 338, 853
 6:3-5 209
 6:3-6 1136
 6:3-11 293
 6:4 339, 472, 521, 625, 656, 739, 1006, 1008, 1091
 6:5 1003
 6:5-11 1006
 6:5-23 255
 6:6 638, 656, 672, 733, 1004
 6:8 165, 1041
 6:10 213
 6:11 166, 656, 1002
 6:11-12 517
 6:11-14 105
 6:12-14 293, 733, 788
 6:12-23 1040
 6:13 99, 105, 339, 701, 1097
 6:14 104, 358, 670, 733
 6:14-15 384
 6:15 104, 168, 714
 6:15-16 979
 6:15-23 886, 918
 6:16 105
 6:17 403
 6:17-18 978
 6:17-19 294
 6:17-23 1084
 6:19 68, 672
 6:20 863
 6:21 1020
 6:22 178, 339, 672
 6:22-23 74, 770
 6:23 166, 178, 185, 212, 339, 725, 984
 7 886
 7:1 319, 881
 7:1-3 873
 7:1-6 886
 7:4 384, 498, 672, 733, 881
 7:6 339, 924
 7:7 360, 363
 7:7-11 733
 7:7-12 984
 7:7-13 227, 253
 7:7-14 358
 7:7-25 253, 886
 7:8-10 360
 7:8-13 364
 7:9 1052
 7:9-11 918
 7:10 360
 7:12 363, 670, 697
 7:13 360
 7:14 363, 697
 7:14-20 256
 7:14-25 255
 7:15 376
 7:15-24 944
 7:15-25 294
 7:17 1052, 1091
 7:17-20 376, 733
 7:20 1091
 7:21 376, 1091
 7:22 358, 1059
 7:23 376, 1060, 1061, 1091
 7:24 403
 7:24-25 294
 7:25 376, 404, 971, 1061
 8 1008, 1061, 1091, 1135
 8:1 231, 300, 1001, 1002, 1029
 8:1-4 255, 679, 766
 8:1-14 924
 8:1-17 886
 8:2 361, 919
 8:2-4 1052
 8:2-5 517
 8:3 227, 363, 733, 766, 819, 918, 1004
 8:3-4 360
 8:4 227, 358, 673, 1091, 1092
 8:5-6 751
 8:5-8 255, 517
 8:5-17 733, 1161
 8:6 339, 733, 984
 8:6-8 246
 8:7 256, 1060
 8:7-8 739
 8:8 187, 226, 733
 8:9 517, 733, 886, 924, 1003
 8:9-11 177, 1004, 1061
 8:9-14 1161
 8:9-17 291
 8:9-27 255
 8:10 886, 1004
 8:11 339, 638, 701, 886, 924, 1005
 8:12-13 1091
 8:12-16 693
 8:13 886
 8:14 729, 1005
 8:14-16 1003
 8:14-17 165
 8:15 37, 129, 583, 693, 919, 956, 965, 1067
 8:15-16 585, 692, 925, 1098
 8:15-17 703
 8:16 291, 698, 911, 1005
 8:16-17 1068
 8:16-18 1017
 8:17 178, 604, 614, 698, 848, 886, 1003, 1006, 1098, 1099
 8:17-30 509
 8:18 612, 703, 848
 8:18-22 259, 312, 629
 8:18-23 919, 1038
 8:18-25 293, 596, 1040
 8:18-30 646
 8:18-39 886
 8:18—11:36 885, 886
 8:19 596, 1166
 8:19-21 646
 8:19-22 334, 337, 632, 946, 1014
 8:20 572, 884, 886, 887
 8:21 698, 725, 848
 8:21-22 667
 8:22 343, 1008
 8:22-27 294
 8:23 170, 210, 471, 472, 510, 516, 596, 641, 700, 703, 710, 796, 848, 1008, 1009, 1068, 1098
 8:24 178, 218, 1009
 8:25 596
 8:26 638
 8:26-27 585, 1137
 8:26-34 772
 8:27 204, 1099
 8:28 407, 835
 8:28-29 488, 601
 8:29 19, 124, 435, 646, 806, 807, 957, 1073, 1098, 1161, 1162
 8:29-30 805
 8:30 810, 848
 8:31-39 577, 886
 8:33 406, 407, 987
 8:34 190, 191, 437, 894
 8:35-39 488, 1057
 8:36 32, 498
 8:37 294, 671
 8:37-39 836
 8:38 959, 961
 8:38-39 984
 8:39 35, 61, 407, 886, 9 100
 9—11 171, 669, 703, 718, 807, 808, 884, 1135
 9:1 993, 1001
 9:1-5 886
 9:2 330
 9:3 732, 836
 9:3-5 415, 732
 9:4 1067
 9:4-5 698
 9:5 41, 107, 430, 435, 437
 9:6 29
 9:6-13 886
 9:7 1097
 9:8 698, 1097
 9:10-11 22
 9:10-18 346
 9:11 266
 9:11-27 750
 9:13 550, 719
 9:14 784
 9:14-18 835
 9:14-33 886
 9:15 461, 571, 998
 9:15-16 570
 9:15-18 571
 9:17 668
 9:17-22 234
 9:18-21 331
 9:19 204
 9:20 699
 9:21 29
 9:21-22 668
 9:22 235, 571, 807
 9:23 234, 570, 571, 848
 9:24-26 810
 9:25-26 1098
 9:26-33 551
 9:27 886, 1134
 9:30-32 1078
 9:30-33 887
 9:31 1128
 9:32 266, 808
 9:33 267, 1019
 10 839, 887, 957
 10:1 1059
 10:1-4 886
 10:3 267, 615
 10:4 358
 10:6 787
 10:6-7 1000
 10:7 67
 10:7-10 1064
 10:8 168, 474, 839, 975
 10:8-9 1009
 10:8-10 94
 10:8-17 300
 10:9 434, 740, 1105
 10:9-10 330, 474
 10:9-13 516, 1161
 10:11 1019
 10:12 460, 835
 10:12-13 160
 10:13 458, 460, 809
 10:14 94, 839
 10:14-15 93
 10:15 94, 513, 766, 839
 10:16 865
 10:17 673, 975, 981, 1114
 10:18 573
 10:19 170, 878, 1098
 11 698, 756, 887, 1015
 11:1 886
 11:2 234, 367, 804, 806
 11:2-5 443
 11:3 535
 11:5 407, 677, 678, 887
 11:5-7 1134
 11:6 266
 11:11 756, 878
 11:11-32 678
 11:12 756, 887
 11:13 59, 319, 881
 11:13-24 367
 11:13-32 887
 11:14-16 710
 11:15 756
 11:16-24 167
 11:17-18 234
 11:17-24 319, 756
 11:20-21 669
 11:21 822
 11:22 286, 287
 11:24 822
 11:25 756
 11:25-26 887
 11:25-27 167, 331
 11:25-29 669
 11:25-32 415, 756, 1097
 11:25-36 509, 1032
 11:26 234, 367, 402, 404, 756, 887
 11:28 1134
 11:29 405
 11:30-32 571
 11:31-32 570
 11:32 887
 11:33 492, 1033
 11:33-36 256, 886
 11:36 41, 231, 612, 696, 833, 887
 12 979, 1040
 12—16 927
 12:1 99, 292, 304, 366, 370, 571, 614, 666, 672, 710, 820, 935, 1059
 12:1-2 293, 672, 691, 887, 927, 943, 994, 1083, 1096, 1097, 1135, 1137
 12:1-8 925
 12:1—15:13 887
 12:2 159, 205, 293, 573, 638, 644, 673, 991, 1061
 12:3 105, 698, 989, 1040, 1138
 12:3-5 701, 927
 12:3-8 105, 925, 927
 12:3-21 887
 12:4-5 925, 1040, 1099, 1136, 1138
 12:4-6 671
 12:4-8 105
 12:5 1040
 12:6 105, 925
 12:7 652, 929, 1075
 12:8 568, 929, 930
 12:9-21 250
 12:9—13:10 927
 12:10 1040, 1140
 12:11-12 1066
 12:12 596, 1067
 12:13 250, 546, 657, 831
 12:14 106, 989
 12:15 1069
 12:16 1040
 12:16-17 989
 12:17-21 567
 12:18 729
 12:19 230, 245, 246
 12:20 246, 250
 12:20-21 729
 12:21 734
 13 986
 13:1 29, 899, 962
 13:1-4 1057
 13:1-7 599, 1140
 13:1-14 887
 13:2 794
 13:4 794
 13:6-7 135, 280
 13:8-10 113, 360

- 13:8-14 352
 13:9 358,498,881
 13:10 358,756
 13:11 997
 13:11-14 142,294
 13:12 702,907,1092,1156
 13:13 1092
 13:14 832
 14 993
 14:1 960,961
 14:1-2 145
 14:1-4 335
 14:1-6 99
 14:1-12 751
 14:1-14 735
 14:1-23 361,887,960
 14:1—15:14 735
 14:2 960
 14:4 961
 14:5 960,961,1022
 14:5-6 270,1036
 14:5-12 670
 14:6-8 961
 14:7-9 1161
 14:9 34,516,961
 14:10 185,1028-1029
 14:10-12 702
 14:10-13 961
 14:12 280,681
 14:13 961
 14:14 961,1001,1149
 14:14-15 960
 14:15 961
 14:15-16 140
 14:16 1114
 14:17 657,872
 14:18 961
 14:19 961
 14:20 376,961
 14:20-21 960,961
 14:21 189
 14:22-23 961
 14:23 960,996
 14:24 94,96,159
 14:24-25 213,699
 14:24-26 740,888,1033
 14:25 94,178,696
 14:26 696
 15 882
 15:1 145
 15:1-8 960
 15:1-13 887
 15:2 288
 15:3 140
 15:4 78,596,1069
 15:4-6 750
 15:5 698
 15:6 129,693,1064
 15:9 570
 15:9-12 170
 15:13 596
 15:14-33 887
 15:14—16:24 887
 15:15 103
 15:15-16 1075
 15:16 94,103,317,657,671,821,924,941,1137
 15:16-18 299
 15:16-33 511
 15:18 187
 15:18-19 488
 15:19 59,922,1153
 15:21 472,865
 15:22-24 881
 15:25-26 905
 15:25-27 135
 15:25-31 657
 15:26 67,402
 15:26-27 275
 15:27 657
 15:28 716
 15:29 756
 15:32 204,872
 16:1 285,297,898,980,1046
 16:1-2 250
 16:1-16 887
 16:3 701
 16:4 295
 16:5 710,796,956
 16:6 328
 16:7 58-59,297,328,766,929,1002
 16:10-11 956
 16:11 1001
 16:12 328,1001
 16:13 289
 16:15 1137
 16:17 606,607
 16:17-20 888
 16:20 297,574,697
 16:23 250
1 Коринфянам
 1—3 573
 1:1 59,204,767,810,964
 1:1-30 434
 1:2 103,271,507,509,670,809,810,936,1040,1134
 1:3 103,693,956
 1:4 103
 1:4-7 99,729
 1:6-10 434
 1:7 218,927,930,1040,1153
 1:7-8 218
 1:8 270,271,273,625,1030
 1:9 507,656,810
 1:10 165
 1:10-11 607
 1:10-13 1040
 1:10-17 509
 1:11 328,956
 1:12-13 516
 1:13-15 1136
 1:13-17 516
 1:16 956
 1:17 59,60,93,299,513,977
 1:17-18 299
 1:17-25 399
 1:17—2:5 300
 1:18 95,700,985,987,1009
 1:18-25 507
 1:18-31 135,508
 1:18—2:5 95-96,507,513,990
 1:18—2:16 300,739
 1:20 95,159,509
 1:20-25 380
 1:21 95,973
 1:22 602
 1:22-25 124
 1:23 95,267,700,809,839,985,1008
 1:23-24 513,1113
 1:24 591
 1:25 621
 1:26 732,811
 1:26-31 95,670
 1:27 621,1019
 1:27-28 406,616
 1:27-29 67,507
 1:30 165,300,471,509,591,667,700,1002
 1:31 1089-1090
 2 929
 2:1 1032
 2:1-5 95,300
 2:1-8 353,1017
 2:1-16 509
 2:2 700,985
 2:2-5 514
 2:4 95,959,977
 2:5 95,291
 2:6 159,234,507,509,573
 2:6-7 591
 2:6-8 507
 2:7 159,806,848
 2:8 159,231,380
 2:9 703,726,848
 2:9-10 124
 2:10-16 925
 2:13 87,977
 2:14-15 295
 2:16 1061
 3:1 1001
 3:1-3 729
 3:1-4 520
 3:1-15 509
 3:3 352,1040
 3:7-9 767
 3:8 725
 3:8—4:4 736
 3:9-17 369,1096
 3:10 369,698,995
 3:10-15 1024,1028
 3:11 995,1113
 3:11-15 186,219
 3:12 995
 3:12-15 702,1028
 3:12-17 510
 3:13 472,659
 3:13-15 369,521
 3:14 185,995
 3:15 185
 3:16 369,510,925,1137
 3:16-17 509,1005,1097,1135
 3:17 369,666,702
 3:18 159,509
 3:18-19 573
 3:21 1089
 3:22-23 725
 3:23 239,1113
 4:1 1013
 4:2 167,186
 4:4 993
 4:5 179,202,234,300,506,735,957,1027,1032
 4:6 1040
 4:7 1089
 4:8 506,510
 4:8-13 135
 4:9 767
 4:9-13 59,509
 4:10 616,929,1099
 4:11 72
 4:12 106
 4:13 1099
 4:14 1020
 4:15 94
 4:16 991
 4:17 767
 4:20 506
 4:21 524
 5 353,607,795
 5—6 506
 5:1 607,1074
 5:1-5 359,521,523,599,606,692,904
 5:1-8 353,1017
 5:1-13 509,607,679
 5:3-5 291,606
 5:5 274,355,473,523,607,1030
 5:6 353
 5:6-7 710,795
 5:6-8 173
 5:6-13 523
 5:7 33,353,477,498,508,702,751,795,818,988
 5:8 353
 5:9 89,607
 5:11 388,606,607
 5:13 253,359,607
 6:1-2 1099
 6:1-8 509
 6:2-3 507
 6:3 49
 6:5 1020
 6:6 1040
 6:7-8 785
 6:9 242,762,949
 6:9-10 388,506,507,509,604,607
 6:9-20 935
 6:11 433,509,517,657,664,667,671,672,810,924,1027
 6:12-13 329
 6:12-20 702,743
 6:13 1040
 6:13-20 1161
 6:15 702,1005,1040
 6:15-17 1099
 6:15-18 510
 6:15-20 114
 6:16 956,1074
 6:16-18 509
 6:17 1002
 6:17-20 1161
 6:18 1115
 6:18-20 672
 6:19 148,370,925,1005,1040,1096,1097,1137
 6:19-20 239,292,509,510,516,523,979
 6:20 99,191,988,1040,1140
 7 506
 7:1 329
 7:1-5 148
 7:1-16 147,875
 7:2 509
 7:3 239,658
 7:3-4 949
 7:5 904
 7:7 147
 7:10 875
 7:10-11 361
 7:12-13 875
 7:12-20 240
 7:13-14 149
 7:14 666
 7:14-15 936
 7:16 508
 7:17-20 811
 7:17-24 511
 7:18-20 735
 7:19 227,358,655
 7:20-24 511
 7:21 810,811
 7:22 863,918,1082
 7:23 988
 7:29-30 507
 7:29-31 511
 7:29-35 573
 7:32-36 147
 7:34 291
 7:39 147,875,1001
 7:40 698,924
 8 506,993
 8:1 329,929
 8:1-3 993
 8:1-13 509,960
 8:4 127
 8:4-6 833,960,961
 8:4-13 498
 8:5 880
 8:6 123,127,129,693
 8:7-10 335
 8:7-12 145
 8:7-13 960,961
 8:8 961
 8:9 29
 8:9-13 961
 8:10 995
 9 135,361
 9:1 767
 9:1-2 59
 9:1-6 59
 9:1-14 905
 9:2 716,767
 9:5 766
 9:7 725
 9:9 335
 9:9-14 359
 9:12 94
 9:12-18 299
 9:14 90,94,280,361
 9:16-17 94
 9:18 29,94
 9:19 918
 9:19-23 361
 9:20-23 735
 9:21 358,361
 9:22 508,1088
 9:23 94
 9:24 734
 9:24-27 161,508,605,1066,1099
 9:24—10:13 508
 9:25 74,180
 9:25-27 185,729
 9:27 624,839
 10 506,993
 10—11 506
 10:1-2 643
 10:1-10 508
 10:1-12 1066
 10:1-13 170,750
 10:1-22 173
 10:2 515
 10:3-4 477

- 10:4 1113
 10:5 78, 1058
 10:6 323, 1142
 10:8 232
 10:9 473
 10:11 78, 159, 508,
 1134, 1142
 10:12-13 508
 10:13 166, 244, 473,
 508, 672, 835, 1057
 10:14 388
 10:14-22 743
 10:16 508, 1113, 1136
 10:16-17 250, 656,
 1040-1041, 1137
 10:17 1040
 10:18 818
 10:18-22 232
 10:19-22 369
 10:20 818
 10:20-21 507
 10:20-22 519
 10:21 232
 10:22 878
 10:23 960, 995
 10:23-33 735, 960
 10:24 113
 10:25 993
 10:25-27 961
 10:25-30 498
 10:26 334, 756, 833, 961
 10:27 993
 10:28-30 140
 10:29-31 961
 10:30-31 99
 10:31 187, 231, 669,
 735, 881
 10:31-33 735
 10:31—11:1 238
 10:32 960
 10:33 508
 11 506, 635
 11:1 646, 973, 991, 1073
 11:1-3 146
 11:1-10 148
 11:1-11 511
 11:2 238, 403, 1075
 11:2-16 114
 11:3 148-149, 952, 956
 11:3-16 329
 11:5 328, 329
 11:5-6 239
 11:7 18, 19, 146, 646,
 879, 969
 11:8-9 297, 329
 11:10 48, 238, 914
 11:11-12 297, 329, 511
 11:12 952
 11:14 822
 11:16 238
 11:17-22 174, 751, 1040
 11:18-19 607
 11:18-22 1136
 11:18-34 173
 11:20 269
 11:20-22 269
 11:23 1070, 1136
 11:23-25 508, 1136
 11:23-26 173, 751, 1113
 11:24 705, 1136
 11:24-25 212, 1136
 11:25 626, 635, 988,
 1129
 11:25-26 721
 11:26 508, 751, 989,
 1136
 11:27-30 144, 173
 11:27-32 670
 11:27-33 1137
 11:28 472
 11:29 1040-1041
 11:29-32 1023
 11:30 144, 488, 997
 11:31-32 679
 12 105, 266, 671, 926,
 979, 1044
 12—14 506, 511, 701,
 847, 871, 925, 927
 12:1 751, 925
 12:1-3 926
 12:1-11 751
 12:3 836, 1105
 12:4 925
 12:4-6 926, 1012
 12:4-7 751
 12:7 328, 751, 925, 926,
 1138
 12:8 929
 12:8-10 328, 926
 12:8-11 728
 12:9 488, 510, 925, 929
 12:9-10 1153
 12:10 510, 928-929, 961
 12:11 105, 328, 488,
 810, 926
 12:12 1040, 1099, 1113
 12:12-13 537, 1005
 12:12-27 1040, 1136
 12:12-31 751, 1040,
 1138
 12:13 516, 519-520,
 1002, 1040
 12:14 1099
 12:14-19 1040
 12:14-26 926
 12:15-19 1099
 12:16 981
 12:17 1040
 12:20 1099
 12:20-27 1040
 12:21-25 1040
 12:22 1040
 12:22-25 926
 12:23-24 1040
 12:25 1040
 12:26 1040
 12:27 1040, 1099, 1113
 12:27-28 926
 12:28 59, 510, 728,
 898-899, 925, 929-930,
 1075, 1134
 12:28-29 767
 12:28-31 898
 12:29 510, 929
 12:29-30 520, 926, 1153
 12:30-31 925
 12:31 323, 324, 728, 926
 12:31—13:2 740
 13 147-148, 165, 506,
 728, 871, 926, 1080,
 1138
 13:1 728, 928
 13:1-3 926
 13:2 510, 929
 13:4 287, 352
 13:4-7 728
 13:8-9 847, 926
 13:9-13 511
 13:10 508, 927, 991
 13:10-12 1153
 13:12 380, 740
 13:13 545, 702
 14 329, 506, 510, 671,
 927
 14:1 323, 925, 926
 14:1-19 927
 14:3 847, 898
 14:4 995
 14:6 652, 977, 1075
 14:12 652, 926, 1075
 14:14-15 1060-1061
 14:18-19 928
 14:19 928, 1060-1061,
 1075
 14:21 362, 928
 14:22 928
 14:23 928
 14:25 1032
 14:26 652, 751, 977,
 1075, 1137
 14:26-38 930
 14:26-40 751
 14:27-28 928
 14:28 929
 14:29 927
 14:29-32 898
 14:29-33 329, 927
 14:30-32 927
 14:31 926
 14:33 751
 14:33-35 329
 14:33-38 329, 928
 14:34 329, 358
 14:34-35 511
 14:36-38 329
 14:37 87, 925
 14:39 323, 930
 14:39-40 930
 14:40 751, 930
 15 34, 74, 153, 209, 799,
 1040, 1088, 1152
 15:1 94
 15:1-2 300, 508
 15:1-3 94
 15:1-4 300
 15:1-8 96
 15:1-22 507
 15:1-58 96
 15:2 975
 15:3 209, 986, 1008,
 1070
 15:3-4 94, 508, 985
 15:3-8 1165
 15:3-11 1113
 15:4 739, 1000
 15:5 58, 1144
 15:5-7 209
 15:6 424, 997
 15:6-7 766
 15:7 58, 767
 15:8-9 766
 15:8-10 59, 766
 15:9 698, 989, 1134
 15:9-10 899
 15:10 103, 293, 989
 15:11 839
 15:11-22 508
 15:12 210, 839
 15:12-22 508
 15:12-23 1113
 15:12-28 190, 510
 15:13 210
 15:14 95, 210, 700, 1058
 15:15 124, 210
 15:17 210, 1008
 15:17-20 1058
 15:18 210, 997
 15:19 210, 218, 596
 15:20 710, 997, 1129
 15:20-22 890, 1014
 15:20-23 596, 739, 796,
 1039
 15:20-26 338
 15:20-28 191
 15:21-22 154, 257, 337,
 443, 1003-1004
 15:22 22, 37, 259, 646,
 679, 984, 1002
 15:23 210, 710
 15:23-24 962
 15:23-28 507-508
 15:23-56 74
 15:24 217, 506, 770, 962
 15:24-25 230
 15:24-28 211, 234, 368,
 415, 646
 15:25-26 35
 15:25-27 507
 15:26 37, 984, 1014
 15:27 219
 15:28 37, 149
 15:29 519
 15:30 519
 15:30-32 59, 509
 15:31 268, 988
 15:32 210
 15:34 1020
 15:35 211
 15:35-57 74
 15:39 732
 15:41 969
 15:41-57 508
 15:42 74
 15:42-44 733
 15:42-49 508, 509
 15:42-50 209, 295, 830
 15:43 848
 15:43-44 848
 15:45 22, 37, 154, 291,
 508, 510, 1004, 1136
 15:45-49 613, 890
 15:45-50 211, 443
 15:47 37, 830
 15:48-49 829
 15:49 37, 646, 830
 15:50 74, 506, 507, 830
 15:50-53 660, 733
 15:50-56 509
 15:50-57 508
 15:50-58 511
 15:51 211, 997
 15:51-52 596
 15:51-58 596
 15:52 74, 770
 15:53 984, 1130
 15:53-54 74
 15:53-56 507
 15:54 804
 15:54-55 734
 15:54-57 75, 997
 15:56 227
 15:56-57 960
 15:58 186, 830, 871
 16 511
 16:1 280
 16:1-2 1036, 1137
 16:1-3 269, 568
 16:1-4 511, 751, 905
 16:2 135, 268, 280, 750
 16:3 67, 767
 16:5 1079
 16:5-12 1079
 16:10-11 250
 16:15 796, 956, 978
 16:19 956
 16:22 166, 437, 508,
 836, 1062, 1130
 16:23 103
 16:23-24 41
 21—26 1099

2 Коринфянам

- 1:1 59, 204, 507, 767,
 1040, 1134
 1:1-22 509
 1:2 956
 1:3 570-571, 693, 696,
 1068
 1:3-7 836, 1068-1069,
 1113
 1:4 1068
 1:5 988
 1:5-7 656
 1:8 615, 1063
 1:8-10 1017
 1:9 696, 1000
 1:9-10 1063
 1:10 403
 1:11 1067
 1:12 993
 1:14 270
 1:18 696
 1:18-19 166
 1:18-22 1113
 1:19 439, 641, 839
 1:20 41, 159, 479
 1:21-22 696, 716
 1:22 210, 510, 516-517,
 641, 703, 725, 924, 1057
 1:23 295
 1:24 148
 2:5-11 605-606
 2:7 849
 2:11 72, 473, 615
 2:12 90
 2:13 291
 2:14 339, 734
 2:14-15 577
 2:14-16 1113
 2:14-17 507, 767
 2:15 508, 1097
 2:17 1096
 3 673, 1135
 3:1-3 716
 3:1-18 361, 507, 924
 3:1—4:6 508-509
 3:1—7:16 506
 3:2-18 1114
 3:3 635, 820
 3:3-18 635
 3:4-18 772
 3:6 284, 291, 339, 497,
 626-627, 1097
 3:6-7 984
 3:7-11 169
 3:7-18 612
 3:9 772
 3:12 596
 3:14 1001
 3:17 673, 919
 3:17-18 910, 925
 3:18 19, 146, 509, 646,
 668, 671, 673, 848, 919,
 1089, 1130, 1162

- 4:1 571
 4:2 975,993,1019-1020
 4:3-4 72,507
 4:4 19,159,573,606,
 646,730,910,973,
 1060,1098
 4:4-6 299
 4:5 94,694,839,863
 4:6 59,509,646,740,
 906,910,958
 4:7 835
 4:7-12 59,165,1017
 4:7-15 509
 4:7-18 1161
 4:10-12 988
 4:14 104
 4:15 99,104
 4:15-16 104
 4:16 268,370,509,
 638,644
 4:16-17 104
 4:16—5:10 508
 4:17 178,848
 5 185
 5:1 75,178,370,613
 5:1-4 370,519,802
 5:1-5 209,291,509,
 1040
 5:1-10 74,75,877
 5:2 209,370
 5:2-4 75
 5:3-4 370,660
 5:4 209,370,984
 5:5 75,210,510,517,
 703,716,725,1057
 5:5-7 165
 5:6 984,1006
 5:6-8 660,1062
 5:6-10 209
 5:7 1092
 5:8 34,75,997,1155
 5:9 1059
 5:10 34,185-186,230,
 725,984,1027-1028,
 1101,1166
 5:11 187,993
 5:11-20 772
 5:12 509,633,1089
 5:14 34,547
 5:14-15 633
 5:14-21 300,1004,
 1114,1134
 5:15 633,988
 5:15-17 508
 5:16 633
 5:16-18 605
 5:17 36,72,124,165,
 293,507,625-628,
 630-631,633,638,646,
 657,672,811,
 1002-1004,1038
 5:18 811-812
 5:18-19 471,1008,
 1057
 5:18-20 165,987
 5:18-21 179
 5:19 124,513,812,
 1001,1005
 5:20 60,811,1099
 5:21 34,231,300,499,
 664,811-812,819,891,
 935,986-987,1098
 6:1—7:2 509
 6:2 97,213,268,509
 6:3-10 135,509
 6:4 285,1098
 6:6 287,1146
 6:6-7 534
 6:7 788
 6:8 1140
 6:9 498
 6:14 68,150,359,788,
 906
 6:14-18 507,510
 6:14—7:1 1135
 6:15 1098
 6:16 72,1005,1134
 6:16-18 510
 6:16—7:1 369
 6:18 686
 7:1 291,369,666-667,
 935
 7:2-16 1068
 7:4-7 1068
 7:4-16 872
 7:6 989
 7:6-7 1069
 7:7 1068
 7:8 743
 7:9 742
 7:9-10 743
 7:10 108,509,742
 7:11 785,1146
 7:13 1069
 7:14 1020,1089
 8—9 67,135,511,
 568,657,905,1137
 8:1-2 568
 8:1-3 135
 8:1-4 936
 8:3 568
 8:4 978
 8:8 135
 8:9 108,192,280,508
 8:12-15 135
 8:15 132
 8:16-24 135
 8:18 972
 8:21 735
 8:23 58,59,657,766,
 929
 9:4 1020
 9:5 104
 9:6 280
 9:7 135,280,568
 9:8 280
 9:10 280,322,788,
 1091
 9:11-13 978
 9:13 94,568
 9:15 266
 10:1 524,989-990
 10:1-5 200
 10:3-6 507
 10:4 514
 10:4-5 781
 10:5 673,1061
 10:8 29,1020
 10:13 506,1089
 10:14 1128
 11:1-6 616
 11:2 146,878,1098,
 1135,1146
 11:3 72,296-297
 11:4 300,839
 11:5 767
 11:7 94
 11:8 725
 11:12-15 697
 11:13-14 507
 11:13-15 509
 11:14 904
 11:15 72,284
 11:16-33 245
 11:17-32 1017
 11:22 698
 11:23 285
 11:23-27 340,1078
 11:23-29 59,135
 11:23-32 509
 11:23-33 623
 11:24 605
 11:28-29 1040
 11:30 621
 11:31 107,693
 12 59
 12:1-10 488
 12:2 57,612,1001,1144
 12:2-4 981
 12:4 877
 12:7 72,488,732-733,
 904,1017
 12:7-9 488,586
 12:7-10 105,509,586
 12:7-12 621
 12:8-9 1153
 12:9 104,244,621,992,
 1089
 12:9-10 990
 12:10 247,621,960,
 1059
 12:11-12 767
 12:12 59,488,622-623,
 897,1153
 12:13 1003
 12:17 767
 12:20 236,352
 12:21 742
 13:1 359
 13:1-2 606-607
 13:4 621,700
 13:5 472,509,1004
 13:13 103,124,656,924
 Галатам
 1—2 225,757
 1—4 225
 1:1 59,204,633,767
 1:3 337
 1:3-4 956
 1:3-5 41
 1:4 159,176,204,226,
 403,573,606,986,988,
 1003
 1:5 696
 1:6 225,299,492
 1:6-7 655
 1:6-9 94,300,671,918
 1:7 300
 1:8 836,1070
 1:8-9 87,679,1112
 1:10-12 633
 1:11 94
 1:11-12 225
 1:11-14 751
 1:11-16 299
 1:13 698
 1:13-14 226
 1:15 59,810
 1:15-16 226,317,806
 1:15-21 695
 1:16 59,94,732,1005
 1:17-24 226
 1:18 59
 1:19 58,59,897,929
 1:23 94,165,698
 2 602
 2:1-10 226
 2:2 839
 2:3 655,735
 2:4 434,492
 2:4-5 918
 2:5 225,480,733
 2:6-9 698
 2:7-8 59
 2:7-9 299
 2:8 767
 2:9 59-60,698,894
 2:10 67,280,704,1008
 2:11-14 226
 2:11-16 1112
 2:12 226,492
 2:14 94,480,492
 2:14-16 300
 2:15 822,1065
 2:15-21 226,293,361
 2:16 266,300,360,
 363,434,633,662-663,
 671,697,732,1112
 2:17 664,1001
 2:17-20 256
 2:18 226
 2:19 168,226,514,
 988,997
 2:19-20 633,984,1003
 2:20 300,338,363,
 439,517,646,656,672,
 733,787,989,
 1002-1003,1005,1041
 2:20-21 103
 2:21 226
 3 226-227
 3—4 225,757
 3:1 515,549,985,1061
 3:1-3 616
 3:1-5 925
 3:1-14 744
 3:2 266,363,516,981
 3:3 227,633,1061
 3:3-4 1017
 3:5 266,363,488,981,
 1153
 3:6-7 226
 3:6-9 171
 3:6-12 29
 3:6-17 640
 3:6-18 153
 3:7 1097
 3:7-9 853
 3:7-20 361
 3:8 298,757,787,806,
 1008
 3:8-9 170,698
 3:8-14 106
 3:10 266,360,363,
 836,918
 3:10-12 363,733
 3:10-13 361,986
 3:10-14 361
 3:11 516,662,663,671,
 916
 3:11-13 785
 3:12-21 226
 3:13 106,300,313,
 360,836,988,1003
 3:13-14 363,435,514,
 700,918
 3:14 319,671,757
 3:16 28
 3:18 603
 3:19 363
 3:19-22 772
 3:19-24 226
 3:19-29 750
 3:21 227,228,358,671
 3:21-22 363
 3:22 434
 3:22-23 918
 3:22-28 227
 3:23 757
 3:23-26 361
 3:23—4:7 757
 3:24 360,434,671,
 697,757
 3:24-25 918
 3:26 434,919,1004
 3:26-27 1004
 3:26-28 633,863,1098
 3:26-29 28,757,831,
 1004
 3:27 329,516,521,
 1002,1004,1136
 3:28 67,146,160,328,
 460,537,871,918,
 1001,1004,1005,1040,
 1082
 3:28-29 602
 3:29 226,415,516,
 604,633,919,1004,
 1097-1098,1134
 4 226
 4:1-2 757
 4:1-7 165
 4:3 61
 4:3-5 765
 4:4 479,492,554,757,
 766,1039,1046,1113
 4:4-5 213,361,698,
 766,890,918
 4:4-7 165,227
 4:5-6 1008,1067
 4:6 330,583,585,633,
 692,693,766,925,956,
 1003,1004
 4:6-7 37,919
 4:7 604,1098
 4:8 822
 4:8-9 380
 4:9-11 270
 4:10 1022
 4:12-15 143
 4:13-14 732
 4:13-15 488
 4:14 733
 4:16 480
 4:17 323
 4:18 718
 4:21-22 362
 4:21-31 38,153,251,
 361,635,1135
 4:21—5:6 361
 4:25-26 636
 4:26 402,1134
 4:28 698,1097
 4:28—5:1 919
 4:30 239
 4:31 698,1097
 5—6 225
 5:1 165
 5:2-5 733
 5:2-12 607
 5:5 300,596
 5:6 165,227,383,655,
 663,702,735,788
 5:7 480

- 5:9 353,795
 5:11 267,808,839
 5:13-14 729,919
 5:13-26 227
 5:14 113,227,360,
 547,697,881
 5:16 227,361,1073,
 1092
 5:16-18 633
 5:16-24 733
 5:16-25 517
 5:16-26 291,925
 5:18 227,361,384,
 729,919
 5:19-21 255,607,728,
 924
 5:19-23 247,914
 5:19-26 352
 5:20 20,236,388,549,
 1057
 5:21 604
 5:22 165,167,227,
 287,626,728
 5:22-23 28,73,524,
 633,671,728,730,919,
 924
 5:23 227,524,990
 5:24 516,633,700,
 988,1041
 5:25 227,633,925
 6:1 472,524,606,633,
 643
 6:1-5 605,606
 6:2 150,227,358,361,
 560,670,697
 6:5 150
 6:6 135,657
 6:8 74,177,633
 6:10 112,113,289,290,
 956,1098
 6:11 143
 6:12 492,515
 6:12-13 226,493
 6:12-14 632
 6:13 363
 6:14 515,517,573,
 633,700,988,990,1089
 6:15 227,626,627,
 631-632,646,655,735,
 1038
 6:15-16 1134
 6:16 415,507,571,632
 6:17 245,610
 6:18 41
- Ефессянам**
- 1 318
 1—4 318
 1:1 59,204,657,936,
 1001-1002
 1:1-2 319
 1:2 956
 1:3 106,129,321,614,
 671,1002,1137
 1:3-4 107,318
 1:3-5 738
 1:3-6 104
 1:3-8 835
 1:3-14 103,1002,
 1008,1134
 1:4 104,124,318,407,
 625,666,702,805,
 1002,1009,1134
 1:4-5 407
 1:4-6 1137
- 1:5 104,204,318,
 805,806,1002,1067
 1:5-6 807
 1:5-12 725
 1:6 103,104,318,806,
 970,1002,1137
 1:7 170,472,700,
 987,988,1002,1067
 1:9 320,1002
 1:9-10 212,318,334,
 740,833,1032-1033
 1:9-11 600
 1:9-12 405
 1:10 213,321,644,
 757,1002
 1:11 204,434,806,
 1002
 1:11-12 835
 1:12 318,595,806
 1:13 94,231,319,480,
 641,716,975,1002
 1:13-14 209,319,595,
 613,919,924
 1:14 170,210,471,
 510,604,700,703,716,
 725,806,970,1058
 1:15-23 52,509
 1:15—2:6 73
 1:18 604,958
 1:19 160,1041
 1:19-21 192
 1:19-22 1014
 1:19-23 505,614
 1:20 321,437,614,
 1001,1041
 1:20-21 804
 1:20-23 34,211,318,
 699,1041
 1:21 29,159,962
 1:22 148,702,1041
 1:22-23 702,1003,
 1005,1099,1134
 1:23 613,757,1041
 2:1 318,319,984
 2:1-2 255
 2:1-5 319,546
 2:1-22 944
 2:2 321,606,615,697,
 1091
 2:2-3 972
 2:3 235,237,319-320,
 779,822
 2:3-5 318
 2:4 570,725
 2:4-5 571
 2:4-6 656
 2:5 319-320,1041
 2:5-6 318,319
 2:5-8 319
 2:6 72,251,318-319,
 321,614,1002,1003,
 1006,1041
 2:7 159,286,319,1041
 2:7-8 287
 2:8 266,319,516,633,
 1005
 2:8-9 104,655,1008
 2:8-10 185,360,363,
 1044
 2:9 104,633,1090
 2:10 104,320,633,
 646,670,673,718,806,
 1002,1004,1038,1091,
 1097
 2:11 319
- 2:11-13 701
 2:11-22 811,987
 2:12 250,640,655,
 956,1134
 2:13 987,1002
 2:13-15 1041
 2:13-16 367,1032
 2:14 577
 2:14-16 1005
 2:14-17 574
 2:14-18 831
 2:15 358,364,626,627,
 633,637,737,1002,
 1004,1038
 2:15-16 124,497,638,
 701
 2:15-18 320
 2:16 320,497,871,
 1040-1041,1057
 2:16-17 299
 2:17 93,94
 2:18 320,924,925,987,
 1137
 2:19 250,318,320,
 956,1002
 2:19-20 1098
 2:19-21 1099
 2:19-22 1135
 2:20 60,318,369,512,
 767,847,926,995
 2:20-21 318
 2:20-22 369,1005
 2:21 369,1002
 2:22 995
 3:1 319-320
 3:1-12 1033
 3:2 94,1033
 3:2-6 767
 3:3-5 320,740
 3:4-5 124
 3:4-9 698
 3:5 94,318,847,924,
 1033
 3:6 320,641,1002,
 1005
 3:6-7 1099
 3:7 266,285,959,1033
 3:7-8 698
 3:8 94,320,989
 3:9 94,159,657,1008,
 1033
 3:9-11 1002,1033
 3:10 94,321,614,959,
 962
 3:11 178,806,833,
 1033
 3:12 320
 3:14-15 1098
 3:14-19 129
 3:14-21 509
 3:15 321
 3:16-19 740
 3:17 293,957,1004
 3:18 320,757
 3:19 757
 3:21 41,696
 4 105,702,927,930
 4:1 702,810,1092
 4:2 524,989,990
 4:3-4 925
 4:3-11 105
 4:4 516,810,1005
 4:4-6 321
 4:4-13 1040
 4:6 129,693
- 4:7 103,105,927,1138
 4:7-8 925
 4:7-10 35
 4:7-13 609,925
 4:7-14 925
 4:7-16 1136,1138
 4:8 192,199
 4:8-10 192,211,318,
 927
 4:9-10 191,621
 4:10 190,321,613
 4:11 94,194,328,652,
 767,898,927,929,930,
 1075
 4:11-12 883
 4:12 105,995
 4:12-13 751,925,927
 4:12-16 995,1005
 4:13 320,439,646,
 757,927,1162
 4:13-16 293
 4:14 647,652
 4:14-15 320
 4:14-16 72
 4:15 148,239,480,702
 4:15-16 1003,1041
 4:16 995,1041
 4:17 1060,1092
 4:17-18 1060,1138
 4:17-24 906,1053
 4:17—6:24 318
 4:18 331,615,877
 4:22 779
 4:22-24 538,638,646,
 1004
 4:22-29 72-73
 4:22—5:21 638
 4:23 644,1061
 4:23-24 668,871
 4:24 293,625-627,633,
 637-638,716,730,788,
 935,1038
 4:25 113,480,538
 4:25-27 236
 4:26-27 72-73,905
 4:28 871
 4:29-32 605
 4:30 218,247,471-472,
 516,657,716,1029
 4:31 140
 4:31—5:1 972
 4:32 287
 4:32—5:2 646
 5—6 318
 5:1 698,702,991,1161
 5:2 818,986,1041,
 1091
 5:3 39,1097,1099
 5:5 39,284,388,604
 5:6 72,702
 5:7-14 505
 5:8 698,702,906-907,
 1092,1099
 5:8-9 907
 5:14 997
 5:15-16 616
 5:15-17 1092
 5:16 213
 5:17 205,617,876
 5:18 924
 5:19 1137
 5:19-21 924
 5:20 99,129,433,693
 5:21 149,239,328,952
 5:21-24 149
- 5:21-25 239
 5:21-33 114,146
 5:22 146
 5:22-23 712
 5:22-24 328,952
 5:22-33 149,702
 5:22—6:9 328,863
 5:23 146,148,925,
 956,1003,1005,1041
 5:23-32 1003,1041
 5:23-33 239
 5:24 146,1041,1135
 5:25 146,148-149,986,
 1041
 5:25-27 952,1135
 5:25-30 672
 5:25-33 148,328,637,
 956
 5:26 184,517,672,987
 5:26-28 146
 5:26-30 1041
 5:27 625,848
 5:28 239,948
 5:28-30 146
 5:28-33 952
 5:29 148
 5:29-31 148
 5:30 1005
 5:31 146,325,956,
 1074
 5:33 146,149,873
 6:1-2 30
 6:1-3 1074
 6:1-4 149,1074
 6:2-3 360
 6:4 236,605,956
 6:5-8 736
 6:5-9 149,871
 6:6 205,863,1098
 6:9 321,613-614,784
 6:10 614
 6:10-12 72
 6:10-15 200
 6:10-17 142
 6:10-18 73,1156
 6:10-20 609
 6:11 905
 6:11-12 697
 6:12 200,234,319,
 321,614,959,962,1156
 6:13-17 915
 6:14 73
 6:15 94
 6:16 905
 6:17 199,924
 6:18 1057,1067
 6:18-19 142
 6:19 94,977,1008
 6:20 60
 6:23 129
 6:24 74,319
- Филиппийцам**
- 1:1 114-115,285,657,
 863,898,978,980,
 1001,1084-1085
 1:2 956,1084
 1:3 1083
 1:3-5 99
 1:4 1086
 1:5 90,657
 1:6 271,294,1057,
 1062-1063,1084
 1:7 94,1082
 1:8 1084

- 1:9 1083
 1:9-10 219
 1:10 271,625,1030
 1:11 788,970,
 1083-1084
 1:14 1084
 1:15 352,839
 1:15-18 300,1084
 1:16 94
 1:18 1086
 1:19 924
 1:20 596,1019,1137
 1:20-21 75,984
 1:20-24 660
 1:21 997,1083-1084
 1:21-23 1062
 1:22 404
 1:23 180,323,324,596,
 877,1005,1155
 1:25 872,1086
 1:25-26 1086
 1:26 1084
 1:27 94,1084,1086
 1:27-30 1017
 1:28 1083
 2:1 656,925
 2:1-2 1069
 2:1-4 517
 2:1-5 294,607
 2:1-8 1073
 2:1-11 147
 2:1-18 1080
 2:2 1086
 2:5 646,673,1084
 2:5-8 546,891,979,989
 2:5-11 161,170,669,
 702
 2:6 36,435,646
 2:6-9 808
 2:6-11 475,699,783,
 1083-1085,1137
 2:7 890,978
 2:7-8 36
 2:8 28,191,245,910
 2:8-9 804
 2:9-10 132,262,699
 2:9-11 433,436,613,
 989
 2:10 73,962,1083
 2:10-11 804
 2:11 127,516,
 1083-1084
 2:12 216,1009
 2:12-13 1085
 2:13 202,835,1058,
 1083
 2:14-15 625
 2:15 698,907
 2:16 702,975,1063
 2:17 722,820,1086
 2:18 1086
 2:21 1084
 2:23-24 596
 2:24 1084
 2:25 58-59,766,929
 2:25-30 488
 2:27 571,1083
 2:28 872,1086
 2:29 1084,1086
 2:30 295
 3 1084-1085
 3 1 1084,1086
 3:2 336,492
- 3:3 267,291,732,978,
 1083-1084,1089,1134,
 1137
 3:3-9 228,990
 3:3-11 294
 3:4-6 655
 3:4-9 267,1085
 3:4-10 1083
 3:4-16 1062
 3:5 654,694,1077
 3:6 698
 3:7-9 165
 3:8 1084
 3:8-9 1002
 3:8-10 672
 3:9 300,360,664,787,
 1084-1085
 3:10 380,656,960,
 1005
 3:10-21 75
 3:12 244,673,991,
 1084
 3:12-14 1162
 3:13-14 1086
 3:14 734,810,1084
 3:16 1128
 3:17 972,1080,1092
 3:18 1084
 3:19 388,739,1020
 3:20 250,365,702,
 1063
 3:20-21 613,848
 3:21 646,733,848,
 1040,1068
 4:1 288,1084,1086
 4:2 1084
 4:2-3 328
 4:3 882
 4:4 701,729,1084,
 1086
 4:5 1063
 4:6 73-74,341,582,
 1067,1083,1086
 4:6-7 99
 4:7 729,876,1060,
 1084
 4:8 785,1086,1146
 4:8-9 1086
 4:9 740,1086
 4:10 1084,1086
 4:10-19 135
 4:11 671
 4:13 1001
 4:15 657
 4:15-20 288
 4:18 1083
 4:19 280,1083-1084
 4:20 41,696,956,1083
 4:21 1084
 4:23 1084
- Колоссянам**
 1:1 59,204,502,767
 1:2 502,657,956,1001
 1:3 502
 1:3-8 501
 1:4-5 502,596
 1:5 94,104,218,300,
 975
 1:5-6 94,104,299,480
 1:6 104,501
 1:7 94,167,285
 1:9 205,876
 1:9-14 505
 1:10 505
- 1:11 505
 1:12 99,502,693
 1:12-13 507,1137
 1:12-14 505,906
 1:12-20 505
 1:13 29,72,403,473,
 904,1014
 1:13-14 501-502
 1:14 472,987
 1:15 19,36,435,501,
 646,910,1098
 1:15-16 48
 1:15-20 475,501-502,
 699,1137
 1:16 123,231,437,
 613,646,959,962
 1:16-17 212,334,699
 1:17-18 1041
 1:18 239,435,438,
 505,702,952,1001,
 1004-1005,1041,1099,
 1134,1136
 1:18-20 502
 1:18-24 1042
 1:19 430,501-502,756,
 1058
 1:19-20 574,699
 1:20 613,987
 1:21 1060-1061
 1:21-23 502
 1:22 625,666,987
 1:23 94,218,285,300,
 740,839
 1:24 503,988,1048,
 1099,1114
 1:25 285,502,975
 1:26 159,213,805,
 1033
 1:26-27 502,1033
 1:26-28 740
 1:26-29 502
 1:27 218,503,596,
 806,848,1001,
 1003-1004,1087
 1:28 503,652,991
 1:29 673
 2 1088
 2:2 502,1032,1069
 2:2-3 502
 2:2-4 503
 2:2-6 503
 2:3 740
 2:4 503
 2:5 503
 2:6-7 231,1071
 2:8 72,503-504,1087
 2:8-15 1002
 2:8-23 550
 2:9 501,756,1003
 2:9-15 503
 2:9-23 509
 2:10 239,501,702,
 959,962,1003
 2:11 370,503,517,
 1003,1134
 2:11-12 501
 2:12 209,517,521,
 739,853,1003
 2:12-13 1003
 2:12—3:4 1042
 2:13 502
 2:13-15 502
 2:13-16 609
 2:14 234,679,737
 2:14-15 72
- 2:15 61,199,211,234,
 507,734,962,988,
 1014,1087
 2:16 268,270,503,
 959,1022,1087
 2:16-17 670
 2:16-23 63,503-504
 2:17 503-504
 2:18 48,63,504,614,
 989,1059,1060
 2:18-19 239
 2:19 239,502,504,
 702,1005,1041
 2:20 61,656,997,1003
 2:20-23 691
 2:20—3:11 503
 2:21 499,1087
 2:23 504,989
 3:1 502,958,1003,
 1006
 3:1-4 251,546,672
 3:1-17 503-504
 3:3 502,656,702,
 1003-1004
 3:3-4 502,1041
 3:4 219,509,848,1003,
 1166
 3:5 39,291,388,517,
 573,779-780
 3:5-7 1091
 3:5-8 988
 3:5—4:6 505
 3:6 517,702
 3:6-8 236
 3:8 638,1064
 3:8-14 517
 3:9 538,638
 3:9-10 646,668,1004
 3:9-11 638
 3:10 19,146,293,
 625-627,637,644,730,
 879,1004,1038,1061,
 1085
 3:10-11 503,505
 3:10-15 729
 3:11 67,638,918
 3:12 287,406,434,
 502,505,524,989-990,
 998,1097
 3:12-13 605
 3:12-14 546
 3:13 646
 3:14 991
 3:15 503,957,1005
 3:16 502-503,751,975,
 1137
 3:17 99,433,503,735
 3:18 149,328,503,952
 3:18—4:1 863,1059
 3:19 148-149,873,956
 3:20 503
 3:20-21 1074
 3:21 956
 3:22-25 725,736
 3:24 503,604
 4:1-4 614
 4:2-4 502
 4:3 1032
 4:5 213,1091
 4:6 217
 4:7 167,1001
 4:10 712
 4:11 435
 4:12 205,505,863
 4:14 486,540
- 4:15 328,1137
 4:16 57,89,1137
 4:18 704
- 1 Фессалоникийцам**
 1—3 1017
 1:1 657,1001
 1:2 581,1137
 1:2-3 99,693,704
 1:2-5 1081
 1:3 596,704,823,1080
 1:4 407
 1:5 94,977
 1:5-6 300,924
 1:5-9 299
 1:6 646,973,1079
 1:6-7 1080-1081
 1:7 973
 1:7-8 1079
 1:8 1081
 1:9 388
 1:9-10 245,653,1080
 1:10 218-219,300,404,
 613,1081
 2:2 1078
 2:2-9 299
 2:3-6 1082
 2:4 94,473,1059
 2:7 524,1080
 2:8 295
 2:8-9 94
 2:9 704,839
 2:9-11 1082
 2:10-12 935,1069
 2:11 1080
 2:11-12 1012-1013
 2:12 848
 2:13 87,1137
 2:13-14 1081
 2:13-16 1081
 2:14 623,657,973,
 1080
 2:14-16 1079-1081
 2:16 1128
 2:17 323-324
 2:18 904
 2:19 161,186,219,
 824,1027,1080
 3:2-5 1079
 3:3 623
 3:3-4 245
 3:4-5 1082
 3:5 234,473,623
 3:6 92,1079
 3:7 623
 3:10 1067,1082
 3:12-13 1080
 3:13 666,702,1080,
 1082,1099
 4:1 1059
 4:1-7 1080
 4:1-12 1082
 4:3 187,205,499,667
 4:3-4 671,1080
 4:3-5 780
 4:3-6 148
 4:3-7 148,1080
 4:3-8 672
 4:4 672
 4:4-17 1080
 4:6 785
 4:7 935,1080
 4:9-11 1080
 4:10 1091
 4:11 135,1081

- 4:11-12 871
 4:12 1092
 4:13 596,615,997, 1080
 4:13-18 191,488,596, 877,1040,1062
 4:13—5:3 273
 4:14 217,660,739, 984,997,1081
 4:15 216,997,1080, 1128
 4:16 48,216,217,613, 660,799,1001,1081
 4:16-17 612
 4:17 180,217,219, 643,660,1081
 4:18 596,977,1069, 1081
 5:1-4 1081
 5:1-7 142
 5:2 218,272,1030
 5:2-3 273,1080-1081
 5:3 218
 5:4 272
 5:4-7 1053
 5:5 268,906,1099
 5:6 1081
 5:6-9 997
 5:8 596,1156
 5:10 987
 5:12 194,1012-1013
 5:12-22 1081
 5:12-23 1082
 5:14-15 115,605
 5:16 729
 5:17 1137
 5:18 99,205,669,1081
 5:20-21 927
 5:21 472
 5:22 187,499
 5:23 219,574,666, 1080
 5:24 810
2 Фессалоникийцам
 1:3-4 99,1081,1082
 1:4 622,623
 1:4-8 1079
 1:4-10 1017
 1:5 623
 1:5-9 180
 1:5-10 679,702,1082
 1:6-8 214
 1:6-9 1080
 1:7-8 217,437, 613-614,658
 1:7-10 984
 1:8 299,521
 1:8-10 697
 1:9 74,230,599,823
 1:9-10 272
 1:10 217,848,1080
 1:11 810,1082
 1:11-12 1081
 1:12 433,435,810,848
 2 51,507,688
 2:1 219,271,272,1080
 2:1-3 217,692
 2:2 216,271,272, 1060-1061,1079,1081
 2:2-4 256
 2:3 50,69,72
 2:3-4 804
 2:3-12 217
 2:4 50,1081
 2:6 1081
 2:7 376,686
 2:7-8 69
 2:7-11 72
 2:8 234,290,1166
 2:8-9 1080
 2:8-10 1081
 2:9 234,904,1153
 2:9-12 679
 2:10 480
 2:11 539,1081
 2:12 480
 2:13 407,667,671, 806,924,1080
 2:13-14 299,848
 2:13-15 1082
 2:13-16 1081
 2:13-17 165
 2:14 94,848
 2:14-16 300
 2:15 652,1079
 2:16 178,596
 3:2 376,403
 3:3-5 1082
 3:5 623
 3:6 606,1075,1092
 3:6-13 871,1080
 3:6-15 135,606,607
 3:7 991
 3:7-9 1080
 3:9-10 1082
 3:10 1092
 3:11 1092
 3:12 1091
 3:12-14 1082
 3:13-14 1080
 3:14 606,1020,1075
 3:15 606,607
 3:16 574
1 Тимофею
 1:1 59,204,218,595, 767
 1:2 289,571,1043
 1:3 297
 1:3-7 330,652,1013
 1:4 63
 1:5 534,702,992
 1:8 358
 1:8-10 1045
 1:9-10 360
 1:10 145,242,647, 762,1070
 1:11 109,299
 1:12 167,1043
 1:13 247,571,615
 1:15 989,1044
 1:15-17 256
 1:16 74,178,571
 1:17 41,74,159,178, 212,696,833,910, 1042,1104
 1:19 992
 1:19-20 606,904
 1:20 473,606,607,691, 1017
 2 329
 2:1 329
 2:1-2 751,1137
 2:2 329
 2:3 329,1059
 2:3-4 204
 2:4 329,380,480,1044
 2:4-6 772
 2:5 127,329,534,1042, 1103,1137
 2:5-6 987,1043
 2:6 213,471,700
 2:7 329,534,767
 2:8 236,1045
 2:8-15 29,1045
 2:9-10 113,512,1045
 2:9-15 154
 2:9—3:7 114
 2:11 1045
 2:11-14 953
 2:12 257,297,329,330, 1045
 2:13 296-297,330,953, 1042
 2:14 257,297,325, 1042
 2:15 1045
 3 898
 3:1 114,194,898
 3:1-7 115,285,980, 1012,1013,1045,1138
 3:1-13 330
 3:2 114,248,285,652, 1013,1075
 3:2-7 115
 3:3 277,524,1013
 3:4-5 980,1074
 3:6 1013
 3:7 1013
 3:8 135,194,277,285
 3:8-10 1045
 3:8-13 285,980,1138
 3:9 992
 3:10 625,978
 3:11 285,328,898, 1046
 3:12 285,1074
 3:12-13 285,1045
 3:13 285
 3:15 329,369,1098
 3:16 190,291,475, 699,783,839,924, 1039,1043,1137,1165
 4:1 72,214,217,510, 769,1043
 4:1-2 534
 4:1-3 99
 4:1-5 1046
 4:1-13 751
 4:2 992
 4:3 481,499
 4:4-5 99,1042
 4:6 285,972,1070
 4:7 63
 4:7-8 109,605
 4:10 595,1044
 4:12 1098,1146
 4:13 652,1137
 4:14 190,898,980
 4:16 623,1070
 5:1-2 193,953
 5:2 328
 5:3 1140
 5:3-16 22,135,158, 285
 5:4 658,1074
 5:6 984
 5:8 691
 5:10 1074
 5:11-15 297
 5:14 1074
 5:15 904
 5:17 194,980, 1012-1013
 5:17-18 135,725
 5:17-19 980
 5:18 335,359,905
 5:19 606
 5:19-20 115,194
 5:19-22 606-607
 5:20 606
 5:21 405,823
 5:22 190,657,980, 1146
 5:23 143,488
 6:1 1140
 6:1-2 863
 6:1-5 652
 6:3 145,1043,1070
 6:3-5 109
 6:4 352
 6:4-5 1013
 6:5 481,1060
 6:6-7 109
 6:6-10 568
 6:10 135,277,1043, 1137
 6:11 109,524,788,990
 6:12 74,178,200,475, 516,810,1044
 6:13 475
 6:14 1043-1044,1046, 1166
 6:14-15 213
 6:15 212,1046,1105
 6:15-16 696,1042
 6:16 41,74,906,910
 6:17 596
 6:17-19 135,159,186, 568
 6:18 1044
 6:19 1046
 6:20 380
 6:21 1043
2 Тимофею
 1:1 59,204,767
 1:2 289,571
 1:3 992
 1:5 1045,1074
 1:6 190,980,1044
 1:7-8 960
 1:8 94,1019
 1:8-9 1044
 1:9 159,407,702, 805-806,1044
 1:9-11 299
 1:10 34,74,234,984, 1043-1044,1165
 1:11 767
 1:12 94,1019
 1:13 145,972,1075
 1:13-14 1070
 1:14 481
 1:16 570-571,956
 1:18 570-571
 2:1 1075
 2:3 200
 2:3-4 1099
 2:5 1099
 2:6 135,1099
 2:7 876
 2:8 94,438,701,1043
 2:8-9 300
 2:9 94
 2:10 74,178,231,848, 1044
 2:10-11 848
 2:10-12 848
 2:11 997,1043
 2:12 218,614,1006
 2:12-13 691
 2:13 166,577
 2:15 473,481,1042, 1075
 2:16-17 1043
 2:17-18 1043
 2:18 481
 2:19 474,696,716, 1043-1044
 2:21 1043-1044,1099
 2:22 1043-1044
 2:24 652,863
 2:24-26 652,1013
 2:25 380,524,605,742
 2:25-26 606
 2:26 697
 3:1 214,217
 3:1-2 769
 3:1-13 1046
 3:2 99,135,247,1074
 3:5 109,691
 3:6-7 330
 3:6-8 549
 3:7 380
 3:7-8 481
 3:8 1060
 3:9 1061
 3:10 653
 3:12 109,246
 3:13 72,376,549
 3:14 653
 3:14-17 1013
 3:15 165,673,1042, 1045,1074
 3:16 86-87,605,717, 788,977
 3:16-17 358,1042
 4:1 179,823,1043, 1046,1105,1165
 4:1-5 510
 4:1-8 1067
 4:2 94,606,839
 4:3 145,165
 4:3-4 981
 4:4 63,481
 4:5 94
 4:6 1137
 4:6-8 245,882
 4:7 165,767
 4:7-8 246
 4:8 161,179,185,219, 788,1046
 4:10 159,540,573, 1043
 4:12 767
 4:15 96
 4:17 95-96,403,525, 835
 4:18 41,376,696,835
 4:19 956
 4:20 488
 4:21 882
 5:2 1146
Титу
 1:1 59,108,204,380, 406,481,767,863,978, 1049,1097
 1:1-2 178
 1:1-3 204

1:2 74,96,159,538,

596,641,1049,1051

1:3 95,96,213,1050

1:4 289

1:5 193,194,597,

1012,1013,1049,1051

1:5-7 115,980

1:5-9 115,898,980,

1012,1051

1:6 625,1074

1:6-9 115,1013

1:7 114,193,236,277,

1012,1013,1051

1:8 135,248,1010

1:9 145,165,606,1013,

1070,1075

1:9-11 1013

1:11 277

1:13 145,606

1:14 63,481

1:15 992,1060

1:16 474,702,1050

2:1 145,165,647

2:2 145,1049

2:2-3 193

2:3 328

2:3-5 285,953

2:4 1074

2:4-5 328

2:5 952,1050,1146

2:6-10 652

2:7 702

2:8 145,1019

2:9 652

2:10 513,1050

2:11 1049,1050,1165

2:11-14 104,105

2:12 159,573,691,

779,1010,1050

2:12-13 109

2:13 217-219,430,435,

596,1050,1051,1130,

1166

2:14 68,702,988,

1049,1050

2:15 606

3:1 29,702,962,1050

3:2 990

3:3 324,352,1050

3:4 286,1050,1165

3:5 517,571,631,644,

924,1049,1050,1136

3:5-6 672

3:5-7 604

3:6 460,1050

3:7 74,596,644,664,

1049,1051,1099

3:8 702,718,1049,1051

3:9 1051

3:10-11 606

3:13-14 250

3:14 702,1051

Филимону

2 1082,1137

9 193

10 289,1082

12 289

12-14 863

15-16 871

16 863,1001,1082

22 250,1082

24 540

25 1082

Евреям

1 1087

1:1 84,682,684,827

1:1-2 301,304,443

1:1-3 124,169,301

1:1-4 122,302

1:1—2:4 628

1:1—10:18 301

1:2 84,576,604,768

1:2-3 212,1113

1:3 301,437,613,646,

910,970,976,1098

1:4 132,604

1:4-14 301

1:5 302

1:5-13 169

1:6 435,709,710

1:8 179

1:8-9 435,860

1:9 68,314,434

1:10 613

1:10-12 860

1:13 211,835,1102,

1104

1:14 49,604,766,878

2—4 942

2:1-3 1066

2:1-4 302,628

2:3 257

2:3-4 911

2:4 925

2:5-7 36

2:5-8 646

2:5-18 301,303

2:6 302,439

2:6-8 169,302

2:6-10 19

2:7 18,969

2:8-9 36

2:9 18,105,303,808,

984

2:10 433,804,848,

991,1008

2:10-11 669,848

2:10-17 470

2:11 302,668,669,889,

1019

2:11-12 1098

2:12 971

2:14 34,36,232,234,

297,656,672,732,904

2:14-15 72,904,984,

988

2:14-16 1000

2:16-18 889

2:17 36,303,470,473,

942,987,1098,1102

2:17-18 473

2:18 473

3—4 754

3:1 58,475,613,810,

847,942

3:1-6 301,765,1113

3:1—4:11 628

3:1—4:13 170

3:2-6 956

3:6 596

3:7 302,925

3:7-11 302

3:7-19 302,628

3:7—4:11 754,802

3:7—4:13 942,1142

3:8 331

3:9 473

3:10-11 237

3:12 331

3:13 213

3:15 331

3:17-19 1066

3:19 78

4:1-11 301,670,1022,

1036

4:2 298,668,1009

4:3 237,302

4:3-7 168

4:3-11 270

4:6 298

4:6-11 268

4:7 302,331

4:7-11 303

4:8 435

4:9-10 301

4:11 303

4:11-13 302

4:12 883

4:12-13 975

4:12-14 199

4:12-16 1137

4:12—8:5 628

4:13 1032

4:14 191,192,439,475

4:14-16 473,585,613,

889,920,942,987

4:14—5:10 860,1137

4:14—5:11 301

4:14—7:28 562

4:15 36,248,437,473,

621,891,944,991,1102

4:15-16 823

4:16 105,835,942

5 301,753

5—7 942,943

5:1 266

5:1-10 942

5:2 615,621

5:2-3 169,942

5:4-5 303,942

5:4-6 1113

5:5 302

5:5-6 302,303

5:5-11 562

5:6 179,302,562,942

5:7 732,981

5:7-8 248,942

5:7-9 303

5:8-10 434

5:9 178,991

5:9-10 942

5:10 916

5:11 981

5:11—6:8 1066

5:11—6:20 302

5:12-14 293

5:14 286,605

6:1-2 1023

6:1-12 628

6:2 178,190

6:4 266,925

6:4-5 613

6:4-6 689,692,742,

1115

6:4-8 853

6:4-12 884

6:5 159,961

6:6 257,439,644,1019

6:9-19 1066

6:12 106

6:13—7:28 562

6:15 106

6:16-20 192

6:17 204

6:18 538,596,1050,

1057

6:18-19 596

6:19-20 192

6:20 179,191,942

6:20—7:17 916

7 753

7:1-3 192

7:1-10 154,477

7:1-27 748

7:1-28 434

7:3 562,1103

7:4-9 279

7:4-10 942

7:5 941

7:6-7 106

7:6-10 1103

7:11 943

7:11-12 1103

7:11-14 303,942

7:11-19 358

7:11-28 860

7:13 1103

7:14 302,491

7:15 562

7:15-22 303

7:16 192,562,1103

7:17 302,562

7:17-18 1103

7:18-19 670,943

7:21 179,302

7:22 303,943,1103

7:23 169,942,1103

7:24 562

7:24-25 942

7:25 303,455,772,

1008

7:25-28 169

7:26 562,613,624,

991,1102

7:26-27 192

7:27 33,213,303,772,

942,987

7:28 358

8 303,628,819

8:1 191,894,970,1103

8:1-5 920

8:1-6 670

8:1-13 943

8:1—10:8 303

8:1—10:17 393

8:2 191,1103

8:3-6 469

8:5 670,772,920

8:5-6 477

8:6 303,772

8:6-13 1103

8:6—10:25 628

8:7 772,1103

8:7-12 302

8:7-13 170

8:8 302,491,626,627

8:8-10 1134

8:8-12 169,477

8:10 671,978

8:10-12 1134

8:11 303

8:13 88,194,358,576,

626,627,630,772,943

9 628,732,753,968

9—10 365,819

9—11 1065

10:15-18 170	12:3-13 1017	1:6-7 41	3:21 684,686,688,734	7:10 614,627,687,1006
10:15-23 628	12:4-11 836	1:7 217,368,643	3:22 981	7:12 41,627,970
10:16-17 477,819,1066	12:5 302	1:7-8 234	4 33	7:13 53
10:16-18 304	12:5-6 302	1:8 212,686	4—5 834	7:13-14 685,687,1133
10:17 68,302	12:5-11 605	1:9 911,976	4—22 509,1017	7:14 54,686,1149
10:19 613,920,1103	12:7 1017	1:9—22:5 182	4:1 53,613,685	7:15 267,688
10:19-22 369,670,987	12:9 732	1:10 53,268-269,685,925,1036,1137	4:1—22:5 685	7:15-17 1069
10:19-26 935	12:10 666,672,935	1:12 1145	4:2 925	7:16 54
10:19-39 301,884,886	12:11 788	1:12-13 1097	4:2-6 686	8—9 915
10:19—13:25 301	12:11-13 304	1:12-17 989	4:3 513	8:1-6 688
10:20 732,1137	12:14 673,935	1:13 439	4:4 162,1013,1133,1145	8:2—10:1 614
10:22 184,304,987,992,1057,1149	12:14-17 499	1:13-16 687	4:5 685,687	8:3-4 967
10:23 304,475	12:15 105,304,607	1:13-18 685	4:6 53	8:5 685
10:24 304	12:17 106,179	1:14 658,1133	4:8 627,931	8:6—9:21 686
10:25 745,935,1029	12:18-21 368,499,773	1:16 1064,1145	4:8-10 686	8:7-12 170
10:26-29 692	12:18-29 304,709,772	1:17 686,934	4:9 99	9:1 234
10:26-31 628,689,853,1066	12:22 402,576,636,709,1097,1134	1:18 35,180,684,984,1001,1155	4:9-10 686	9:1-2 67
10:29 105,439,669,925	12:22-23 251,614	1:19 686	4:9-11 98	9:1-11 23,35,67
10:29-31 257	12:22-24 52,499,709	1:20 49,53-54,685,893,1032,1097,1145	4:10 162	9:4 716
10:29-39 1115	12:22-29 402	2—3 671,685,687,925	4:10-11 1013	9:7 162
10:30 661	12:23 291,709,991,1023	2:1 893	4:11 33,627,970,1137	9:11 23,49,234,611
10:31 237	12:24 304,626-627,772,773,1103	2:2-3 623	5 53,627,684,686-687	9:15-18 497
10:32-34 304,772,1017	12:25 691	2:5 690,742	5:1 716,737	9:17-18 1064
10:35 304	12:25-28 773	2:7 338,636,671,688,734,844,877,981	5:1-9 685	9:20 687
10:35-39 1066	12:25-29 499,628,773	2:8 684,686,688	5:1-10 54	9:20-21 743
10:35—12:12 165	12:26 31,302	2:9 685,964	5:2 839	9:21 20,549
10:36 205,304,623-624	12:26-29 629,709	2:9-10 904	5:5 33,336,491,525,688	10:1 643
10:37 214,218,302	12:28 99,218,251,304	2:10 161,166,186,473,688-689,964,1017	5:6 32,33,685,687,766	10:2 572
10:37-38 302,304	13 709	2:10-11 214	5:6-12 1057	10:2-11 685
10:38 25,663	13:1-3 250	2:11 214,671,688,734,981,984	5:6-14 685	10:6 213,572
10:39 25,304	13:2 831	2:12 686	5:7-10 1013	10:7 299,685,720,978,1033
11 165,304,410,750,754	13:2 831	2:12-13 685	5:8 33,685	10:8—11:13 54
11:3 77,975,1035	13:4 148,625	2:13 166,255	5:8-14 686	10:11 685
11:4 244	13:5 302	2:14 687,1134	5:9 33,626,629,987-988	11:1 688
11:4-22 154	13:5-6 302	2:16 686,742	5:9-10 627,685,1137	11:1-13 368,645,685-686
11:6 187,1059	13:6 302	2:17 553,626-627,629,671,688,734,981,1133	5:9-14 98,1137	11:2-3 689
11:7 776,778	13:7 115,194,935,975,1075	2:18 439,658	5:10 688,1097,1134-1135	11:3-4 685
11:8 603	13:8 212	2:19 166,623	5:11 53	11:3-6 442
11:8-16 251	13:8-15 305	2:20 533,687	5:12 33,795,989	11:5-12 54
11:8-19 28	13:9 105,652	2:21 213	5:12-13 627	11:6 442
11:9-16 831	13:9-13 772	2:21-22 742	5:12-14 970	11:7 6768,336,497,687-689,734,1133
11:10 402,637,754	13:10 39	2:23 687,736	5:13 53,334,687	11:7-13 688
11:13 107,249	13:12 668-669,987	2:26 671,688	5:14 41	11:8 402,684-685
11:13-16 303	13:14 251	2:26-27 186,734	6 53	11:9 578
11:16 637,754	13:15 366,474,914,943,1135	2:27 685,689	6—11 685	11:11-12 688
11:17 437,472	13:15-16 205,753,821	2:29 981	6:1 32	11:12 643
11:23-29 581	13:16 657,943,1137	3:1 142,687,984	6:1-8 200,844	11:15 54,123,125,234,434,627,685,687,689,915
11:24 623	13:17 114,116,899,935,972,980,1012,1075	3:3 218,742	6:1-11 689	11:15-19 685-686
11:25 245	13:18 992	3:4 513	6:2 54,162,734,1133	11:16-18 614,1013
11:27 623	13:20 178,574,577,988,1134	3:4-5 1133	6:4 54,1133	11:17 99,234
11:28 623	13:20-21 41,205	3:5 474,500,671,688,734	6:5 1133	11:17-18 627
11:31 326,539,663	13:21 202	3:6 981	6:5 1133	11:18 689
11:32-33 1027	13:22 977,1075	3:7 436,844	6:6 277	11:19 501,613,685
11:33 246	13:25 105	3:9 685,964	6:6 277	12 297
11:34 246		3:10 473,573	6:8 35,54,497,1133	12—14 686
11:35 245		3:11 686	6:9 34,911,1057	12—20 685
11:36 245-246		3:12 132,369,625-627,629,636,671,688,734,1097,1099	6:9-10 34,688	12—22 685
11:37 245-246		3:13 981	6:10 34,688	12:1 162
11:37-38 245		3:14 36,40,166-167,688,911	6:11 54,984	12:1-6 554,688
11:38 573	Откровение	3:17 136,973	6:12-17 689,1054	12:1-11 685
11:39 624	1 685	3:18 488,521,1020	6:15-17 54,235	12:1-17 255
11:39-40 303	1—3 53,686	3:19 742	6:16 686-687,823	12:3 162,687,1133,1145
11:40 219,709,991	1:1 182,685,766,979	3:20 249	6:16-17 237	12:4 687
12:1 623-624,643,709,1057,1099	1:1-4 927		6:17 1029	12:5 684,686
12:1-2 1027,1066	1:2 911,976		7:1 1145	12:6 689
12:1-3 124	1:3 109,685-686		7:3 54,610	12:7 915
12:1-4 301,303-304,1066	1:4 105,212,685-687,1144-1145		7:3-17 964	12:7-9 49
12:2 36,124,246,433,682,804,872,1019	1:4-7 182		7:4-8 170,1145	
12:3 958	1:5 166,435,686,688,911,987-988,1001		7:5 491	
	1:5-6 964,1097,1099		7:9 34,1133	
	1:6 180,1134		7:9-10 686	
			7:9-17 688	

12:7-12 554,615	14:14 439,1133	18 136,687,871,915	20:4-6 209,688	21:8 20,181,214,
12:9 53,234,473,573,	14:14-16 643	18:2 712	20:5 217	229,230,388,549,661,
687,905	14:14-20 689	18:4-5 687	20:6 107,109,214,434,	687,1057
12:10 52,234,366,434,	14:15 322	18:7 158	614,687,984,1097	21:9 637,712,770,1098
684,687	15 1145	18:10 712	20:7 230,687	21:9-10 637,685
12:11 686,905	15:1 770	18:12 1133	20:7-8 904	21:9—22:5 637,687,
12:12 53,689	15:2 734	18:14 323	20:7-9 35,687-688	964
12:13-15 688	15:2-4 614	18:16 1133	20:7-10 614,688	21:10 614,636,925,
12:13-17 554	15:3 212,581,978,1105	18:20 767	20:7-14 679	1097,1134
12:13—14:5 689	15:3-4 627	18:23 20,549	20:7-15 688	21:11 614,970
12:14 689	15:4 686	18:24—19:2 688	20:7—21:8 689	21:11—22:5 614
12:17 364,687	15:5 613	19 162,673	20:7—22:5 686	21:12-14 1013
12:17—13:2 687	15:5—16:21 686	19:1 665	20:9 688	21:12-21 915
12:17—13:17 255	16 685	19:1-2 614,627	20:9-10 688	21:14 60,369,767,980
13:1 162,610,629,687	16:1 53	19:1-3 114	20:10 68,180,181,	21:16 686
13:1-2 234	16:2 610	19:1-6 99	234,235,533,615,	21:19-21 637
13:1-3 336	16:5-7 688,784	19:1-8 686	660,661,905	21:22 614,687,824
13:2 687,1064	16:6 722,1133	19:3 180,627,665	20:10-15 255,599	21:22-27 1095
13:3 687	16:7 39	19:4 41,665,1013	20:11 823,1133	21:23 687,970
13:4 687	16:9 140,743	19:5 627,971	20:11-12 686	21:23-24 907,1054
13:5 689,1064	16:10 1054	19:6 665	20:11-13 833	21:24 136
13:6 140,1064	16:11 743	19:6-8 627	20:11-15 255,614,689,	21:27 538,629,687,
13:7 200,687,734	16:13 687,1064	19:7 712	725,1029	1038
13:7-8 687	16:13-14 533,685,687	19:7-8 1098	20:13 35,687,785	22 685
13:8 33,686,835,1057	16:13-16 915	19:7-9 146,687,1136	20:13-14 1155	22:1 184,686,687
13:9-10 688	16:14 72,270-271,273,	19:8 685,687	20:14 35,82,214,234,	22:1-2 637,721
13:10 52	687,1030	19:9 109,250,685,1136	661,685	22:1-5 871
13:11 610	16:15 60,109,687,1020	19:9-10 637	20:14-15 229,230,	22:2 154,184,338,637,
13:11-18 687	16:16 60,611,687	19:11 166,167,613,	659,660,984	844
13:12 687	16:18 685	784-785,1133	20:15 181,500	22:3 107,646,686,687,
13:13-14 1153	16:19 722	19:11-16 687	21 230,629	837
13:13-15 687	17 53	19:11-21 60,199,610,	21—22 255,629,	22:4 132,614,716,725
13:14 687	17—18 1049	686,915	636-637,685,689,831,	22:5 180,907,1054
13:16 54,893	17—19 54,637	19:12 162,658	944	22:6 182,614,685,766
13:16-17 610,687	17—21 53	19:13 911,976	21:1 53,614,625-629,	22:6-9 637
13:17 136,610	17:1 53,629	19:13-14 1133	636,1014	22:6-21 685
13:18 610-611,685,876,	17:1-3 637,685	19:15 686	21:1-2 1038,1136	22:7 107,109,214,218,
1060-1061,1144	17:1-7 687	19:15-16 804	21:1-4 125,334	686
14:1 402,610,687,716	17:1-8 114	19:16 82,430,686,1105	21:1-5 573,632,644,	22:8 53,183
14:1-4 1097	17:1—20:6 686	19:17-18 688,779	751	22:8-9 49
14:1-5 54,687,964	17:2 156	19:17-21 689	21:1-8 1062	22:10 214,686
14:3 34,626-627,629	17:3 687,925,1133	19:17—20:6 688	21:1—22:5 499,1038,	22:11 687
14:3-4 685	17:4 1133	19:19 35,687	1137	22:11-15 935
14:4 687,710,988	17:5 156,685,688,712,	19:19-21 688	21:1—22:6 430	22:12 185,218,686-687,
14:4-5 1099	1032	19:20 68,181,199,	21:2 402,513,614,	1101
14:5 687,1064	17:6 722	229,230,533,610,660	626-627,629,636-637,	22:12-17 679
14:6 179,720	17:7 685,687,1032	19:21 199,234,497,	712,1097,1098,1105	22:13 212,686
14:6-7 93	17:8 67-68,235,687-688	686,1064	21:3 614,1134	22:14 109,338
14:7 1019	17:9 685,687,1060-1061	20 181,414,507	21:3-4 181,400	22:14-15 687,1038
14:8 687	17:9-10 1145	20—21 667	21:3-5 646	22:15 20,181,336,538,
14:9-11 230,661,688	17:10 685-686,689	20—22 74	21:4 158,614,984	549,759
14:10 722,1139	17:11 685,687-688	20:1 67-68	21:5 625-627,629,685	22:16 765,1122
14:10-11 181	17:12 685,1145	20:1-3 688,888,905	21:5-8 53	22:17 184,687,712,
14:11 180,214,610	17:14 33,406,686-688,	20:1-6 219	21:6 184,212,637,	721,925,1098
14:12 166,364,936	734,1097,1105	20:2 154,687	686,687,721,1095	22:19 338,1097
14:12-13 688	17:15 685	20:3 67-68,689,716	21:6-8 679,1038	22:20 41,166,218,627,
14:13 107-111,687,925,	17:15-18 687	20:4 434,610,614,	21:7 688,734	686,1062,1130
997	17:18 685-686,712	687-688,911,976		22:21 41,105,182
14:13-14 754	17:19 685	20:4-5 685		

* * *

2 Ездры
4:45 263 Ездры
5:1-13 1016
5:6 51
6:2 444
7 506
7:18 10167:26 636
7:36 229
7:38 660
7:61 228
8:50 1016
9:1-6 1016
10:25-28 636
10:28-57 47
11:37 52512:1 525
12:31 525
13 440
13:3 440
13:36 636
14:25 509
14:38-40 509
16:70-73 10164 Ездры
7:132-139 432
7:75 632
Товит
1:8 653
1:16-17 568
4:9-10 568
4:15 5906:17 569
8:8 41
12:8-9 568
12:15 47
13:4 692
13:8-18 636
13:11 653
14:11 568

Иудифь		Варуха		7:32-33 1015	
8:27	1017	2:30-35	634	2:57	569
9:4	156	3:5-7	634	2:58	442
9:9-10	156			3:38	288
Премудрости		2 Варуха		3:60	832
Соломона				4:29	26
1—5	1016	21:7-10	504	4:46	847
2:16	692	32:1-4	636	4:52-59	802
3:5	1017	32:6	644	6:10	288
7:22-27	502	39—40	506	7:13	1077
12:5	569	4	636	9:27	847
13:1-4	61	44:12	644	10:18-21	941
14:3	692	49:2-3	209	10:65	288
14:3-5	832	50—51	209	12:6	1012
14:22	615	50:2	209	14:20	1012
17:1-3	832	50:3-4	1039	14:41	847
18:14-16	199	51:1-2	209	2 Маккавейская	
Премудрости		54:13	509	4	941
Иисуса, сына		56:12	292	6—7	1016
Сирахова		1 Маккавейская		6:13-16	1015
2:4-5	1017	1:14	401	7:9	209, 1039
3:14	568	1:54	563	7:11	209
3:30	568	1:64	1015	7:18	1015
		2:18	288	7:23	209
		2:42	1077	7:28	1035
				3 Маккавейская	
				2:21	610
				4:6	238
				5:7	692
				6:4	692
				6:8	692
				4 Маккавейская	
				1:11	622, 1017
				6:29	1017
				12:12	660
				13:12	622
				15:31	622
				16:1	622
				16:19	622
				16:21	622
				17:7	622
				17:21	1017

Англо-русский указатель

к Евангельскому словарю библейского богословия

AARON	ААРОН	BAPTISM FOR THE DEAD	КРЕЩЕНИЕ ДЛЯ МЕРТ- ВЫХ
ABADDON	АБАДДОН	BAPTISM OF FIRE	КРЕЩЕНИЕ ОГНЕМ
ABOMINATION THAT CAUSES DESOLATION	МЕР- ЗОСТЬ ЗАПУСТЕНИЯ	BAPTISM OF THE HOLY SPIRIT	КРЕЩЕНИЕ ДУ- ХОМ СВЯТЫМ
ABORTION	АБОРТ	BEATITUDES	БЛАЖЕНСТВО, БЛАЖЕНСТВА
ABRAHAM	АВРААМ	BEAUTY	КРАСОТА
ABRAHAM'S BOSOM	ЛОНО АВРААМОВО	BIBLE, AUTHORITY OF THE	БИБЛИЯ: АВТОРИ- ТЕТНОСТЬ И ДОСТОВЕРНОСТЬ
ABSTAIN, ABSTINENCE	ВОЗДЕРЖАНИЕ	BIBLE, CANON OF THE	БИБЛИЯ: КАНОН
ABYSS	БЕЗДНА, ПУЧИНА	BIBLE, INSPIRATION OF THE	БИБЛИЯ: БОГОДУХ- НОВЕННОСТЬ
ADAM	АДАМ	BIBLICAL THEOLOGY	БИБЛЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ
ADAM, THE SECOND	ВТОРОЙ АДАМ	BLAMELESS	НЕПОРОЧНОСТЬ, НЕВИНОВНОСТЬ
ADOPTION	УСЫНОВЛЕНИЕ	BLASPHEMY	БОГОХУЛЬСТВО, ХУЛА
ADVOCATE	УТЕШИТЕЛЬ, ХОДАТАЙ	BLASPHEMY AGAINST THE HOLY SPIRIT	ХУЛА НА ДУХА СВЯТОГО
AGE, AGES	БЕК, БЕКА, БЕКИ	BLESSEDNESS	БЛАГОСЛОВЕННОСТЬ
AGE, OLD	ВОЗРАСТ, СТАРОСТЬ	BLESSING	БЛАГОСЛОВЕНИЕ
ALLEGORY	АЛЛЕГОРИЯ	BLINDNESS	СЛЕПОТА
ALTAR	АЛТАРЬ	BOASTING	ХВАЛА, ПОХВАЛЬБА
AMEN	АМИНЬ	BODY	ТЕЛО
AMOS, THEOLOGY OF	АМОС: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ	BODY OF CHRIST	ТЕЛО ХРИСТОВО
ANGEL	АНГЕЛ	BOOK, BOOK OF LIFE	КНИГА, КНИГА ЖИЗНИ
ANGEL OF THE LORD	АНГЕЛ ГОСПОДЕНЬ	BRANCH	ВЕТЬ, ОТРАСЛЬ, ЛОЗА
ANGER	ГНЕВ, НЕГОДОВАНИЕ	BREAD, BREAD OF PRESENCE	ХЛЕБ, ХЛЕБЫ ПРЕДЛОЖЕНИЯ
ANIMALS	ЖИВОТНЫЕ	BUILD UP	СОЗИДАТЬ, СТРОИТЬ
ANOINT	ПОМАЗАТЬ	BUILDING	ЗДАНИЕ, ДОМ
ANTHROPOMORPHISM	АНТРОПОМОРФИЗМ	BURDEN	БРЕМЯ, НОША
ANTICHRIST	АНТИХРИСТ	BURIAL	ПОГРЕБЕНИЕ, ПОХОРОНЫ
ANXIETY	БЕСПОКОЙСТВО, ТРЕВОГА	CALL, CALLING	ПРИЗЫВ, ПРИЗВАНИЕ
APOCALYPTIC	АПОКАЛИПТИКА	CAPSTONE	КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ
APOCRYPHA	АПОКРИФЫ	CARE	ЗАБОТА
APOSTASY	ОТСТУПНИЧЕСТВО	CELEBRATE, CELEBRATION	ПРАЗДНОВАНИЕ, ПРОСЛАВЛЕНИЕ, ВОСХВАЛЕНИЕ
APOSTLE	АПОСТОЛ	CHRIST, CHRISTOLOGY	ХРИСТОС: ХРИСТОЛОГИЯ
APPEARANCE	ЯВЛЕНИЕ, ПРИШЕСТВИЕ	CHRISTIANS, NAMES OF	ХРИСТИАНЕ: ОБОЗНА- ЧЕНИЕ
APPOINT	НАЗНАЧАТЬ, ПОРУЧАТЬ	CHRONICLES, THEOLOGY OF	ПАРАЛИПОМЕНОН 1-Я И 2-Я КНИГИ: БОГОСЛОВИЕ
ARK	КОВЧЕГ ЗАВЕТА	CHURCH, THE	ЦЕРКОВЬ
ARMAGEDDON	АРМАГЕДДОН	CIRCUMCISION	ОБРЕЗАНИЕ
ARMOR	ЩИТ	CITIZENSHIP	ГРАЖДАНСТВО, ЖИТЕЛЬСТВО
ASCENSION OF JESUS CHRIST	ВОЗНЕСЕНИЕ ИИ- СУСА ХРИСТА	CLEAN	ЧИСТЫЙ
ASSURANCE	УВЕРЕННОСТЬ, УБЕЖДЕННОСТЬ	CLOUD, CLOUD OF THE LORD	ОБЛАКО, ОБЛАКО ГОСПОДНЕ
ASTROLOGY	АСТРОЛОГИЯ	COLLECTION	СБОРЫ, СОДЕРЖАНИЕ, ВСПОМО- ЖЕНИЕ
ATONEMENT	ИСКУПЛЕНИЕ КАК ВОССОЕДИНЕ- НИЕ С БОГОМ		
AUTHORITY	АВТОРИТЕТ, ГОСПОДСТВО, ВЛАСТЬ		
AWE, AWESOME	ТРЕПЕТ, СТРАХ, БЛАГОГОВЕ- НИЕ		
BABYLON	БАВИЛОН		
BACKSLIDING	ОТПАДЕНИЕ, ВЕРООТСТУПНИЧЕ- СТВО		
BAPTISM	КРЕЩЕНИЕ		

COLOR, SYMBOLIC MEANING OF ЦВЕТА: СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ
 COLOSSIANS, THEOLOGY OF КОЛОССЯНАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ
 COMFORT УТЕШАТЬ
 COMMAND, COMMANDMENT ЗАПОВЕДЬ, ПОВЕЛЕНИЕ
 COMPASSION СОСТРАДАНИЕ, ЖАЛОСТЬ, МИЛОСТЬ, МИЛОСЕРДИЕ, ПОЩАДА
 CONCUBINE НАЛОЖНИЦА
 CONDEMNATION ОСУЖДЕНИЕ
 CONFESS, CONFESSION ИСПОВЕДАНИЕ, ПРИЗНАНИЕ, ПОКАЯНИЕ
 CONFIDENCE УПОВАНИЕ
 CONSCIENCE СОВЕСТЬ
 CONSECRATE ОСВЯЩАТЬ, ПОСВЯЩАТЬ
 CONSOLATION УТЕШЕНИЕ
 CONTRIBUTION МИЛОСТЫНЯ, ПОДАЯНИЕ
 CONVERSION ОБРАЩЕНИЕ
 CORINTHIANS, FIRST AND SECOND, THEOLOGY OF КОРИНФИЯМ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ
 CORNERSTONE КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ
 COUNSELOR СОВЕТНИК, ХОДАТАЙ
 COVENANT ЗАВЕТ
 COVETOUSNESS АЛЧНОСТЬ, ЗАВИСТЬ, ЖАДНОСТЬ, ЛЮБОСТЯЖАНИЕ, КОРЫСТОЛЮБИЕ
 CREATION ТВОРЕНИЕ
 CROSS, CRUCIFIXION КРЕСТ, РАСПЯТИЕ
 CROWN ВЕНЕЦ, ДИАДИМА
 CUP ЧАША
 CURSE ПРОКЛЯТИЕ, ЗЛОСЛОВИЕ
 DANIEL, THEOLOGY OF ДАНИИЛ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 DARKNESS ТЬМА, МРАК, МГЛА
 DAVID ДАВИД
 DAY ДЕНЬ
 DAY OF THE LORD, GOD, CHRIST, THE ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ, БОЖИЙ, ХРИСТОВ
 DEACON, DEACONESS ДИАКОН, ДИАКОНИСА
 DEAD SEA SCROLLS СВИТКИ МЕРТВОГО МОРЯ
 DEATH, MORTALITY СМЕРТЬ
 DEATH OF CHRIST СМЕРТЬ ХРИСТА
 DECREES ПОВЕЛЕНИЯ, ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПОСТАНОВЛЕНИЯ
 DELIGHT УДОВОЛЬСТВИЕ, НАСЛАЖДЕНИЕ, БЛАГОВОЛЕНИЕ, ПРИЯТНОСТЬ И ПР.
 DELIVER ИЗБАВЛЕНИЕ, ПЕРЕДАЧА В ДРУГИЕ РУКИ
 DEMON БЕС, ЗЛОЙ ДУХ
 DENIAL ОТРИЦАНИЕ, ОТРЕЧЕНИЕ, ОТВЕРЖЕНИЕ
 DESCENT INTO HELL [HADES] СОШЕСТВИЕ В АД
 DESEASE БОЛЕЗНЬ
 DESIRE ЖЕЛАНИЕ, ВОЖДЕЛЕНИЕ
 DESTRUCTION ГИБЕЛЬ, ГУБИТЬ, ТЛЕНИЕ, МОГИЛА И ПР.

DEUTERONOMY, THEOLOGY OF ВТОРОЗАКОНИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 DEVOTE, DEVOTED ЗАКЛЯТОЕ
 DISCIPLE, DISCIPLESHIP УЧЕНИК, УЧЕНИЧЕСТВО
 DISCIPLINE НАСТАВЛЕНИЕ, ДИСЦИПЛИНА, НАКАЗАНИЕ
 DIVINATION ВОРОЖБА, ПРОРИЦАТЕЛЬСТВО, ВОЛХВОВАНИЕ
 DIVORCE РАЗВОД
 DOCTRINE УЧЕНИЕ, ВЕРОУЧЕНИЕ
 DOUBT СОМНЕНИЕ
 DRINK ПИТЬ, ПИТЬЕ
 DUTY ОБЯЗАННОСТЬ
 ECCLESIASTES, THEOLOGY OF ЕККЛЕСИАСТ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 EDUCATION IN BIBLE TIMES ОБРАЗОВАНИЕ В БИБЛЕЙСКИЕ ВРЕМЕНА
 EGYPT ЕГИПЕТ
 ELDERS СТАРЕЙШИНЫ, СТАРЦЫ, ПАСТЫРИ, ПРЕСВИТЕРЫ
 ELECTION ИЗБРАННИЕ, ИЗБРАННОСТЬ
 ELIJAH ИЛИЯ
 ENDURANCE УСТОЯНИЕ
 ENVY ЗАВИСТЬ, РЕВНОСТЬ
 EPHESIANS, THEOLOGY OF ЕФЕСЯНАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ
 ESTHER, THEOLOGY OF ЕСФИРЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 ETERNAL LIFE, ETERNALITY, EVERLASTING LIFE ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ, ВЕЧНОСТЬ
 ETERNAL PUNISHMENT ВЕЧНОЕ НАКАЗАНИЕ
 ETHICS ЭТИКА
 EVANGELIZE, EVANGELISM БЛАГОВЕСТВОВАТЬ, БЛАГОВЕСТИЕ, БЛАГОВЕСТВОВАНИЕ
 EVE ЕВА
 EVIL ЗЛО, БЕДСТВО, ВСЕ ПЛОХОЕ, ХУДОЕ
 EXALTATION ПРЕВОЗНЕСЕННОСТЬ, ВОЗВЫШЕНИЕ
 EXODUS, THEOLOGY OF ИСХОД: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 EZEKIEL, THEOLOGY OF ИЕЗЕКИИЛЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 EZRA, THEOLOGY OF ЕЗДРА: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 FAITH ВЕРА
 FAITHFULNESS ВЕРНОСТЬ
 FALL, THE ГРЕХОПАДЕНИЕ, ПАДЕНИЕ
 FALSE PROPHET ЛЖЕПРОРОК
 FAMILY LIFE AND RELATIONS СЕМЬЯ: ЖИЗНЬ И ОТНОШЕНИЯ
 FAST, FASTING ПОСТ, ВОЗДЕРЖАНИЕ ОТ ПИЩИ
 FATHERHOOD OF GOD ОТЦОВСТВО БОГА
 FAVOR БЛАГОВОЛЕНИЕ, БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ, МИЛОСТЬ, БЛАГОСКЛОННОСТЬ
 FEAR СТРАХ
 FEASTS AND FESTIVALS OF ISRAEL ПРАЗДНИКИ И ТОРЖЕСТВА В ИЗРАИЛЕ

- FELLOWSHIP** ОБЩЕНИЕ
FIRE ОГОНЬ
FIRSTBORN ПЕРВОРОДСТВО, ПЕРВЕНЕЦ
FIRSTFRUITS ПЕРВЫЕ ПЛОДЫ
FLESH ПЛОТЬ
FLOCK СТАДО, ПАСТВА, ОВЦЫ
FLOOD, THE ПОТОП
FOLLOW, FOLLOWER СЛЕДОВАТЬ, ПОДРАЖАТЬ, ДЕРЖАТЬСЯ, УЧЕНИК, ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ
FOOL, FOOLISHNESS, FOLLY НЕВЕЖДА, ГЛУПЫЙ, БЕЗУМСТВО, БЕЗУМНЫЙ, НЕРАЗУМНЫЙ
FOREIGNER ПРИШЕЛЕЦ, ЧУЖЕЗЕМЕЦ, ИНОПЛЕМЕННИК
FOREKNOWLEDGE ПРЕДВЕДЕНИЕ, ПРЕДУЗНАТЬ
FORGIVENESS ПРОЩЕНИЕ
FREEDOM СВОБОДА
FRIEND, FRIENDSHIP ДРУГ, ДРУЖБА, БЛИЖНИЙ
FRUIT ПЛОД
FRUIT OF THE SPIRIT ПЛОД ДУХА
FULFILLMENT ИСПОЛНЕНИЕ, ОКОНЧАНИЕ
FULLNESS ПОЛНОТА
FULLNESS OF TIME ПОЛНОТА ВРЕМЕНИ
FUNERAL ПОХОРОНЫ
GALATIANS, THEOLOGY OF ГАЛАТАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ
GENESIS, THEOLOGY OF БЫТИЕ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
GENTLENESS КРОТОСТЬ, БЛАГОСТЬ
GIFT ДАР
GLORIFICATION ПРОСЛАВЛЕНИЕ
GLORY СЛАВА
GOD БОГ
GOD, NAME OF БОГ: ИМЯ
GOD, NAMES OF БОГ: ИМЕНА
GODLINESS БЛАГОЧЕСТИЕ, СВЯТОСТЬ, ПРАВЕДНОСТЬ
GODS AND GODDESSES, PAGAN БОГИ, БОЖЕСТВА, БОГИНИ, ЯЗЫЧЕСКИЕ
GOLDEN RULE ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО
GOOD, GOODNESS ДОБРЫЙ, ХОРОШИЙ, ДОБРО, БЛАГО, БЛАГОСТЬ
GOSPEL ЕВАНГЕЛИЕ, БЛАГАЯ ВЕСТЬ
GOVERNMENT ПРАВИТЕЛЬСТВО, АДМИНИСТРАЦИЯ, УПРАВЛЕНИЕ
GRACE БЛАГОДАТЬ, БЛАГОВОЛЕНИЕ
GRAVE МОГИЛА, ГРОБНИЦА
GREAT COMMISSION, THE ВЕЛИКОЕ ПОРУЧЕНИЕ
GREATNESS ВЕЛИЧИЕ
GRIEF, GRIEVING ГОРЕ, СКОРБЬ
GUILT ВИНА
НАВАККУК, THEOLOGY OF АВБАКУМ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
HADES АД, ПРЕИСПОДНЯЯ
HAGGAI, THEOLOGY OF АГГЕЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
HAND, RIGHT HAND РУКА, ДЕСНИЦА
HARDENING, HARDNESS OF HEART ЖЕСТОКОСЕРДИЕ, ОЖЕСТОЧЕНИЕ
HARVEST ЖАТВА
HATE, HATRED НЕНАВИДЕТЬ, НЕНАВИСТЬ
HEAD, HEADSHIP ГОЛОВА, ГЛАВЕНСТВО
HEAL, HEALTH ИСЦЕЛЕНИЕ, ЗДОРОВЬЕ
HEAR, HEARING СЛЫШАТЬ, СЛУХ
HEART СЕРДЦЕ
HEAVEN, HEAVENS, HEAVENLIES НЕБО, НЕБЕСА, НЕБЕСНОЕ
HEBREWS, THEOLOGY OF ЕВРЕЯМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ
HELL ГЕЕННА, ПРЕИСПОДНЯЯ
HOLY, HOLINESS СВЯТОЕ, СВЯТОСТЬ
HOLY SPIRIT СВЯТОЙ ДУХ
HOLY SPIRIT, GIFTS OF СВЯТОЙ ДУХ: ДАРЫ
HOMOSEXUALITY ГОМОСЕКСУАЛИЗМ
HONOR ЧЕСТЬ, СЛАВА, ПОЧТЕНИЕ, УВАЖЕНИЕ
HOPE НАДЕЖДА, УПОВАНИЕ, ОЖИДАНИЕ
HOSANNA ОСАННА
HOSEA, THEOLOGY OF ОСИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
HOSPITALITY ГОСТЕПРИИМСТВО, СТРАННОЛЮБИЕ
HUMILITY СМЕРЕНИЕ, УНИЧИЖЕНИЕ
HYPOCRISY ЛИЦЕМЕРИЕ, ФАРИСЕЙСТВО
IDOL, IDOLATRY ИДОЛ, ИДОЛОПОКЛОНСТВО
IGNORANCE НЕВЕДЕНИЕ, НЕПРЕДНАМЕРЕННАЯ ОШИБКА, НЕВЕЖЕСТВО
IMAGE OF GOD ОБРАЗ БОЖИЙ
IMMANUEL ЕММАНУИЛ
IMMORALITY, SEXUAL ПОЛОВАЯ РАСПУЩЕННОСТЬ
IMMORTALITY БЕССМЕРТИЕ, НЕТЛЕНИЕ
INCEST КРОВОСМЕШЕНИЕ, ИНЦЕСТ
INHERITANCE НАСЛЕДСТВО, НАСЛЕДИЕ, УДЕЛ, ЖРЕБИЙ, ДОСТОЯНИЕ
INTERMEDIATE STATE ОЖИДАНИЕ ВОСКРЕСЕНИЯ
ISAIAH, THEOLOGY OF ИСАИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
ISRAEL ИЗРАИЛЬ
JAMES, THEOLOGY OF ИАКОВА: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ
JEALOUSY РЕВНОСТЬ
JEREMIAH, THEOLOGY OF ИЕРЕМИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
JERUSALEM ИЕРУСАЛИМ
JESUS CHRIST ИИСУС ХРИСТОС
JESUS CHRIST, NAME AND TITLES OF ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ
JEWS, JUDAISM ИУДЕИ, ИУДАИЗМ
JOB, THEOLOGY OF ИОВ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
JOEL, THEOLOGY OF ИОИЛЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
JOHN THE BAPTIST ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ

JOHN, THEOLOGY OF ИОАНН: БОГОСЛОВИЕ КНИГ
 JONAH, THEOLOGY OF ИОНА: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 JOSHUA, THEOLOGY OF ИИСУС НАВИН: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 JOY РАДОСТЬ, ВЕСЕЛИЕ, ЛИКОВАНИЕ
 JUBILEE, YEAR OF ЮБИЛЕЙНЫЙ ГОД
 JUDAIZERS ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ
 JUDE, THEOLOGY OF ИУДЫ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ
 JUDGES, THEOLOGY OF СУДЕЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 JUDGMENT СУД, ОСУЖДЕНИЕ, ЗАКОН, ПРАВОСУДИЕ
 JUDGMENT, DAY OF СУДНЫЙ ДЕНЬ, ДЕНЬ СУДА
 JUDGMENT SEAT OF CHRIST СУДИЛИЩЕ ХРИСТОВО
 JUSTICE ПРАВДА, СПРАВЕДЛИВОСТЬ
 JUSTIFICATION ОПРАВДАНИЕ
 KERYGMA БЛАГОВЕСТИЕ, ПРОПОВЕДЬ, КЕРИГМА
 KILL, KILLING КАЗНИТЬ, КАЗНЬ, УБИЙСТВО
 KINDNESS ДОБРОТА, БЛАГОДЕЯНИЕ
 KING, CHRIST AS ХРИСТОС КАК ЦАРЬ
 KING, KINGSHIP ЦАРЬ, ЦАРСТВЕННОСТЬ
 KINGDOM OF GOD ЦАРСТВО БОЖИЕ
 KINGS, FIRST AND SECOND, THEOLOGY OF ЦАРСТВ 3-Я И 4-Я КНИГИ: БОГОСЛОВИЕ
 KINSMAN-REDEEMER РОДСТВЕННИК-ИСКУПИТЕЛЬ
 KNOW, KNOWLEDGE ЗНАТЬ, ЗНАНИЕ, ПОЗНАНИЕ, ВЕДЕНИЕ
 KNOWLEDGE OF GOD ПОЗНАНИЕ БОГА
 LAKE OF FIRE ОЗЕРО ОГНЕННОЕ
 LAMB, LAMB OF GOD АГНЕЦ, АГНЕЦ БОЖИЙ
 LAMENTATIONS, THEOLOGY OF ПЛАЧ ИЕРЕМИИ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 LAND OF ISRAEL ЗЕМЛЯ ИЗРАИЛЯ
 LAST DAY(S), LATTER DAYS, LAST TIMES ПОСЛЕДНИЙ ДЕНЬ (ДНИ), ПОСЛЕДНЕЕ ВРЕМЯ (ВРЕМЕНА)
 LAW ЗАКОН
 LAW OF CHRIST ЗАКОН ХРИСТА
 LAWLESSNESS БЕЗЗАКОНИЕ
 LAYING ON OF HANDS ВОЗЛОЖЕНИЕ РУК
 LEADERSHIP РУКОВОДСТВО, УПРАВЛЕНИЕ
 LEAVEN ЗАКВАСКА
 LEGALISM ЗАКОННИЧЕСТВО
 LEVITE ЛЕВИТ
 LEVITICUS, THEOLOGY OF ЛЕВИТ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 LIE, LYING ЛГАТЬ, ЛОЖЬ, НЕПРАВДА
 LIFE ЖИЗНЬ
 LIGHT СВЕТ
 LION ЛЕВ
 LORD'S DAY, THE ДЕНЬ ВОСКРЕСНЫЙ
 LORD'S PRAYER, THE МОЛИТВА ГОСПОДНЯ

LORD'S SUPPER, THE ВЕЧЕРЯ ГОСПОДНЯ
 LOVE ЛЮБОВЬ
 LOVE FEAST ВЕЧЕРЯ ЛЮБВИ
 LUKE — ACTS, THEOLOGY OF ЛУКИ ЕВАНГЕЛИЕ, ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ: БОГОСЛОВИЕ КНИГ
 LUST ПОХОТЬ, ВОЖДЕЛЕНИЕ, ЖЕЛАНИЕ
 MAGIC МАГИЯ, ВОЛШЕБСТВО, ЧАРОДЕЙСТВО, ВОЛХВОВАНИЕ
 MALACHI, THEOLOGY OF МАЛАХИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 MAN FROM HEAVEN ПРИХОДЯЩИЙ С НЕБЕС, СШЕДШИЙ С НЕБЕС
 MANNA МАННА
 MARK OF THE BEAST НАЧЕРТАНИЕ ЗВЕРЯ
 MARK, THEOLOGY OF МАРКА ЕВАНГЕЛИЕ: БОГОСЛОВИЕ
 MARRIAGE БРАК
 MARY МАРИЯ
 MATTHEW, THEOLOGY OF МАТФЕЯ ЕВАНГЕЛИЕ: БОГОСЛОВИЕ
 MEDIATOR, MEDIATION ПОСРЕДНИК, ХОДАТАЙ, ХОДАТАЙСТВО, ЗАСТУПНИЧЕСТВО
 MEEKNESS СМЕРЕННОМУДРИЕ, КРОТОСТЬ
 MELCHIZEDEK МЕЛХИСЕДЕК
 MEMORIAL ВОСПОМИНАНИЕ
 MERCY МИЛОСТЬ, МИЛОСЕРДИЕ
 MESSIAH МЕССИЯ
 MISCAN, THEOLOGY OF МИХЕЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 MIND/REASON УМ, МЫСЛИ, СЕРДЦЕ
 MINISTRY, MINISTER СЛУЖЕНИЕ, СЛУЖИТЕЛЬ
 MIRACLE ЧУДО
 MISSION ПОСЛАНИЧЕСТВО, МИССИЯ, АПОСТОЛЬСТВО
 MONEY ДЕНЬГИ
 MOSES МОИСЕЙ
 MOTIVES ПОБУЖДЕНИЯ, МОТИВЫ, НАМЕРЕНИЯ
 MOUTH УСТА
 MURDER УБИЙСТВО
 MYSTERY ТАЙНА
 MYTH БАСНИ
 NANUM, THEOLOGY OF НАУМ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 NAME ИМЯ
 NATIONS, THE НАРОДЫ, ПЛЕМЕНА, ЯЗЫЧНИКИ
 NATURE, NATURAL ПРИРОДА, РОД, СУЩЕСТВО, ЕСТЕСТВО
 NECROMANCY НЕКРОМАНТИЯ, ВЫЗЫВАНИЕ МЕРТВЫХ
 NEHEMIAH, THEOLOGY OF НЕЕМИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 NEIGHBOR БЛИЖНИЙ
 NEW НОВОЕ
 NEW BIRTH НОВОЕ РОЖДЕНИЕ, РОЖДЕНИЕ СВЫШЕ, ВОЗРОЖДЕНИЕ
 NEW COMMAND НОВАЯ ЗАПОВЕДЬ

NEW COVENANT НОВЫЙ ЗАВЕТ

NEW CREATION НОВОЕ ТВОРЕНИЕ, НОВАЯ
ТВАРЬNEW HEAVENS AND NEW EARTH НОВОЕ НЕБО
И НОВАЯ ЗЕМЛЯ

NEW JERUSALEM НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ

NEW LIFE НОВАЯ ЖИЗНЬ

NEW MAN; NEW SELF НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК

NEW ORDER НОВОЕ МИРОУСТРОЙСТВО, ВРЕМЯ
ИСПРАВЛЕНИЯ

NEW SONG НОВАЯ ПЕСНЬ

NUMBERS, SYMBOLIC MEANING OF ЧИСЛА: СИМ-
ВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕNUMBERS, THEOLOGY OF ЧИСЛА: БОГОСЛОВИЕ
КНИГИOVADIAH, THEOLOGY OF АВДИЙ: БОГОСЛОВИЕ
КНИГИ

OBEDIENCE ПОКОРНОСТЬ, ПОСЛУШАНИЕ

OFFENSE ПРЕТКНОВЕНИЕ, ОГОРЧЕНИЕ, ПРЕ-
СТУПЛЕНИЕ, СОБЛАЗНOFFERINGS AND SACRIFICES ПРИНОШЕНИЯ И
ЖЕРТВЫ

OIL ЕЛЕЙ, МАСЛО

OLD TESTAMENT IN THE NEW TESTAMENT, THE
ВЕТХИЙ ЗАВЕТ В НОВОМ ЗАВЕТЕORDINANCE УСТАНОВЛЕНИЯ, ЗАКОНЫ, ПОВЕ-
ЛЕНИЯ

ORPHAN СИРОТЫ

OVERSEER БЛЮСТИТЕЛЬ, НАЧАЛЬНИК, ЕПИ-
СКОП

PARABLE ПРИТЧА

PARADISE РАЙ

PAUL THE APOSTLE ПАВЕЛ, АПОСТОЛ

PEACE МИР: СПОКОЙСТВИЕ, МОЛЧАНИЕ, СЧА-
СТЬЕ

PERFECT, PERFECTION СОВЕРШЕНСТВО

PERSECUTION ГОНЕНИЯ

PERSEVERANCE НЕОТСТУПНОСТЬ, ПОСТОЯНСТ-
ВО, ТЕРПЕНИЕPERSON, PERSONHOOD ЛИЧНОСТЬ, ЛИЧНОСТ-
НОСТЬ, ЛИЦО, ЧЕЛОВЕКPETER, FIRST, THEOLOGY OF ПЕТРА 1-Е ПОСЛА-
НИЕ: БОГОСЛОВИЕPETER, SECOND, THEOLOGY OF ПЕТРА 2-Е ПО-
СЛАНИЕ: БОГОСЛОВИЕ

PHARISEES ФАРИСЕИ

PHILEMON, THEOLOGY OF ФИЛИМОНУ: БОГО-
СЛОВИЕ ПОСЛАНИЯPHILIPPIANS, THEOLOGY OF ФИЛИППИЙЦАМ:
БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ

PHILOSOPHY ФИЛОСОФИЯ

PIT РОВ, ЯМА, МОГИЛА, БЕЗДНА

POETRY ПОЭЗИЯ

POOR AND POVERTY БЕДНОСТЬ И НИЩЕТА

POWER СИЛА, МОГУЩЕСТВО, ВЛАДЫЧЕСТВО,
ВЛАСТЬ

POWERS СИЛЫ

PRAISE СЛАВОСЛОВИЕ, ХВАЛА

PRAYER МОЛИТВА

PREACH ПРОПОВЕДОВАТЬ, ВОЗВЕЩАТЬ, ПРО-
ВОЗГЛАШАТЬ

PREDESTINATION ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ, УЧАСТЬ

PRESENCE OF GOD ПРИСУТСТВИЕ БОЖИЕ

PRIDE ГОРДОСТЬ, ВЕЛИЧИЕ

PRIEST, CHRIST AS ХРИСТОС КАК СВЯЩЕННИК

PRIEST, PRIESTHOOD СВЯЩЕННИК, СВЯЩЕНСТ-
ВОPROCLAIM ПРОПОВЕДОВАТЬ, ВОЗВЕЩАТЬ, ПРО-
ВОЗГЛАШАТЬ

PROMISE ОБЕТОВАНИЕ, ОБЕЩАНИЕ

PROPHET, CHRIST AS ХРИСТОС КАК ПРОРОК

PROPHET, PROPHETESS, PROPHECY ПРОРОК,
ПРОРОЧИЦА, ПРОРОЧЕСТВО

PROSTITUTION БЛУД, ПРОСТИТУЦИЯ

PROVERBS, THEOLOGY OF ПРИТЧИ: БОГОСЛО-
ВИЕ КНИГИ

PROVIDENCE OF GOD ПРОВИДЕНИЕ БОЖИЕ

PSALMS, THEOLOGY OF ПСАЛТИРЬ: БОГОСЛО-
ВИЕ КНИГИ

PUNISHMENT НАКАЗАНИЕ

PURITY ЧИСТОТА

PURPOSE НАМЕРЕНИЯ

RECONCILIATION ПРИМИРЕНИЕ

REDEMPTION ИСКУПЛЕНИЕ КАК ИЗБАВЛЕНИЕ
ОТ ЗАВИСИМОСТИREFRESHING, TIMES OF ОТРАДА, ВРЕМЕНА ОТ-
РАДЫ

RELIGION РЕЛИГИЯ

REMEMBER, REMEMBRANCE ПАМЯТЬ, ВОСПО-
МИНАНИЕ

REMNAINT ОСТАТОК

REPENTANCE ПОКАЯНИЕ

REQUIREMENT ТРЕБОВАНИЯ, ПРИТЯЗАНИЯ
RESPONSIBILITY ОТВЕТСТВЕННОСТЬ, ОБЯЗАН-
НОСТИ

REST ПОКОЙ, ОТДЫХ

RESTORE, RENEW ОБНОВЛЕНИЕ, ВОЗВРАЩЕ-
НИЕ, ВОССТАНОВЛЕНИЕ

RESURRECTION ВОСКРЕСЕНИЕ

REVELATION, IDEA OF ОТКРОВЕНИЕ БОГА: ОС-
НОВНЫЕ МОМЕНТЫREVELATION, THEOLOGY OF ОТКРОВЕНИЕ: БО-
ГОСЛОВИЕ КНИГИ

REWARD ВОЗДАНИЕ, НАГРАДА

RIGHTEOUSNESS ПРАВЕДНОСТЬ

ROMANS, THEOLOGY OF РИМЛЯНАМ: БОГОСЛО-
ВИЕ ПОСЛАНИЯ

ROME РИМ

RUTH, THEOLOGY OF РУФЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

SABBATH СУББОТА

SADDUCEES САДДУКЕИ

SAINTS СВЯТЫЕ

SALVATION СПАСЕНИЕ

SAMUEL, FIRST AND SECOND, THEOLOGY OF
ЦАРСТВ 1-Я И 2-Я КНИГИ: БОГОСЛОВИЕ

- SANCTIFICATION ОСВЯЩЕНИЕ
 SANCTUARY СВЯТИЛИЩЕ, СВЯТОЕ
 SATAN САТАНА
 SCRIPTURE, UNITY AND DIVERSITY OF ПИСАНИЕ: ЕДИНСТВО И РАЗНООБРАЗИЕ
 SEAL ПЕЧАТЬ
 SECOND COMING OF CHRIST ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА
 SECOND DEATH ВТОРАЯ СМЕРТЬ
 SERMON ON THE MOUNT НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ
 SERVANT СЛУГА, РАБ, СЛУЖИТЕЛЬ
 SERVANT OF THE LORD РАБ ГОСПОДЕНЬ
 SEXUALITY, HUMAN СЕКСУАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА
 SHAME СТЫД, ПОСРАМЛЕНИЕ
 SHEOL ШЕОЛ, МОГИЛА, ГРОБ, ПРЕИСПОДНЯЯ
 SIN GREX
 SIN UNTO DEATH ГРЕХ К СМЕРТИ
 SLAVE, SLAVERY РАБ, РАБСТВО
 SLEEP СОН
 SONG OF SOLOMON, THEOLOGY OF ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ СОЛОМОНА: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 SOUL ДУША
 SPIRIT ДУХ
 SPIRITS IN PRISON ДУХИ В ТЕМНИЦЕ
 SPIRITUALITY ДУХОВНОСТЬ
 STATUTE УСТАВ, ПОСТАНОВЛЕНИЕ
 STRONG AND WEAK СИЛА И НЕМОЩЬ
 SUFFERING СТРАДАНИЯ
 SYNAGOGUE СИНАГОГА
 TABERNACLE СКИНИЯ, КУЩА
 TEACH, TEACHER УЧИТЬ, УЧИТЕЛЬ
 TEMPLE ХРАМ
 TEMPTATION, TEST ИСКУШЕНИЕ, ИСПЫТАНИЕ
 TEN COMMANDMENTS ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ
 TESTIMONY СВИДЕТЕЛЬСТВО
 THANKFULNESS, THANKSGIVING БЛАГОДАРНОСТЬ, БЛАГОДАРЕНИЕ
 THEOPHANY БОГОЯВЛЕНИЕ
 THESSALONIANS, FIRST AND SECOND, THEOLOGY OF ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ
 TIME ВРЕМЯ
 TIMOTHY, FIRST AND SECOND, THEOLOGY OF ТИМОФЕЮ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ
 TITHE, TITHING ДЕСЯТИНА
 TITUS, THEOLOGY OF ТИТУ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ
 TOUCH КАСАНИЕ, ПРИКОСНОВЕНИЕ
 TRANSFIGURATION ПРЕОБРАЖЕНИЕ
 TRUTH ИСТИНА, ПРАВДА
 TYPE, TYPOLOGY ТИП, ТИПОЛОГИЯ, ПРОТОТИП, ПРООБРАЗ
 UNCLEAN НЕЧИСТЫЙ
 UNDERSTANDING РАЗУМЕНИЕ, ПОНИМАНИЕ
 UNION WITH CHRIST СОЮЗ СО ХРИСТОМ
 UPRIGHT, UPRIGHTNESS СПРАВЕДЛИВОЕ, ПРАВИЛЬНОЕ, УГОДНОЕ
 URIM AND THUMMIM УРИМ И ТУММИМ
 VANITY ТЩЕСЛАВИЕ, СУЕТА
 VENGEANCE МЕСТЬ, ВОЗМЕЗДИЕ
 VICTORY ПОБЕДА
 VIOLENCE ЖЕСТОКОСТЬ, ЗЛОДЕЯНИЯ, НАСИЛИЕ, БЕСЧИНСТВО, РАЗОРЕНИЕ, ПРОИЗВОЛ, ОБИДА
 VIRGIN BIRTH РОЖДЕНИЕ ОТ ДЕВЫ
 VISIONS ВИДЕНИЯ
 WAGES ПЛАТА, НАГРАДА
 WALK ХОЖДЕНИЕ, ХОДИТЬ, ПОСТУПАТЬ
 WAR, HOLY WAR ВОЙНА, СВЯЩЕННАЯ ВОЙНА, БРАНЬ
 WATCHFULNESS БОДРСТВОВАНИЕ
 WATER ВОДА
 WEAKNESS НЕМОЩЬ
 WEALTH БОГАТСТВО
 WIDOW ВДОВА
 WILL ВОЛЯ
 WILL OF GOD ВОЛЯ БОЖЬЯ
 WISDOM МУДРОСТЬ, ПРЕМУДРОСТЬ, БЛАГОРАЗУМИЕ, УМ
 WOMAN ЖЕНЩИНА
 WORD СЛОВО, РЕЧЬ, ГЛАГОЛ
 WORK РАБОТА, ТРУД, ДЕЛО
 WORKS OF THE LAW ДЕЛА ЗАКОНА
 WORLD МИР: ВСЕЛЕННАЯ; ВЕК (ЭТОТ И БУДУЩИЙ)
 WORSHIP ПОКЛОНЕНИЕ
 WRATH OF GOD ГНЕВ БОЖИЙ
 ZEALOT ЗИЛОТ
 ZEPHANIAH, THEOLOGY OF ЗАХАРИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 ZEPHANIAH, THEOLOGY OF СОФОНИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ

Содержание

Предисловие 5

К читателям русского издания 7

Сокращения 8

Авторы статей 11

- ААРОН 17
АБОРТ 18
АВАДДОН 23
АВВАКУМ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 23
АВДИЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 25
АВРААМ 26
АВТОРИТЕТ, ГОСПОДСТВО, ВЛАСТЬ 29
АГГЕЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 30
АГНЕЦ, АГНЕЦ БОЖИЙ 32
АД, ПРЕИСПОДНЯЯ 33
АДАМ 35
АДАМ, ВТОРОЙ 36
АДМИНИСТРАЦИЯ
с.м. ПРАВИТЕЛЬСТВО
АЛЛЕГОРИЯ 37
АЛТАРЬ 38
АЛЧНОСТЬ, ЗАВИСТЬ,
ЖАДНОСТЬ,
ЛЮБОСТЯЖАНИЕ,
КОРЫСТОЛЮБИЕ 39
АМИНЬ 40
АМОС: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 41
АНГЕЛ 46
АНГЕЛ ГОСПОДЕНЬ 49
АНТИХРИСТ 50
АНТРОПОМОРФИЗМ 51
АПОКАЛИПТИКА 52
АПОКРИФЫ 54
АПОСТОЛ 57
АПОСТОЛЬСТВО
с.м. ПОСЛАНИЧЕСТВО
АРМАГЕДДОН 60
АСТРОЛОГИЯ 60
БАСНИ 63
БЕДНОСТЬ, НИЩЕТА 65
БЕДСТВО с.м. ЗЛО
БЕЗДНА, ПУЧИНА 67
БЕЗЗАКОННИЕ 68
БЕЗУМНЫЙ, БЕЗУМСТВО
с.м. НЕВЕЖДА
БЕС, ЗЛОЙ ДУХ 69
БЕСПОКОЙСТВО, ТРЕВОГА 73
БЕССМЕРТИЕ, НЕТЛЕНИЕ 74
БЕСЧИНСТВО с.м. ЖЕСТОКОСТЬ
БИБЛЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ 75
БИБЛИЯ: АВТОРИТЕТНОСТЬ И
ДОСТОВЕРНОСТЬ 82
БИБЛИЯ:
БОГОДУХОВЕННОСТЬ 85
БИБЛИЯ: КАНОН 87
БЛАГАЯ ВЕСТЬ с.м. ЕВАНГЕЛИЕ
БЛАГО с.м. ДОБРО
БЛАГОВЕСТВОВАТЬ,
БЛАГОВЕСТИЕ,
БЛАГОВЕСТВОВАНИЕ 90
БЛАГОВЕСТИЕ, ПРОПОВЕДЬ,
КЕРИГМА 95
БЛАГОВОЛЕНИЕ,
БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ,
МИЛОСТЬ,
БЛАГОСКЛОННОСТЬ 96
БЛАГОВЕЕНИЕ с.м. ТРЕПЕТ
БЛАГОДАРНОСТЬ,
БЛАГОДАРЕНИЕ 97
БЛАГОДАТЬ,
БЛАГОВОЛЕНИЕ 99
БЛАГОДЕЯНИЕ с.м. ДОБРОТА
БЛАГОРАЗУМИЕ с.м. МУДРОСТЬ
БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ
с.м. БЛАГОВОЛЕНИЕ
БЛАГОСКЛОННОСТЬ
с.м. БЛАГОВОЛЕНИЕ
БЛАГОСЛОВЕНИЕ 106
БЛАГОСЛОВЕННОСТЬ 107
БЛАГОСТЬ с.м. КРОТОСТЬ;
ДОБРО
БЛАГОЧЕСТИЕ, СВЯТОСТЬ,
ПРАВЕДНОСТЬ 108
БЛАЖЕНСТВО,
БЛАЖЕНСТВА 109
БЛИЖНИЙ 111
БЛУД, ПРОСТИТУЦИЯ 113
БЛЮСТИТЕЛЬ, НАЧАЛЬНИК,
ЕПИСКОП 114
БОГ 116
БОГ: ИМЕНА 125
БОГ: ИМЯ 129
БОГАТСТВО 132
БОГИ, БОЖЕСТВА, БОГИНИ,
ЯЗЫЧЕСКИЕ 136
БОГОХУЛЬСТВО, ХУЛА 139
БОГОЯВЛЕНИЕ 141
БОДРСТВОВАТЬ 142
БОЖЕСТВА с.м. БОГИ
БОЛЕЗНИ 142
БРАК 145
БРАНЬ с.м. ВОЙНА
БРЕМЯ, НОША 150
БЫТИЕ: БОГОСЛОВИЕ
КНИГИ 150
ВАВИЛОН 155
ВДОВА 156
ВЕДЕНИЕ с.м. ЗНАНИЕ
ВЕК, ВЕКА, ВЕКИ 159
ВЕЛИКОЕ ПОРУЧЕНИЕ 160

- ВЕЛИЧИЕ 160
 ВЕНЕЦ, ДИАДИМА 161
 ВЕРА 162
 ВЕРНОСТЬ 166
 ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО
 с.м. ОТПАДЕНИЕ
 ВЕРОУЧЕНИЕ с.м. УЧЕНИЕ
 ВЕСЕЛЬЕ с.м. РАДОСТЬ
 ВЕТВЬ, ОТРАСЛЬ, ЛОЗА 167
 ВЕТХИЙ ЗАВЕТ В НОВОМ
 ЗАВЕТЕ 167
 ВЕЧЕРЯ ГОСПОДНЯ 171
 ВЕЧЕРЯ ЛЮБВИ 174
 ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ,
 ВЕЧНОСТЬ 175
 ВЕЧНОЕ НАКАЗАНИЕ 180
 ВЕЧНОСТЬ с.м. ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ
 ВИДЕНИЯ 181
 ВИНА 183
 ВЛАДЫЧЕСТВО с.м. СИЛА
 ВЛАСТЬ с.м. АВТОРИТЕТ; СИЛА
 ВОДА 184
 ВОЖДЕЛЕНИЕ с.м. ЖЕЛАНИЕ
 ВОЗВЕЩЕНИЕ с.м. ПРОПОВЕДЬ
 ВОЗВРАЩЕНИЕ
 с.м. ОБНОВЛЕНИЕ
 ВОЗВЫШЕНИЕ
 с.м. ПРЕВОЗНЕСЕННОСТЬ
 ВОЗДАНИЕ, НАГРАДА 185
 ВОЗДЕРЖАНИЕ 187
 ВОЗДЕРЖАНИЕ ОТ ПИЩИ
 с.м. ПОСТ
 ВОЗЛОЖЕНИЕ РУК 189
 ВОЗМЕЗДИЕ с.м. МЕСТЬ
 ВОЗНЕСЕНИЕ ИИСУСА
 ХРИСТА 190
 ВОЗРАСТ, СТАРОСТЬ 192
 ВОЗРОЖДЕНИЕ с.м. НОВОЕ
 РОЖДЕНИЕ
 ВОЙНА, СВЯЩЕННАЯ ВОЙНА,
 БРАНЬ 194
 ВОЛХВОВАНИЕ с.м. ВОРОЖБА;
 МАГИЯ
 ВОЛШЕБСТВО с.м. МАГИЯ
 ВОЛЯ 200
 ВОЛЯ БОЖЬЯ 202
 ВОРОЖБА,
 ПРОРИЦАТЕЛЬНОСТЬ,
 ВОЛХВОВАНИЕ 206
 ВОСКРЕСЕНИЕ 207
 ВОСПОМИНАНИЕ 211
 ВОССТАНОВЛЕНИЕ
 с.м. ОБНОВЛЕНИЕ
 ВОСХВАЛЕНИЕ
 с.м. ПРАЗДНОВАНИЕ
 ВРЕМЕНА ОТРАДЫ с.м. ОТРАДА
 ВРЕМЯ 212
 ВРЕМЯ ИСПРАВЛЕНИЯ
 с.м. НОВОЕ МИРОУСТРОЙСТВО
 ВСПОМОЖЕНИЕ с.м. СБОРЫ
 ВТОРАЯ СМЕРТЬ 214
 ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ
 ХРИСТА 214
 ВТОРОЗАКОНИЕ: БОГОСЛОВИЕ
 КНИГИ 219
 ВЫЗЫВАНИЕ МЕРТВЫХ
 с.м. НЕКРОМАНТИЯ
 ГАЛАТАМ: БОГОСЛОВИЕ
 ПОСЛАНИЯ 225
 ГЕЕННА, ПРЕИСПОДНЯЯ 228
 ГИБЕЛЬ, ГУБИТЬ, ТЛЕНИЕ,
 МОГИЛА И ПР. 232
 ГЛАВЕНСТВО с.м. ГОЛОВА
 ГЛАГОЛ с.м. СЛОВО
 ГЛУПЫЙ с.м. НЕВЕЖДА
 ГНЕВ, НЕГОДОВАНИЕ 235
 ГНЕВ БОЖИЙ 236
 ГОЛОВА, ГЛАВЕНСТВО 237
 ГОМОСЕКСУАЛИЗМ 239
 ГОНЕНИЯ 244
 ГОРДОСТЬ, ВЕЛИЧИЕ 246
 ГОРЕ, СКОРБЬ 247
 ГОСПОДСТВО с.м. АВТОРИТЕТ
 ГОСТЕПРИИМСТВО,
 СТРАННОЛЮБИЕ 248
 ГРАЖДАНСТВО,
 ЖИТЕЛЬСТВО 250
 ГРЕХ 251
 ГРЕХ К СМЕРТИ 256
 ГРЕХОПАДЕНИЕ, ПАДЕНИЕ 257
 ГРОБ с.м. ШЕОЛ
 ГРОБНИЦА с.м. МОГИЛА
 ГУБИТЬ с.м. ГИБЕЛЬ
 ДАВИД 260
 ДАНИИЛ: БОГОСЛОВИЕ
 КНИГИ 263
 ДАР 266
 ДЕЛА ЗАКОНА 266
 ДЕЛО с.м. РАБОТА
 ДЕНЬ 267
 ДЕНЬ ВОСКРЕСНЫЙ 268
 ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ, БОЖИЙ,
 ХРИСТОВ 270
 ДЕНЬ СУДА с.м. СУДНЫЙ ДЕНЬ
 ДЕНЬГИ 275
 ДЕРЖАТЬСЯ с.м. СЛЕДОВАТЬ
 ДЕСНИЦА с.м. РУКА
 ДЕСЯТИНА 279
 ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ 280
 ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ:
 БОГОСЛОВИЕ КНИГИ
 с.м. ЛУКИ ЕВАНГЕЛИЕ,
 ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ
 АПОСТОЛОВ: БОГОСЛОВИЕ
 КНИГ
 ДИАДИМА с.м. ВЕНЕЦ
 ДИАКОН, ДИАКОНИСА 284
 ДИСЦИПЛИНА
 с.м. НАСТАВЛЕНИЕ
 ДОБРО, БЛАГО, БЛАГОСТЬ,
 ДОБРЫЙ, ХОРОШИЙ 286
 ДОБРОТА, БЛАГОДЕЯНИЕ 287
 ДОБРЫЙ с.м. ДОБРО
 ДОМ с.м. ЗДАНИЕ
 ДОСТОЯНИЕ с.м. НАСЛЕДСТВО
 ДРУГ, ДРУЖБА, БЛИЖНИЙ 288
 ДУХ 290
 ДУХИ В ТЕМНИЦЕ 291
 ДУХОВНОСТЬ 292
 ДУША 294
 ЕВА 296
 ЕВАНГЕЛИЕ, БЛАГАЯ
 ВЕСТЬ 297
 ЕВРЕЯМ: БОГОСЛОВИЕ
 ПОСЛАНИЯ 301
 ЕГИПЕТ 305
 ЕЗДРА: БОГОСЛОВИЕ
 КНИГИ 306
 ЕККЛЕСИАСТ: БОГОСЛОВИЕ
 КНИГИ 309
 ЕЛЕЙ, МАСЛО 313
 ЕММАНУИЛ 315
 ЕПИСКОП с.м. БЛЮСТИТЕЛЬ
 ЕСТЕСТВО с.м. ПРИРОДА
 ЕСФИРЬ: БОГОСЛОВИЕ
 КНИГИ 316
 ЕФЕСЯНАМ: БОГОСЛОВИЕ
 ПОСЛАНИЯ 317
 ЖАДНОСТЬ с.м. АЛЧНОСТЬ
 ЖАЛОСТЬ с.м. СОСТРАДАНИЕ
 ЖАТВА 322
 ЖЕЛАНИЕ, ВОЖДЕЛЕНИЕ 323
 ЖЕНЩИНА 324

- ЖЕСТОКОСЕРДИЕ, ОЖЕСТОЧЕНИЕ 330
- ЖЕСТОКОСТЬ, ЗЛОДЕЯНИЯ, НАСИЛИЕ, БЕСЧИНСТВО, РАЗОРИЕНИЕ, ПРОИЗВОЛ, ОБИДА 331
- ЖИВОТНЫЕ 334
- ЖИЗНЬ 336
- ЖИТЕЛЬСТВО
с.м. ГРАЖДАНСТВО
- ЖРЕБИЙ с.м. НАСЛЕДСТВО
- ЗАБОТА 340
- ЗАВЕТ 341
- ЗАВИСТЬ, РЕВНОСТЬ 352
- ЗАКВАСКА 352
- ЗАКЛЯТОЕ 354
- ЗАКОН 355
- ЗАКОН ХРИСТА 361
- ЗАКОННИЧЕСТВО 361
- ЗАКОНЫ с.м. УСТАНОВЛЕНИЯ
- ЗАПОВЕДЬ, ПОВЕЛЕНИЕ 363
- ЗАХАРИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 364
- ЗДАНИЕ, ДОМ 368
- ЗДОРОВЬЕ с.м. ИСЦЕЛЕНИЕ
- ЗЕМЛЯ ИЗРАИЛЯ 370
- ЗИЛОТ 372
- ЗЛО, БЕДСТВО, ВСЕ ПЛОХОЕ, ХУДОЕ 373
- ЗЛОДЕЯНИЯ с.м. ЖЕСТОКОСТЬ
- ЗЛОЙ ДУХ с.м. БЕС
- ЗЛОСЛОВИЕ с.м. ПРОКЛЯТИЕ
- ЗНАНИЕ, ПОЗНАНИЕ, ВЕДЕНИЕ 379
- ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО 380
- ИАКОВА: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ 382
- ИДОЛ, ИДОЛОПОКЛОНСТВО 385
- ИЗЕКИИЛЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 388
- ИЕРЕМΙΑ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 393
- ИЕРУСАЛИМ 398
- ИЗБАВЛЕНИЕ, ПЕРЕДАЧА В ДРУГИЕ РУКИ 402
- ИЗБРАНИЕ, ИЗБРАННОСТЬ 404
- ИЗРАИЛЬ 407
- ИИСУС НАВИН: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 415
- ИИСУС ХРИСТОС 418
- ИИСУС ХРИСТОС: ИМЯ И НАЗВАНИЯ 432
- ИЛИЯ 440
- ИМЯ 443
- ИНОПЛЕМЕННИК
с.м. ПРИШЕЛЕЦ
- ИНЦЕСТ с.м. КРОВОСМЕШЕНИЕ
- ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ 443
- ИОАНН: БОГОСЛОВИЕ КНИГ 445
- ИОВ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 451
- ИОИЛЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 457
- ИОНА: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 460
- ИСАИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 462
- ИСКУПЛЕНИЕ:
ВОССОЕДИНЕНИЕ С БОГОМ 467
- ИСКУПЛЕНИЕ: ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ЗАВИСИМОСТИ 470
- ИСКУШЕНИЕ, ИСПЫТАНИЕ 472
- ИСПОВЕДАНИЕ, ПРИЗНАНИЕ, ПОКАЯНИЕ 474
- ИСПОЛНЕНИЕ, ОКОНЧАНИЕ 476
- ИСПЫТАНИЕ с.м. ИСКУШЕНИЕ
- ИСТИНА, ПРАВДА 479
- ИСХОД: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 481
- ИСЦЕЛЕНИЕ, ЗДОРОВЬЕ 485
- ИУДАИЗМ с.м. ИУДЕИ
- ИУДЕИ, ИУДАИЗМ 488
- ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ 492
- ИУДЫ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ 493
- КАЗНЬ, УБИЙСТВО 496
- КАСАНИЕ, ПРИКОСНОВЕНИЕ 498
- КЕРИГМА с.м. БЛАГОВЕСТИЕ
- КНИГА, КНИГА ЖИЗНИ 499
- КОВЧЕГ ЗАВЕТА 500
- КОЛОССЯНАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ 501
- КОРИНФИЯНАМ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ 505
- КОРЫСТОЛЮБИЕ
с.м. АЛЧНОСТЬ
- КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ 511
- КРАСОТА 512
- КРЕСТ, РАСПЯТИЕ 513
- КРЕЩЕНИЕ 515
- КРЕЩЕНИЕ ДЛЯ МЕРТВЫХ 519
- КРЕЩЕНИЕ ДУХОМ СВЯТЫМ 519
- КРЕЩЕНИЕ ОГНЕМ 521
- КРОВОСМЕШЕНИЕ, ИНЦЕСТ 521
- КРОТОСТЬ, БЛАГОСТЬ 523
- КУЩА с.м. СКИНИЯ
- ЛЕВ 525
- ЛЕВИТ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 526
- ЛЕВИТЫ 529
- ЛЖЕПРОРОКИ 531
- ЛИКОВАНИЕ с.м. РАДОСТЬ
- ЛИЦЕМЕРИЕ, ФАРИСЕЙСТВО 533
- ЛИЦО с.м. ЛИЧНОСТЬ
- ЛИЧНОСТЬ, ЛИЧНОСТНОСТЬ, ЛИЦО, ЧЕЛОВЕК 534
- ЛОЖЬ, НЕПРАВДА 538
- ЛОЗА с.м. ВЕТВЬ
- ЛОНО АВРААМОВО 539
- ЛУКИ ЕВАНГЕЛИЕ, ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ: БОГОСЛОВИЕ КНИГ 540
- ЛЮБОВЬ 545
- ЛЮБОСТЯЖАНИЕ
с.м. АЛЧНОСТЬ
- МАГИЯ, ВОЛШЕБСТВО, ЧАРОДЕЙСТВО, ВОЛХВОВАНИЕ 548
- МАЛАХИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 550
- МАННА 552
- МАРИЯ 553
- МАРКА ЕВАНГЕЛИЕ: БОГОСЛОВИЕ 554
- МАСЛО с.м. ЕЛЕЙ
- МАТФЕЯ ЕВАНГЕЛИЕ: БОГОСЛОВИЕ 558
- МГЛА с.м. ТЬМА
- МЕЛХИСЕДЕК 562
- МЕРЗОСТЬ ЗАПУСТЕНИЯ 563
- МЕССИЯ 563
- МЕСТЬ, ВОЗМЕЗДИЕ 566
- МИЛОСТЫНЯ, ПОДАЯНИЕ 567
- МИЛОСТЬ, МИЛОСЕРДИЕ 569
- МИР: ВСЕЛЕННАЯ; ВЕК (ЭТОТ И БУДУЩИЙ) 572
- МИР: СПОКОЙСТВИЕ, МОЛЧАНИЕ, СЧАСТЬЕ 574
- МИССИЯ
с.м. ПОСЛАНИЧЕСТВО
- МИХЕЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 575
- МОГИЛА, ГРОБНИЦА 578

- МОГУЩЕСТВО *с.м.* СИЛА
 МОИСЕИ 579
 МОЛИТВА 581
 МОЛИТВА ГОСПОДНЯ 587
 МОЛЧАНИЕ *с.м.* МИР;
 СПОКОЙСТВИЕ
 МОТИВЫ *с.м.* ПОБУЖДЕНИЯ
 МРАК *с.м.* ТЬМА
 МУДРОСТЬ, ПРЕМУДРОСТЬ,
 БЛАГОРАЗУМИЕ, УМ 590
 МЫСЛИ *с.м.* УМ
 НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ 592
 НАГРАДА *с.м.* ВОЗДАНИЕ;
 ПЛАТА.
 НАДЕЖДА, УПОВАНИЕ,
 ОЖИДАНИЕ 594
 НАЗНАЧАТЬ, ПОРУЧАТЬ 597
 НАКАЗАНИЕ 597
 НАЛОЖНИЦА 599
 НАМЕРЕНИЯ 600
 НАРОДЫ, ПЛЕМЕНА,
 ЯЗЫЧНИКИ 601
 НАСИЛИЕ *с.м.* ЖЕСТОКОСТЬ
 НАСЛАЖДЕНИЕ
с.м. УДОВОЛЬСТВИЕ
 НАСЛЕДСТВО, НАСЛЕДИЕ,
 УДЕЛ, ЖРЕБИЙ,
 ДОСТОЯНИЕ 603
 НАСТАВЛЕНИЕ,
 ДИСЦИПЛИНА,
 НАКАЗАНИЕ 604
 НАУМ: БОГОСЛОВИЕ
 КНИГИ 608
 НАЧАЛЬНИК *с.м.* БЛЮСТИТЕЛЬ
 НАЧЕРТАНИЕ ЗВЕРЯ 610
 НЕБО, НЕБЕСА, НЕБЕСНОЕ 611
 НЕВЕДЕНИЕ,
 НЕПРЕДНАМЕРЕННАЯ
 ОШИБКА, НЕВЕЖЕСТВО 615
 НЕВЕЖДА, ГЛУПЫЙ,
 БЕЗУМСТВО, БЕЗУМНЫЙ,
 НЕРАЗУМНЫЙ 616
 НЕВИНОВНОСТЬ
с.м. НЕПОРОЧНОСТЬ
 НЕГОДОВАНИЕ *с.м.* ГНЕВ
 НЕЕМИЯ: БОГОСЛОВИЕ
 КНИГИ 617
 НЕКРОМАНТИЯ, ВЫЗЫВАНИЕ
 МЕРТВЫХ 620
 НЕМОЩЬ 621
 НЕНАВИСТЬ 621
 НЕОТСТУПНОСТЬ,
 ПОСТОЯНСТВО,
 ТЕРПЕНИЕ 622
 НЕПОРОЧНОСТЬ,
 НЕВИНОВНОСТЬ 624
 НЕПРАВДА *с.м.* ЛОЖЬ
 НЕПРЕДНАМЕРЕННАЯ
 ОШИБКА *с.м.* НЕВЕДЕНИЕ
 НЕРАЗУМНЫЙ *с.м.* НЕВЕЖДА
 НЕТЛЕНИЕ *с.м.* БЕССМЕРТИЕ
 НЕЧИСТЫЙ *с.м.* ЧИСТЫЙ
 НИЩЕТА *с.м.* БЕДНОСТЬ
 НОВАЯ ЖИЗНЬ 625
 НОВАЯ ЗАПОВЕДЬ 626
 НОВАЯ ПЕСНЬ 627
 НОВАЯ ТВАРЬ *с.м.* НОВОЕ
 ТВОРЕНИЕ
 НОВОЕ 627
 НОВОЕ МИРОУСТРОЙСТВО,
 ВРЕМЯ ИСПРАВЛЕНИЯ 628
 НОВОЕ НЕБО И НОВАЯ
 ЗЕМЛЯ 629
 НОВОЕ РОЖДЕНИЕ, РОЖДЕНИЕ
 СВЫШЕ, ВОЗРОЖДЕНИЕ 630
 НОВОЕ ТВОРЕНИЕ, НОВАЯ
 ТВАРЬ 631
 НОВЫЙ ЗАВЕТ 633
 НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ 636
 НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК 637
 НОША *с.м.* ВРЕМЯ
 ОБЕТОВАНИЕ, ОБЕЩАНИЕ 639
 ОБИДА *с.м.* ЖЕСТОКОСТЬ
 ОБЛАКО, ОБЛАКО
 ГОСПОДНЕ 641
 ОБНОВЛЕНИЕ, ВОЗВРАЩЕНИЕ,
 ВОССТАНОВЛЕНИЕ 643
 ОБРАЗ БОЖИЙ 645
 ОБРАЗОВАНИЕ В БИБЛЕЙСКИЕ
 ВРЕМЕНА 647
 ОБРАЩЕНИЕ 653
 ОБРЕЗАНИЕ 654
 ОБЩЕНИЕ 655
 ОБЯЗАННОСТЬ 657
 ОВЦЫ *с.м.* СТАДО
 ОГОНЬ 658
 ОГОРЧЕНИЕ
с.м. ПРЕТКНОВЕНИЕ
 ОЖЕСТОЧЕНИЕ
с.м. ЖЕСТОКОСЕРДИЕ
 ОЖИДАНИЕ *с.м.* НАДЕЖДА
 ОЖИДАНИЕ ВОСКРЕСЕНИЯ 659
 ОЗЕРО ОГНЕННОЕ 660
 ОКОНЧАНИЕ *с.м.* ИСПОЛНЕНИЕ
 ОПРАВДАНИЕ 661
 ОПРЕДЕЛЕНИЯ
с.м. ПОВЕЛЕНИЯ
 ОСАННА 664
 ОСВЯЩАТЬ, ПОСВЯЩАТЬ 665
 ОСВЯЩЕНИЕ 666
 ОСИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 673
 ОСТАТОК 676
 ОСУЖДЕНИЕ 678
 ОТВЕРЖЕНИЕ *с.м.* ОТРИЦАНИЕ
 ОТВЕТСТВЕННОСТЬ,
 ОБЯЗАННОСТИ 680
 ОТДЫХ *с.м.* ПОКОЙ
 ОТКРОВЕНИЕ БОГА:
 ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ 681
 ОТКРОВЕНИЕ: БОГОСЛОВИЕ
 КНИГИ 684
 ОТПАДЕНИЕ,
 ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО 689
 ОТРАДА, ВРЕМЕНА
 ОТРАДЫ 690
 ОТРАСЛЬ *с.м.* ВЕТВЬ
 ОТРИЦАНИЕ, ОТРЕЧЕНИЕ,
 ОТВЕРЖЕНИЕ 691
 ОТСТУПНИЧЕСТВО 691
 ОТЦОВСТВО БОГА 692
 ПАВЕЛ, АПОСТОЛ 694
 ПАДЕНИЕ *с.м.* ГРЕХОПАДЕНИЕ
 ПАМЯТЬ, ВОСПОМИНАНИЕ 703
 ПАРАЛИПОМЕНОН 1-Я И 2-Я
 КНИГИ: БОГОСЛОВИЕ 705
 ПАСТВА *с.м.* СТАДО
 ПАСТЫРИ *с.м.* СТАРЕЙШИНЫ
 ПЕРВОРОДСТВО, ПЕРВЕЦ 709
 ПЕРВЫЕ ПЛОДЫ 710
 ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ СОЛОМОНА:
 БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 710
 ПЕТРА 1-Е ПОСЛАНИЕ:
 БОГОСЛОВИЕ 712
 ПЕТРА 2-Е ПОСЛАНИЕ:
 БОГОСЛОВИЕ 714
 ПЕЧАТЬ 715
 ПИСАНИЕ: ЕДИНСТВО И
 РАЗНООБРАЗИЕ 717
 ПИТЬ, ПИТЬЕ 720
 ПЛАТА, НАГРАДА 722
 ПЛАЧ ПЕРЕМИИ: БОГОСЛОВИЕ
 КНИГИ 726
 ПЛЕМЕНА *с.м.* НАРОДЫ
 ПЛОД ДУХА 728

- ПЛОДЫ 729
 ПЛОТЬ 730
 ПЛОХОЕ *см.* ЗЛО
 ПОБЕДА 733
 ПОБУЖДЕНИЯ, МОТИВЫ, НАМЕРЕНИЯ 734
 ПОВЕЛЕНИЯ, ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПОСТАНОВЛЕНИЯ 736
 ПОГРЕБЕНИЕ, ПОХОРОНЫ 738
 ПОДАЯНИЕ *см.* МИЛОСТЫНЯ
 ПОДРАЖАТЬ *см.* СЛЕДОВАТЬ
 ПОЗНАНИЕ *см.* ЗНАНИЕ
 ПОЗНАНИЕ БОГА 739
 ПОКАЯНИЕ 741
 ПОКЛОНЕНИЕ 743
 ПОКОЙ, ОТДЫХ 754
 ПОКОРНОСТЬ, ПОСЛУШАНИЕ 755
 ПОЛНОТА 756
 ПОЛНОТА ВРЕМЕНИ 757
 ПОЛОВАЯ РАСПУЩЕННОСТЬ 758
 ПОМАЗАТЬ 762
 ПОНИМАНИЕ *см.* РАЗУМЕНИЕ
 ПОРУЧАТЬ *см.* НАЗНАЧАТЬ
 ПОСВЯЩАТЬ *см.* ОСВЯЩАТЬ
 ПОСЛАНИИЧЕСТВО, МИССИЯ, АПОСТОЛЬСТВО 763
 ПОСЛЕДНИЙ ДЕНЬ (ДНИ), ПОСЛЕДНЕЕ ВРЕМЯ (ВРЕМЕНА) 767
 ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ *см.* СЛЕДОВАТЬ
 ПОСЛУШАНИЕ *см.* ПОКОРНОСТЬ
 ПОСРАМЛЕНИЕ *см.* СТЫД
 ПОСРЕДНИК, ХОДАТАЙ 770
 ПОСТ, ВОЗДЕРЖАНИЕ ОТ ПИЩИ 773
 ПОСТАНОВЛЕНИЕ, ПОСТАНОВЛЕНИЯ *см.* УСТАВ; ПОВЕЛЕНИЯ
 ПОСТОЯНСТВО *см.* НЕОТСТУПНОСТЬ
 ПОСТУПАТЬ *см.* ХОЖДЕНИЕ
 ПОТОП 775
 ПОХВАЛЬБА *см.* ХВАЛА
 ПОХОРОНЫ 778
 ПОХОТЬ, ВОЖДЕЛЕНИЕ, ЖЕЛАНИЕ 779
 ПОЧТЕНИЕ *см.* ЧЕСТЬ
 ПОЩАДА *см.* СОСТРАДАНИЕ
 ПОЭЗИЯ 781
 ПРАВДА, СПРАВЕДЛИВОСТЬ 784
 ПРАВЕДНОСТЬ 785
 ПРАВИЛЬНОЕ *см.* СПРАВЕДЛИВОЕ
 ПРАВИТЕЛЬСТВО, АДМИНИСТРАЦИЯ, УПРАВЛЕНИЕ 789
 ПРАВОСУДИЕ *см.* СУД
 ПРАЗДНИКИ И ТОРЖЕСТВА В ИЗРАИЛЕ 794
 ПРАЗДНОВАНИЕ, ПРОСЛАВЛЕНИЕ, ВОСХВАЛЕНИЕ 802
 ПРЕВОЗНЕСЕННОСТЬ, ВОЗВЫШЕНИЕ 803
 ПРЕДВЕДЕНИЕ 804
 ПРЕОПРЕДЕЛЕНИЕ, УЧАСТЬ 805
 ПРЕИСПОДНЯЯ *см.* АД; ШЕОЛ; ГЕЕННА
 ПРЕМУДРОСТЬ *см.* МУДРОСТЬ
 ПРЕОБРАЖЕНИЕ 807
 ПРЕСВИТЕРЫ *см.* СТАРЕЙШИНЫ
 ПРЕТКНОВЕНИЕ, ОГОРЧЕНИЕ, ПРЕСТУПЛЕНИЕ, СОБЛАЗН 808
 ПРИЗВАНИЕ *см.* ПРИЗЫВ
 ПРИЗНАНИЕ *см.* ИСПОВЕДАНИЕ
 ПРИЗЫВ, ПРИЗВАНИЕ 809
 ПРИКОСНОВЕНИЕ *см.* КАСАНИЕ
 ПРИМИРЕНИЕ 811
 ПРИНОШЕНИЯ И ЖЕРТВЫ 812
 ПРИРОДА, РОД, СУЩЕСТВО, ЕСТЕСТВО 821
 ПРИСУТСТВИЕ БОЖИЕ 822
 ПРИТЧА 824
 ПРИТЧИ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 826
 ПРИТЯЗАНИЯ *см.* ТРЕБОВАНИЯ
 ПРИХОДЯЩИЙ С НЕБЕС, СШЕДШИЙ С НЕБЕС 829
 ПРИШЕЛЕЦ, ЧУЖЕЗЕМЕЦ, ИНОПЛЕМЕННОК 830
 ПРИШЕСТВИЕ *см.* ЯВЛЕНИЕ
 ПРИЯТНОСТЬ *см.* УДОВОЛЬСТВИЕ
 PROVIDЕНИЕ БОЖИЕ 832
 ПРОВОЗГЛАШЕНИЕ *см.* ПРОПОВЕДЬ
 ПРОИЗВОЛ *см.* ЖЕСТОКОСТЬ
 ПРОКЛЯТИЕ, ЗЛОСЛОВИЕ 836
 ПРООБРАЗ *см.* ТИП
 ПРОПОВЕДЬ, ВОЗВЕЩЕНИЕ, ПРОВОЗГЛАШЕНИЕ 837
 ПРОРИЦАТЕЛЬНОСТЬ *см.* ВОРОЖБА
 ПРОРОК, ПРОРОЧИЩА, ПРОРОЧЕСТВО 840
 ПРОСЛАВЛЕНИЕ 848
 ПРОСТИТУЦИЯ *см.* БЛУД
 ПРОТОТИП *см.* ТИП
 ПРОЩЕНИЕ 848
 ПСАЛТИРЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 853
 ПУЧИНА *см.* БЕЗДНА
 РАБ, РАБСТВО 862
 РАБ ГОСПОДЕНЬ 864
 РАБОТА, ТРУД, ДЕЛО 865
 РАДОСТЬ, ВЕСЕЛЬЕ, ЛИКОВАНИЕ 871
 РАЗВОД 872
 РАЗОРЕНИЕ *см.* ЖЕСТОКОСТЬ
 РАЗУМЕНИЕ, ПОНИМАНИЕ 876
 РАЙ 877
 РАСПЯТИЕ *см.* КРЕСТ
 РЕВНОСТЬ 877
 РЕЛИГИЯ 878
 РЕЧЬ *см.* СЛОВО
 РИМ 881
 РИМЛЯНАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ 882
 РОВ, ЯМА, МОГИЛА, БЕЗДНА 888
 РОД *см.* ПРИРОДА
 РОДСТВЕННИК-ИСКУПИТЕЛЬ 888
 РОЖДЕНИЕ ОТ ДЕВЫ 889
 РОЖДЕНИЕ СВЫШЕ *см.* НОВОЕ РОЖДЕНИЕ
 РУКА, ДЕСНИЦА 893
 РУКОВОДСТВО, УПРАВЛЕНИЕ 894
 РУФЬ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 899
 САДДУКЕИ 902
 САТАНА 903
 СБОРЫ, СОДЕРЖАНИЕ, ВСПОМОЖЕНИЕ 905
 СВЕТ 906

- СВИДЕТЕЛЬСТВО 907
 СВИТКИ МЕРТВОГО МОРЯ 912
 СВОБОДА 916
 СВАТИЛИЩЕ, СВЯТОЕ 919
 СВЯТОЙ ДУХ 920
 СВЯТОЙ ДУХ: ДАРЫ 925
 СВЯТОСТЬ, СВЯТОЕ 931
 СВЯТЫЕ 936
 СВЯЩЕННАЯ ВОЙНА
 с.м. ВОЙНА
 СВЯЩЕННИК, СВЯЩЕНСТВО 937
 СЕКСУАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА 944
 СЕМЬЯ: ЖИЗНЬ И ОТНОШЕНИЯ 954
 СЕРДЦЕ 957
 СИЛА И НЕМОЩЬ 959
 СИЛА, МОГУЩЕСТВО, ВЛАДЫЧЕСТВО, ВЛАСТЬ 960
 СИЛЫ 961
 СИНАГОГА 962
 СИРОТЫ 964
 СКИНИЯ, КУЩА 965
 СКОРБЬ с.м. ГОРЕ
 СЛАВА 969
 СЛАВОСЛОВИЕ, ХВАЛА 970
 СЛЕДОВАТЬ, ПОДРАЖАТЬ, ДЕРЖАТЬСЯ, УЧЕНИК, ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ 972
 СЛЕПОТА 973
 СЛОВО, РЕЧЬ, ГЛАГОЛ 973
 СЛУГА, РАБ, СЛУЖИТЕЛЬ 977
 СЛУЖЕНИЕ, СЛУЖИТЕЛЬ 978
 СЛУХ, СЛЫШАТЬ 980
 СМЕРТЬ 982
 СМЕРТЬ ХРИСТА 984
 СМирЕНИЕ, УНИЧИЖЕНИЕ 989
 СМиренномудрие, КРОТОСТЬ 990
 СОБЛАЗН с.м. ПРЕТКНОВЕНИЕ
 СОВЕРШЕНСТВО 990
 СОВЕСТЬ 992
 СОВЕТНИК, ХОДАТАЙ 994
 СОДЕРЖАНИЕ с.м. СБОРЫ
 СОЗИДАТЬ, СТРОИТЬ 994
 СОМНЕНИЕ 995
 СОН 996
- СОСТРАДАНИЕ, ЖАЛОСТЬ, МИЛОСТЬ, МИЛОСЕРДИЕ, ПОЩАДА 997
 СОФОНИЯ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 998
 СОШЕСТВИЕ В АД 1000
 СОЮЗ СО ХРИСТОМ 1001
 СПАСЕНИЕ 1006
 СПРАВЕДЛИВОЕ, ПРАВИЛЬНОЕ, УГОДНОЕ 1009
 СПРАВЕДЛИВОСТЬ с.м. ПРАВДА
 СТАДО, ПАСТВА, ОВЦЫ 1010
 СТАРЕЙШИНЫ, СТАРЦЫ, ПАСТЫРИ, ПРЕСВИТЕРЫ 1011
 СТАРОСТЬ с.м. ВОЗРАСТ
 СТАРЦЫ с.м. СТАРЕЙШИНЫ
 СТРАДАНИЯ 1013
 СТРАННОЛУБИЕ с.м. ГОСТЕПРИИМСТВО
 СТРАХ 1018
 СТРОИТЬ с.м. СОЗИДАТЬ
 СТЫД, ПОСРАМЛЕНИЕ 1019
 СУББОТА 1020
 СУД, ОСУЖДЕНИЕ, ЗАКОН, ПРАВОСУДИЕ 1023
 СУДЕЙ: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 1024
 СУДИЛИЩЕ ХРИСТОВО 1027
 СУДНЫЙ ДЕНЬ, ДЕНЬ СУДА 1028
 СУЕТА с.м. ТЩЕСЛАВИЕ
 СУЩЕСТВО с.м. ПРИРОДА
 СЧАСТЬЕ с.м. МИР: СПОКОЙСТВИЕ
 СШЕДШИЙ С НЕБЕС с.м. ПРИХОДЯЩИЙ С НЕБЕС
 ТАЙНА 1032
 ТВОРЕНИЕ 1033
 ТЕЛО 1039
 ТЕЛО ХРИСТОВО 1040
 ТЕРПЕНИЕ с.м. НЕОТСТУПНОСТЬ
 ТИМОФЕЮ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ 1042
 ТИП, ТИПОЛОГИЯ, ПРОТОТИП, ПРООБРАЗ 1046
 ТИТУ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ 1049
 ТЛЕНИЕ с.м. ГИБЕЛЬ
 ТРЕБОВАНИЯ, ПРИТЯЗАНИЯ 1051
- ТРЕВОГА с.м. БЕСПОКОЙСТВО
 ТРЕПЕТ, СТРАХ, БЛАГОГОВЕНИЕ 1052
 ТРУД с.м. РАБОТА
 ТЩЕСЛАВИЕ, СУЕТА 1052
 ТЬМА, МРАК, МГЛА 1053
 УБЕЖДЕННОСТЬ с.м. УВЕРЕННОСТЬ
 УБИЙСТВО 1055
 УВАЖЕНИЕ с.м. ЧЕСТЬ
 УВЕРЕННОСТЬ, УБЕЖДЕННОСТЬ 1057
 УГОДНОЕ с.м. СПРАВЕДЛИВОЕ
 УДЕЛ с.м. НАСЛЕДСТВО
 УДОВОЛЬСТВИЕ, НАСЛАЖДЕНИЕ, БЛАГОВОЛЕНИЕ, ПРИЯТНОСТЬ И ПР. 1058
 УМ, МЫСЛИ, СЕРДЦЕ 1059
 УНИЧИЖЕНИЕ с.м. СМирЕНИЕ
 УПОВАНИЕ 1062
 УПРАВЛЕНИЕ с.м. РУКОВОДСТВО; ПРАВИТЕЛЬСТВО
 УРИМ И ТУММИМ 1063
 УСТА 1064
 УСТАВ, ПОСТАНОВЛЕНИЕ 1064
 УСТАНОВЛЕНИЯ, ЗАКОНЫ, ПОВЕЛЕНИЯ 1065
 УСТОЯНИЕ 1066
 УСЫНОВЛЕНИЕ 1067
 УТЕШАТЬ 1068
 УТЕШЕНИЕ 1068
 УТЕШИТЕЛЬ, ХОДАТАЙ 1069
 УЧАСТЬ с.м. ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ
 УЧЕНИЕ, ВЕРОУЧЕНИЕ 1070
 УЧЕНИК, УЧЕНИЧЕСТВО 1071
 УЧИТЬ, УЧИТЕЛЬ 1073
 ФАРИСЕИ 1076
 ФАРИСЕЙСТВО с.м. ЛИЦЕМЕРИЕ
 ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ 1-Е И 2-Е ПОСЛАНИЯ: БОГОСЛОВИЕ 1078
 ФИЛИМОНУ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ 1082
 ФИЛИППИЙЦАМ: БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ 1082
 ФИЛОСОФИЯ 1086
 ХВАЛА, ПОХВАЛЬБА 1089

ХЛЕБ, ХЛЕБЫ ПРЕДЛОЖЕНИЯ 1090	ХУЛА НА ДУХА СВЯТОГО 1114	ЧИСЛА: БОГОСЛОВИЕ КНИГИ 1140
ХОДАТАЙ <i>см.</i> УТЕШИТЕЛЬ; СОВЕТНИК; ПОСРЕДНИК	ЦАРСТВ 1-Я И 2-Я КНИГИ: БОГОСЛОВИЕ 1116	ЧИСЛА: СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ 1143
ХОЖДЕНИЕ, ХОДИТЬ, ПОСТУПАТЬ 1091	ЦАРСТВ 3-Я И 4-Я КНИГИ: БОГОСЛОВИЕ 1122	ЧИСТОТА 1145
ХОРОШИЙ <i>см.</i> ДОБРО	ЦАРСТВЕННОСТЬ <i>см.</i> ЦАРЬ	ЧИСТЫЙ, НЕЧИСТЫЙ 1146
ХРАМ 1092	ЦАРСТВИЕ БОЖИЕ 1126	ЧУДО 1149
ХРИСТИАНЕ: ОБОЗНАЧЕНИЕ 1096	ЦАРЬ, ЦАРСТВЕННОСТЬ 1130	ЧУЖЕЗЕМЕЦ <i>см.</i> ПРИШЕЛЕЦ
ХРИСТОС КАК ПРОРОК 1099	ЦВЕТА: СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ 1133	ШЕОЛ, МОГИЛА, ГРОБ, ПРЕИСПОДНЯЯ 1155
ХРИСТОС КАК СВЯЩЕННИК 1101	ЦЕРКОВЬ 1133	ЩИТ 1156
ХРИСТОС КАК ЦАРЬ 1103	ЧАРОДЕЙСТВО <i>см.</i> МАГИЯ	ЭТИКА 1157
ХРИСТОС: ХРИСТОЛОГИЯ 1105	ЧАША 1139	ЮБИЛЕЙНЫЙ ГОД 1163
ХУДОЕ <i>см.</i> ЗЛО	ЧЕЛОВЕК <i>см.</i> ЛИЧНОСТЬ	ЯВЛЕНИЕ, ПРИШЕСТВИЕ 1164
ХУЛА <i>см.</i> БОГОХУЛЬСТВО	ЧЕСТЬ, СЛАВА, ПОЧТЕНИЕ, УВАЖЕНИЕ 1140	ЯЗЫЧНИКИ <i>см.</i> НАРОДЫ
		ЯМА <i>см.</i> РОВ

Указатель стихов из Библии 1167

Англо-русский указатель к Евангельскому словарю библейского богословия 1220